

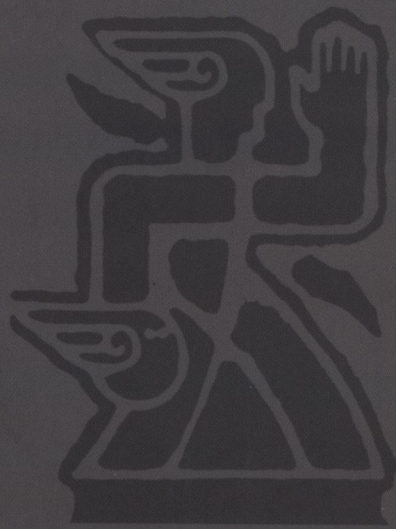


ساخت‌گرایی سنت و عرفان

پژوهشی در زمینه‌مندی تجربه عرفانی

گزیده مقالات استیون کتز

ترجمه و تحقیق: سید عطاء انزلی



Mysticism and its Contexts

Selected works of Steven T. Katz
Translation and review: Ata Anzali



انجمن معارف اسلامی ایران

قم/صندوق پستی ۳۷۱۸۵/۵۷۷

تلفن و نمابر: ۲۹۳۹۴۴۸



ترجمہ و تحقیق: سید عطاء انزلی

ساخت گرایی، سنت و عرفان

الحمد لله

با تشکر و قدردانی

از همکارانی که در تولید این اثر نقش داشته‌اند:

بازبینی نهایی: حسن عموعبداللہی

حروف‌نگاری: معصومه حسینی

آماده‌سازی متن: دفتر خدمات پژوهشی انجمن (۲۹۰۳۱۵۸ - ۰۲۵۱)

نمونه‌خوانی: زینب راست‌گردانی

طراحی جلد: آسمان گرافیک

چاپخانه: زیتون

و با تشکر از زحمات و پی‌گیریهای آقای علیرضا فراهانی.

انجمن معارف اسلامی ایران

زمستان ۱۳۸۳

اسکن شد

ساخت‌گرایی،
سنت و عرفان

سید عطاء انزلی

انزلی، عطاء، ۱۳۵۵ -
ساخت‌گرایی، سنت و عرفان / عطاء انزلی، تهیه شده در انجمن
معارف اسلامی ایران. - قم: آیت عشق، ۱۳۸۳. ۳۵۲ ص.

ISBN 964-8270-06-6

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
این کتاب نقد و بررسی آرای استیون کتز می‌باشد.
نمایه.

۱. عرفان. ۲. کتز، استیون، ۱۹۴۴ - م. Katz, Steven T. - نقد و تفسیر.
۳. ساختارگرایی. ۴. سنت و سنت‌گرایی. الف. انجمن علمی معارف
اسلامی ایران. ب. عنوان.

۲۰۴/۲۲

BL ۶۲۵ / ۲

۸۳-۳۰۳۵۵ م

کتابخانه ملی ایران

ساخت‌گرایی، سنت و عرفان

مؤلف: سیدعطاء انزلی

تهیه شده در: انجمن معارف اسلامی ایران

ناشر: آیت عشق

ویراستار: امیرعباس رجبی

صفحه‌آرا: حسن عموعبداللہی

چاپخانه: زیتون

نوبت چاپ: اول، پاییز ۱۳۸۳

شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

قیمت: ۲۱۰۰ تومان

شابک: ۹۶۴ - ۸۲۷۰ - ۰۶ - ۰۶

همه حقوق محفوظ است

نشانی: قم - ص. پ ۵۷۷ / ۳۷۱۸۵ - تلفن: ۲۹۳۹۴۴۸

AnJoman_maaref @noornet.net

درباره مؤلف

استیون کتز به سال ۱۹۴۴ در ایالت نیوجرسی ایالات متحده آمریکا متولد شد. او پس از طی مراحل مقدماتی تحصیلی، در سال ۱۹۶۶ در رشته فلسفه و مطالعات عبری از دانشگاه راتگرز آمریکا فارغ التحصیل شد و یک سال بعد دوره کارشناسی ارشد دانشگاه نیویورک در رشته مطالعات یهودی و فلسفه را با موفقیت به اتمام رساند. او سرانجام در سال ۱۹۷۲ از رساله‌اش به راهنمایی دونالد مک‌کینون و با عنوان تحلیلی انتقادی از فلسفه گفتمان مارتین بوبر دفاع کرد و از دانشگاه کمبریج در رشته الاهیات مدرک دکترا گرفت.

او توانمند در دو رشته مطالعات یهودی و عرفان تطبیقی به تحقیق و پژوهش مشغول است. پیشینه تحقیقاتی وی نشان می‌دهد که اولویت اول پژوهش و فعالیت وی مطالعات یهودی است. برعهده داشتن مسئولیت «مرکز مطالعات یهودی»^۱ در دانشگاه بوستون آمریکا از سال ۱۹۹۶ و از سویی شمار زیاد آثاری که در این زمینه نگاشته است، شاهی بر این مدعاست. با این حال، آثار و پژوهشهای وی در زمینه عرفان تطبیقی و فلسفه عرفان نیز از تحقیقات ممتاز و جریان‌ساز در این حوزه به شمار می‌رود. فهرست آثار وی در این زمینه را می‌توان در پیوست انتهایی همین کتاب یافت.

1. Center for judaic studies

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
دیباچه	۱۱
مقدمه نویسنده	۱۵
درباره پژوهشهای عرفانی	۱۵
۱. نقادی شکل	۱۶
۲. هستی‌شناسی‌ها	۱۷
۳. زمینه‌های الاهیاتی و اجتماعی تجربه عرفانی	۱۸
۴. گونه‌شناسی‌های بین فرهنگی عرفان	۲۲
۵. تأملاتی درباره زبان، بیان‌ناپذیری و پارادوکس	۲۲
۶. عرفان و متون مقدس	۲۷
نتیجه‌گیری	۲۸

فصل اول: زبان، معرفت‌شناسی و عرفان

۱. تمهید	۳۱
۲. تجربه و تعبیر	۳۷
۳. نظریه زمینه‌مندی	۷۶

۴. نتیجه‌گیری.....	۱۰۸
پی‌نوشتها.....	۱۱۰

فصل دوم: سرشت «سنتی» تجربه عرفانی

۱. بدعت‌گذاری عارفان.....	۱۲۹
۲. زمینه‌مندی تجربه عرفانی.....	۱۳۱
۳. هستی‌شناسی.....	۱۷۹
۴. اسوه‌های عرفانی.....	۱۹۷
۵. نتیجه‌گیری.....	۲۰۹
پی‌نوشتها.....	۲۱۰

فصل سوم: تبیین و ارزیابی «ساخت‌گرایی»

گفتار اول: تبیین نظریه ساخت‌گرایی.....	۲۳۱
۱. زمینه‌های تاریخی.....	۲۳۱
۲. استدلال‌های ساخت‌گرایان.....	۲۳۵
۲-۱. استدلال فلسفی.....	۲۳۵
فرضیه معرفتی بنیادین.....	۲۳۷
مبانی فلسفی فرض معرفتی.....	۲۴۱
۱. کانت و فلسفه استعلایی.....	۲۴۲
۲. هوسرل و حیث التفاتی.....	۲۴۴
نتیجه.....	۲۴۸
۲-۲. استدلال تجربی.....	۲۴۹
گفتار دوم: ارزیابی نظریه ساخت‌گرایی.....	۲۵۱
مقدمه.....	۲۵۱
برکات علمی ساخت‌گرایی.....	۲۵۲
کاستی‌های ساخت‌گرایی.....	۲۵۳

۱. بررسی فرض معرفت‌شناختی بنیادین ۲۵۴
- ۱-۱. بنیان فلسفی ضعیف فرض معرفتی ۲۵۴
- ۱-۲. ابهام در حدود فرض معرفتی ۲۶۱
- ۱-۳. ساخت‌گرایی کاتالیزی ۲۶۵
۲. درباره استدلال تجربی ۲۶۷
- ۲-۱. تفکیک شهود صوری از شهود معنوی ۲۶۷
- ۲-۲. ضعف منطقی روش استدلال ۲۶۸
- ۲-۳. درباره سنت یهودی و بودایی ۲۷۱
- ۲-۴. عدم جامعیت نظریه در مواجهه با شواهد ۲۷۶
- گفتار سوم: مدعیات «حکمت خالده» و انتقادات ساخت‌گرایان ۲۸۵
۱. عرفان، راهی به رهایی از خود ۲۸۵
- گوهر عرفان، زمینه‌ای برای مقایسه سنتها ۲۹۱
۲. تکنیکهای عرفانی و قیدزدایی از آگاهی ۲۹۴
۳. فهرستهای پدیدارشناختی ویژگی‌های عام عرفان ۲۹۵
۴. مجادلات رایج میان عارفان نحله‌های مختلف ۲۹۸
- پیوست (۱): فهرست آثار استیون کتز در زمینه عرفان تطبیقی ۳۰۱
- پیوست (۲): معرفی تفصیلی برخی از مهم‌ترین آثار کتز ۳۰۵
۱. عرفان و تحلیل‌های فلسفی ۳۰۵
۲. عرفان و سنتهای دینی ۳۰۷
۳. عرفان و زبان ۳۱۰
۴. عرفان و متون مقدس ۳۱۳
۵. عرفان و اخلاق (سنت‌های غربی و شرقی) ۳۱۷
- فهرست اعلام و اصطلاحات ۳۲۱
- واژگان ۳۳۳

دیباچه

آنچه پیش روی شماست حاصل تلاش نگارنده در زمینه تجربه عرفانی است که چارچوب آن تقریباً مشابه پایان‌نامه کارشناسی ارشد این جانب می‌باشد که در مهر ماه سال ۱۳۸۱ با عنوان نقد و بررسی آرای استیون کتز در معرفت‌شناسی تجربه عرفانی از آن دفاع کردم؛ اما باید گفت این اثر از نظر محتوایی پخته‌تر، دقیق‌تر و منقح‌تر از آن رساله است. برای علاقه‌مندان به بحث‌های فلسفه عرفان و تجربه دینی و عرفانی، شخصیت کتز تا حدودی شناخته شده است؛ هرچند این آشنایی برای کسانی که با کتاب‌های او ارتباط مستقیم نداشته‌اند، در حد نقل قول‌های سطحی و گاه عاری از دقت آرای وی در آثار مترجم دیگران خلاصه می‌شود. با این همه، بر اهل فن پوشیده نیست که جریان فکری خاصی که او شاخص‌ترین نماینده آن است - و با نام‌هایی همچون مکتب «ساخت‌گرایی عرفانی» یا «زمینه‌مندانگاری» معروف شده - در میان اصحاب فلسفه دین و دین‌شناسان بسیار حائز اهمیت است.

ترجمه زیبا و روان استاد محترم، بهاء‌الدین خرمشاهی از اثر بسیار ارزشمند و عالمانه استیس، یعنی عرفان و فلسفه - در سالیان اول پیروزی انقلاب اسلامی - زمینه مساعدی فراهم نمود که عموم اهل علم ایرانی تا اندازه‌ای با بحث‌های جدیدی که در این

حوزه از دانش بشر مطرح است، آشنا گردند. این اثر استیس به یقین یکی از پژوهشهای ممتاز و ماندگار در زمینه فلسفه عرفان است؛ آن‌سان که هیچ تحقیقی نمی‌تواند بدون نظر بدان، در پیشبرد مسائل این زمینه علمی به سرانجام رسد.

نگارنده که خود از خرمن «عرفان و فلسفه» خوشه‌ها برچیده و علاقه شدیدی نیز به حوزه مباحث این کتاب داشت، به تدریج قدم در سنگلاخ معضلات فلسفی مربوط به تجربه عرفانی نهاد. ناگفته می‌دانم که ترجمه دو مقاله بسیار سنگین و طولانی از یکی از صاحب‌نظران فلسفه عرفان - آن‌هم مقالاتی که انواع اصطلاحات فنی و عرفانی مربوط به ادیان شرقی و غربی را در خود دارد - کاری بسیار خطیر است و به سرانجام رساندن آن بس دشوار، اما علاقه وافر و دلگرمی به یاری استادان از یک‌سو، و خلایق که در این زمینه دیده می‌شد، مرا جرئت و جسارت قدم نهادن در این راه بخشید. در این اثر بسیار کوشیده‌ام که ترجمه‌ها از دقت کافی برخوردار باشند، اگرچه در غلبه بر نثر نامطلوب خود تا اندازه زیادی نا کام بوده‌ام.

اما درباره ترتیب کتاب، لازم دیدم که در آغاز، ترجمه مقدمه‌ای را که پرفسور استیون کتز به طور خاص برای این مکتوب برایم ارسال کرده بودند بگنجانم. (اصل انگلیسی این مقدمه نیز در انتهای کتاب آمده است) که خواننده می‌تواند پس از مطالعه دو فصل اول کتاب که ترجمه مقالات مهمی از وی هستند به خواندن این مقدمه اقدام کند تا اجمال و اختصار آن باعث سردرگمی نشود. در دو فصل بعدی ترجمه دو مقاله از مهم‌ترین و جریان‌سازترین مقالات وی را تقدیم کرده‌ام: اولی با نام «زبان، معرفت‌شناسی و عرفان» که شامل مهم‌ترین بنیادهای نظریه «ساخت‌گرایی» است، و دیگری «سرشت سنتی تجربه عرفانی» که مشتمل بر بسط نظریه یادشده و شواهد تکمیلی در تأیید آن، و نیز مباحث مهمی در خصوص ارتباط میان عرفان و سنتهای دینی است. در فصل سوم کتاب، حاصل تأملات و مطالعاتی که بر نظریه پیش‌گفته داشته‌ام،

در معرض قضاوت خوانندگان قرار داده‌ام. در این بخش، ابتدا کوشیده‌ام تا ضمن بیانی منقح و منسجم از مدعای نظریه «ساخت‌گرایی»، نقاط قوت و ضعف آن را نیز با دقت مورد ارزیابی و نقد قرار دهم. در این ارزیابی، خود را از حاصل اندیشه منتقدان دیگر این نظریه محروم نساختم، از این رو آنچه خواهد آمد، تلفیقی است از آموخته‌هایم از منتقدان دیگر با آنچه احیاناً ضمن تأمل بر این نظریه - با یاری گرفتن از اندیشه‌هایی بس والاتر - به ذهنم خطور کرده است. و در انتهای کتاب، سعی کرده‌ام خواننده را با مهم‌ترین آثار این نویسنده آشنا سازم.

خوانندگانی که علاقه‌مند به پیگیری چنین مباحثی هستند، علاوه بر اثر حاضر می‌توانند به ترجمه این جانب از کتاب عرفان، ذهن، آگاهی نگاشته رابرت فورمن که به خواست خداوند در ماههای آینده توسط انتشارات دانشگاه مفید قم به چاپ خواهد رسید مراجعه کنند. فورمن از معروف‌ترین منتقدان ساخت‌گرایی است و این اثرش در واقع چکیده تمام تلاشهای او در آثار قبلی وی از جمله مسئله آگاهی محض به شمار می‌آید. وی در این اثر می‌کوشد تا ضمن نا کافی دانستن ساخت‌گرایی در مواجهه با پدیده عرفان، در تبیین این پدیده شگرف الگویی جدید ارائه کند؛ الگویی که باید گفت با استفاده از نظریات فیلسوفان بودایی و هندو پرورده شده است.

در پایان بر خود فرض می‌دانم که از اینان قدردانی کنم: ابتدا از راهنمایی‌های کریمانه استاد گرامی، دکتر لگنهاوزن که این حقیر از ابتدای ورود به این وادی، همواره مورد لطف ایشان قرار داشته‌ام، آن گونه که پیمودن این مسیر خطیر بی‌گمان بدون پشتوانه وی به هیچ وجه میسر نمی‌افتاد؛ و دیگر از جناب دکتر استیون کتز که هم در پایان‌نامه و هم در این ترجمه پیوسته مشوق بنده بوده و برخی نکات مبهم را برایم روشن کرده‌اند؛ و بیش از همه از جناب استاد حجت الاسلام یزدان‌پناه که نگارنده بدون اغراق تمام بضاعت علمی خویش در زمینه عرفان اسلامی را مرهون کلاسهای روح‌افزا

و شورانگیزش می‌داند. زبان از بجای آوردن حق زحمات آن وجود گرانمایه قاصر است. همچنین جا دارد از زحمات اساتید گرامیم آقای دکتر شهرام پازوکی و آقای دکتر فرامرز قراملکی که به عنوان اساتید راهنما و مشاور مراد انجام رساله کارشناسی ارشد یاری کردند، تشکر کنم و توفیق روزافزونشان را از خداوند مسئلت نمایم.

سید عطاء انزلی

قم - زمستان ۱۳۸۳

مقدمه مؤلف

درباره پژوهشهای عرفانی

در آغاز این مقدمه که درباره تحقیقاتم در رشته عرفان تطبیقی است، اجازه دهید بر اصل اساسی کارم در این زمینه تأکید ورزم. همان فرض معرفت‌شناختی ساده‌ای که برای نخستین بار در «عرفان و تحلیلهای فلسفی» (۱۹۷۸) تبیین شد که هیچ تجربه خالصی (یعنی بی‌واسطه‌ای) وجود ندارد. نه تجارب عرفانی و نه انواع عادی‌تر تجربه، هیچ دلالتی بر بی‌واسطه‌بودنشان ندارند و دلیلی بر این امر به دست نمی‌دهند. بدین معنا که تمام تجارب از راههای بسیار پیچیده معرفتی پردازش شده، سازمان یافته، و برای ما حاصل می‌شوند. به نظر می‌رسد ایده تجربه خالص، اگر دارای تناقض درونی نباشند، در بهترین حالت ایده‌ای پوچ است. این واقعیت معرفتی به نظر من، به خاطر سنخ وجودی ما انسانها، حتی در مورد تجربه آن موضوعات عالی و نهایی که مقصود عرفا هستند مثل خدا، وجود،^۱ نیرواته،^۲ و... نیز درست است. جنبه «باواسطه‌بودن» تمام تجاربمان، به نظر، جنبه‌ای گریزناپذیر برای هر تحقیق معرفت‌شناختی، از جمله تحقیق درباره عرفان است، که صرف نظر از اینکه تحقیقمان درباره تجربه، از جمله تجربه عرفانی، تا کجا پیش رود باید به معنای واقعی کلمه مورد اعتنا واقع گردد.

1. Being

2. Nirvāṇa

حال با در نظر داشتن نقطه شروع و فصل ممیز هرمنیوتیک من، حداقل شش زمینه مطالعاتی و تحقیقاتی مترابط و وابسته به هم وجود دارند که تلاش کرده‌ام آنها را به روشهای جدیدی مورد کندوکاو قرار دهم تا فهمی صحیح، کامل، غنی و مناسب از تجربه عرفانی بدست آورم. اجازه دهید درباره هر یک از این زمینه‌های شش‌گانه سخنی کوتاه به میان آورم.

۱. نقادی شکل^۱

نخستین موضوعی که دغدغه‌اش را داشته‌ام، چیزی است که آن را یک روش نوین «نقادی شکل» برای بررسی متون عرفانی می‌خوانم. مایلم در این مقام به چهار نکته مرتبط با این موضوع اشاره کنم.^۲

موضوع اول، میراث عمده‌ای است که از طریق مکتوبات و دیگر منشآت زبانی مربوط به عرفای بزرگ در دست داریم. ما هیچ دسترسی مستقل از این متون، به تجارب ویژه آن عارفان نداریم. آنچه آن را سنتهای عرفانی-تاریخی بزرگ جهان می‌خوانیم در واقع مجموعه‌ای از مستندات از انواع مختلفند. هیچ‌کس هیچ حق یا امتیاز ویژه‌ای برای دسترسی به تجربه اصلی عارف، خارج از شکلی ریخته‌شده در قالب متنی ندارد و این متون هستند که داده‌های ما برای رمزگشایی تحلیلی و بازسازی محققانه هستند.

دوم، این ادبیات، در اشکال متنوعش، لزوماً و به نحو‌گریزناپذیری متضمن ساختارهای «تعبیری» است. نه عارفان و نه ما که خواننده آثار آنان هستیم، نمی‌توانند بر این واقعیت (محدودکننده) فائق آیند. آنچه ما در اختیار داریم، تجاربی هستند که از

1. Form Criticism

۲. استدلال خواهم کرد که حتی محققانی که با من درباره سرشت تجربه عرفانی توافق ندارند، ناگزیر باید موضوعی را که می‌خواهم مورد بحث و بررسی قرار دهم به طور عمیق‌تر و نافذتر از آنچه تا حال در این باره انجام شده است، مورد توجه قرار دهند.

قبل رمزگذاری شده‌اند و سپس گزارش می‌شوند، و صرفاً همین است که برای تحقیق در اختیار ماست. پیچیدگی‌های معرفت‌شناختی به میان آمده و سازنده فعل آگاهی یا فهم عرفانی هرچه باشند به این معنا که در هم تنیدگی «شرایط» پیشین، التفاتات مقصود و موروث، و تجربه واقع‌شده هرچه باشد، آنچه در سرچشمه اصلی عرفان داریم نتیجه غیرقابل تحویل و پیچیده شده در این فرآیند معرفتی فوق‌العاده است.

سوم، باید دانست که ادبیات عرفانی، به طرق گوناگون، از دیدگاه‌های متفاوتی تکون یافته است: (الف) گزارشهای اول شخص؛ (ب) تعبیر خود عارف از تجربه‌اش؛ و (ج) «تفسیر» چنان تجارب گزارش‌شده‌ای توسط اعضای جامعه دینی خود عارف و نیز توسط اعضای یک سنت دینی دیگر. تمام این حالتها را می‌توان کم و بیش به زیرشاخه‌های دیگری تقسیم کرد.

چهارم، ادبیات عرفانی در اشکال بسیاری ظاهر می‌شود، و حیثیت ویژه‌ای که در هر یک از این اشکال به عنوان ابزاری [مناسب] در مقام مخاطب انتخاب می‌شود، نسبت به محتوای اشباع‌شده [در آن قالب] اتفاقی و تصادفی نیست. این اشکال طیفی را در بر می‌گیرند که شامل خود زندگی‌نامه‌ها، تفسیرهای کتاب مقدس، کلمات قصار، رسالات حکمی و الهی، اشعار، عبادات، جدلیات، جزمیات و انشائات تعلیمی می‌شود. تمام این صور، رمزگشایی گزارشهای عرفانی را پیچیده و غنی می‌کنند. باید اهمیت پیچیدگی بدنه ادبیات سنتهای عرفانی جهان را به خوبی بازشناخت.

۲. هستی‌شناسی‌ها

هستی‌شناسی هر یک از سنتهای عرفانی و تأثیری که بر تجربه عرفانی عرفای مختلف می‌گذارد با دقت ویژه‌ای باید مورد بررسی قرار گیرد. این مسئله به طور خاص در زمینه محققانی که به دنبال مقایسه تجارب عرفانی هستند صدق می‌کند. و این بدان دلیل است

که هستی‌شناسیهای سنتهای دینی مختلف، تفاوت بسیاری با یکدیگر دارند. بنابراین، هدف سلوک عرفانی، که مقصود و مطلوب تجربه عرفانی است، در هر یک از سنتها تفاوت دارد. نیروانه، هدف تلاشهای عارف بودایی با دوقوت یا ملاقات خداوند در یک هم‌آغوشی عاشقانه در سنت عرفانی یهودی برابر نیست.

در اینجا باید صریحاً این نکته را بیفزایم که رویکرد من، تا آنجا که به مسئله هستی‌شناسیها مربوط می‌شود، در وهله اول نه قصد «ارزیابی» دعاوی صدق تجربیات عرفانی گزارش‌شده و مطلوب سنتهایی مثل سنت بودایی و یهودی (یا هر سنت دیگری) را دارد و نه قصد دخالت در امر تفاضل سنتها با لغاتی مانند بهتر یا بدتر، آنگونه که به عنوان نمونه اتو یا زنر به‌طور کاملاً دل‌خواهی یا سوزوکی با برگرداندن جهت جزمیت و انتخاب مکتب بودایی ذن به عنوان بهترین انجام داده‌اند. آنچه می‌خواهم نشان دهم صرفاً این است که یک رابطه علی واضح میان ساختار اجتماعی و دینی تجربه و ماهیت تجربه دینی واقعی شخص وجود دارد.

۳. زمینه‌های الاهیاتی و اجتماعی تجربه عرفانی

من دائماً در این باره بحث کرده‌ام که نیازی جدی به تحلیل زمینه‌های الاهیاتی و اجتماعی داده‌های عرفانی وجود دارد. در اینجا من ابتدا توجه خوانندگان را به نقش «اسوه» عرفانی در هر یک از حلقات عرفانی جلب می‌کنم. مقصود من از model در اینجا یک ساختار نظری آنگونه که در علوم طبیعی مورد نظر است، نمی‌باشد؛ بلکه مقصود طبیعت «اشخاصی» است که به شیوه‌های مختلف به صورت هنجار برای سنت خود در می‌آیند. چنین اشخاصی آرمانی^۱ می‌شوند؛ شخصیت آنان مطلق^۲ می‌شود و شرح زندگی آنان نقش آموزشی می‌یابد. فرد هنجاری واسطه یک تعلیم عمومی و فراگیر

1. Ideal

2. Categorical

است؛ وسیله‌ای برای انکشاف حقایق کلی‌تر. هر جامعه دینی، و هر جنبش عرفانی در هر جامعه، دارای یک یا چند «اسوه» به عنوان متدین آرمانی است. این چهره‌های ایده‌آل می‌توانند بشری یا الهی، زن یا مرد باشند، نمونه‌هایی از هر نوع از این انواع در منابع می‌توان یافت.

نظامات الهیاتی مربوط به هر یک از سنتهای متفاوت عرفانی با انسان‌شناسی‌های گوناگونی که دارند آشکار می‌سازند که اسوه، نقشها و عملکردهای بسیاری دارد. به عنوان مثال، به نقشهای متفاوتی که مثلاً بودا، عیسی (ع)، موسی (ع) و محمد (ص) در سنتهای مربوط به خود برعهده دارند توجه کنید.

در وهله دوم توجه خوانندگان را به این حقیقت جلب می‌کنم که تقریباً در تمام سنتهای عرفانی با اهمیت نقش استاد یا گورو که وظیفه رهبری مبتدیان در طول مسیر سلوک را برعهده دارد، روبرو هستیم. در سنت یهودی مخالفت و ضدیت شدیدی نسبت به خود-آموزی، در موضوعات سنتی ربی و بیشتر از آن در موضوعات عرفانی مواجه می‌شویم. در سنت بودایی نیز می‌توان تأکید بر راهنمایی گرفتن در طول مسیر سلوک به سمت نیروانه از یک استاد شایسته و دارای شرایط لازم را مشاهده کرد. این تنها یک بوداست که به خود روشن‌شدگی می‌رسد، و دیگران همه باید برای رسیدن به این غایت از او استمداد جویند. به همین ترتیب، این جنبه از وضعیت عرفانی در تاریخ تصوف که سنت گسترده و بسیار مهذب مدارس صوفیه را بسط داده نیز بسیار مورد توجه و تمرکز قرار دارد؛ مدارسی که گروهی را در سلوک طریق یاری می‌کنند. اساس این سلسله‌های عرفانی، که غالباً محل تجمعشان معابد خاص صوفیه با نام خانقاه‌ها بوده، رابطه رسمی استاد و شاگرد، یا مراد و مرید است؛ مبتنی بر این ایدئولوژی که اگرچه هر انسانی به طور بالقوه قابلیت یکی‌شدن با الله در اتحاد جذبه‌ای^۱ (فناء) را دارد، این

1. ecstatic

قابلیت بالقوه تنها با یاری استادی شایسته، بالفعل می‌گردد (به جز در مورد برخی برگزیدگان و نخبگان معنوی به نام خواص یا صوفیه که خداوند لطف خاصش را به آنها عطا کرده است). شاگردان از طریقت پیروی می‌کنند؛ روشی عملی برای صعود [عرفانی نفس] به واسطه قطع پی‌درپی مقاماتی که در تجربه فنا - وحدت در الله - به اوج می‌رسند. طریقت شامل مجموعه‌ای از عبادات، اعمال مستحب، افعال متنوع عبادی عمومی و مربوط به استغفار، روزه‌ها، دوره‌های عزلت،^۱ تهجدها و اعمال مشابه است. این فرایند به شدت ساختاریافته، رهرو را برای تجربه‌اش آماده می‌کند. به بیانی دقیق‌تر، او را «آماده می‌کند» به این معنا که وی را از نظر ایدئولوژیکی و وجودی، برای رسیدن به تجربه جذبه‌ای که شکل آن نیز در نهایت [از قبل] مورد انتظار است در چارچوب آگاهی خاص صوفیانه قرار می‌دهد. به همین ترتیب، اکثریت قریب به اتفاق عرفای مسیحی را چنین می‌یابیم که در دیرها^۲ و سلسله‌های مقدس، با محوریت تجرد [از دواج نکردن] «اعمال نیک»،^۳ و نظامی بسیار سختگیرانه از عبادات زندگی می‌کنند. در تمام نمونه‌های ارائه شده، این سؤال مطرح است: «مگر استاد چه تعلیم می‌دهد؟» پاسخ این است که او طریقتی خاص و غایتی ویژه تعلیم می‌دهد؛ شاگردانش از طریقت وی پیروی می‌کنند؛ زیرا می‌خواهند به غایت او برسند.

مسئله سوم که فی‌نفسه دارای اهمیت است - و به عنوان یک مثال از اینکه چقدر نیازمند انجام مطالعات تطبیقی هستیم - توجه خوانندگان را به تمرینهای یوگا که در سطح گسترده‌ای مورد عمل قرار می‌گیرند جلب می‌کنم. یوگا در تمام ادیان مهم شرقی وجود دارد، اما هدف از یوگا، و حتی معنای یوگا، از سنتی به سنت دیگر متفاوت است.

1. retreat

2. monasteries

3. good works

تنوع باورهای بسیار متفاوتی که با انجام تمرین یوگا مرتبط هستند، به این معنا که تمرین یوگا برای تسهیل رسیدن به اهداف خاصی که از قبل در آموزه‌های سنتهای دینی مختلف توصیف شده‌اند رواج دارد، نباید مورد غفلت واقع شود. تنوع باورهای عقیدتی جزئی چیزی نیست که بتوان به عنوان امری صرفاً حاشیه‌ای یا ابتدایی ره‌ایش کرد؛ همچنین، با تصدیق به پیچیدگی شرایط، نمی‌توان درباره یوگا به طور انتزاعی و تجریدی سخن گفت؛ زیرا در چنان شرایطی یوگا مطمئناً تنها یک مفهوم انتزاعی پوچ خواهد بود. علاوه بر این، اهمیت عناصر زمینه‌ای آنگاه فشار بیشتری می‌آورد که بدانیم برای نظامات مابعدالطبیعی هندی، مابعدالطبیعه علم رستگاری^۱ است. آنچه انسان بدان باور دارد در نجاتش مؤثر است و «نجات»،^۲ که از یک سنت به سنت دیگر به گونه‌های متفاوت فهمیده می‌شود، هدف متناسب هر کدام از این سنتهاست. تجربه‌ای که عارف یا یوگی^۳ دارد همان تجربه‌ای است که به تبع باورهای مشترکی که از طریق التزامات عقیدتی مابعدالطبیعی خود بدانها معتقد شده است، به دنبالش می‌گردد.

چهارم، نقش بسیار حساس انجمنهای دینی «نخبه» در سنتهای عرفانی باید کاملاً درک شده و مورد توجه قرار گیرد. مقصود من از تأکید بر انجمنهای «نخبه»، جلب توجه خوانندگان به نقش خانقاه‌ها، سنگه‌ها، دیرها - به عنوان مثال - در تولید تجارب عرفانی است؛ ماهیت و اهمیت مجموعه اعمال و افعالی مثل سرودها و مناجات‌ها، یا «عبادات عرفانی» یا ذکر مکرر و مداوم اسماء الله؛ معنا و نقش فنون مراقبتی نهادینه که هدف از آنها از نو شرطی کردن آگاهی است؛ و هدف و نتایج رفتار زاهدانه و مرتاضانه و اموری مانند این.

1. Soteriology

2. Slavation

3. yogi

۴. گونه‌شناسی‌های^۱ بین فرهنگی عرفان

منطق، و نیز امکان شکل‌دادن گونه‌شناسی‌های پدیدارشناختی بین فرهنگی از تجربه عرفانی باید دوباره مورد تأمل قرار گیرد. اگرچه این مسئله وجهه اصلی و محوری تحقیقات آکادمیک بر تجربه عرفانی از زمان اثر ماندگار ویلیام جیمز بوده است، من از نتایج حاصل شده تا حال متقاعد نشده‌ام. به نظرم می‌رسد واقعیت این است که گونه‌شناسی‌های عناصر فرضاً مشترک، نه تنها همواره تنوع واقعی تجارب متفاوت را برای متناسب کردن آن با یک نظریه خاص فرو می‌کاهند، بلکه کمک اندکی نیز در فهم تجربه عرفانی می‌کنند؛ زیرا آنقدر عام و کلی هستند که شامل تجارب متنوع غیرقابل جمع می‌شوند.

۵. تأملاتی درباره زبان، بیان‌ناپذیری و پارادوکس

منطق «بیان‌ناپذیری»، «تناقض‌نما» و اصطلاحات مرتبط با این واژگان، آن‌گونه که عارفان از آنها بهره می‌برند، باید مورد تأمل دوباره قرار گیرد. به این معنا که باید درباره طریقی که عارفان از زبان استفاده می‌کنند، و نیز درباره درستی و مناسبت چنان استفاده‌ای کندوکاو کرد. در اینجا توجه خوانندگان را به نمونه‌ای از پیچیدگی‌های به میان آمده در استفاده از زبان، توسط عرفا جلب می‌کنم. استعمالات مختلف اصطلاحاتی، در سنت‌های گوناگون، که معمولاً در انگلیسی به nothingness (و در فارسی معمولاً به «معدومیت» یا «تهیت») ترجمه می‌شود. هنگامی که بدون بررسی کافی مقایسه‌هایی صورت می‌گیرد (بر مبنای وجود اصطلاح «تهیت») مشکلات غیر قابل اجتنابی بروز می‌کنند؛ زیرا می‌توان در همان ابتدا سؤالی را درباره استعمال دقیق این اصطلاح مطرح کرد. آیا این واژه به عنوان توصیفی ذهنی از یک تجربه به کار می‌رود، یا

1. typologies

یک توصیفی عینی مفروض^۱ از یک شیء خارجی، یا یک حالت عینی هستی‌شناختی از وجود؟ این شبیه همان تفاوتی است که در استعمال ذهنی «شادی»، در قضیه «من شادی را تجربه می‌کنم» در مقایسه با ادعای عینی (و [وجود] عین) در قضیه «من خدا را تجربه می‌کنم» وجود دارد و البته مشکل شیء‌انگاری^۲ نیز وارد صورت مسئله می‌شود. این تفکیک پیشاپیش اشاره می‌دارد که استعمال تعبیر «عدم» برای یقین به اینکه این تعبیر به معنایی واحد به کار رفته است، کفایت نمی‌کند. این نحوه استعمال، انسان را به تأمل در باب مدعیات هستی‌شناسانه‌ای که در ورای زبان نهفته‌اند و از لوازم ضروری آن هستند نیز وامی‌دارد. حتی با قبول این فرض که در دو یا چند واژه «عدم» به معنای یک مصداق وجودی عینی استعمال می‌شود، هنوز نمی‌توان اطمینان داشت که واژه فوق به صورت مترادف به کار می‌رود. می‌توان پرسید آیا تجارب مختلف از «عدم» یکسانند؟ یا تجاربی نایکسان از پدیده‌ای واحد، یعنی «عدم» هستند، یا تجاربی ناهمسان از پدیده‌هایی متفاوت به این معنی که آیا واژه «عدم» برای پوشش دادن به واقعیات مختلف وجودی استعمال می‌گردد؟ در این مورد آخر، که به نظر می‌رسد حداقل با بخش مهمی از داده‌های تجارب عرفانی به نحو مناسب‌تری انطباق دارد، تفاوتی که میان تجارب وجود دارد، تفاوت میان آنچه تجربه می‌شود است و نه صرفاً چگونگی تجربه. طرح دوم، یعنی اینکه تعبیر «عدم» برای پوشش «حالات امور»^۳ وجودی مختلف به کار می‌رود مناسب‌تر به نظر می‌رسد؛ زیرا لازمه قول به اینکه مسئله مورد بحث همان چگونگی تجربه واقعیّت مشترک است، داشتن فهرستی به اندازه کافی محدّد از محمولات مورد اتفاق و کاملاً شبیه هم است که شیء تجربه‌شده در هر دو (یا چند)

1. Putative

2. reification

3. State of affairs

مورد مقایسه آنها را داراست. اما این چیزی است که، اگر نه در همه، در بسیاری از موارد تحقیقی مورد غفلت است.

یک مسئله منطقی بنیانی دیگر نیز هست که مربوط به آشفتگی زبانی - هستی‌شناختی مورد بحث در بالاست. به این مسئله قبلاً به صورت گذرا اشاره نمودیم و اکنون باید بحث پیگیرتری کرد. مسئله، مربوط به این ادعا می‌شود که زبان عرفانی با دو ویژگی «بیان‌پذیری» و «متناقض‌نمایی» تعریف می‌شود. این دو [ویژگی] عناصر متعارف تمام توصیفات پدیدارشناسانه تجربه عرفانی هستند و به عنوان دلایلی بر قابل مقایسه بودن این توصیفات تلقی می‌شوند؛ اما آیا این ویژگی‌ها واقعاً چنین موضعی را تأیید می‌کنند؟ آیا این عناصر منطقاً امکان بررسی همسانی احتمالی تجارب عرفانی و مقایسه‌پذیری نافرجام آنها، و مخصوصاً تساوی و تشابه ادعا شده برایشان را می‌دهند؟ آنچه مرا به این سؤال سوق می‌دهد این استدلال است: عملکرد واژه‌های «بیان‌پذیر» و «متناقض‌نما» همانند تعبیری که از زمینه تجربه، یا هرگونه وضعیت وجودی مفروض امور^۱ اطلاعاتی به ما می‌دهند نیست؛ بلکه عملکرد آنها دور کردن تجربه از تیریس تحقیق و مخفی نگه داشتن التزامات هستی‌شناختی افراد است؛ از این رو استفاده از تعبیر «بیان‌پذیر» و «متناقض‌نما» نه تنها داده‌ای برای مقایسه‌پذیری فراهم نمی‌سازند، بلکه امکان منطقی مقایسه تجربه‌ها را نیز یکسره از بین می‌برد. مثال زیر را مورد ملاحظه قرار دهید: (۱) عارف الف ادعا می‌کند تجربه «د» متناقض‌نما و بیان‌ناپذیر است؛ در عین حال (۲) عارف «ب» ادعا می‌کند تجربه «ذ» متناقض‌نما و بیان‌ناپذیر است. تنها نتیجه منطقی‌ای که کسی می‌تواند از این حالت بگیرد این است که هم عارف الف و هم عارف ب مدعی متناقض‌نمایی تجربه‌شان هستند؛ درباره محتوای

1. given ontological "state of affairs"

تجربه‌های «د» و «ذ» این دو عارف، هیچ نمی‌توان گفت؛ زیرا راهی وجود ندارد که به تجارب «د» و «ذ» محتوایی نسبت دهیم به طوری که بتوان چیزی غیر از متناقض‌نمایی آن دو درباره‌شان دانست، به طوری که [این محتوا بتواند] به عنوان مبنایی برای مقایسه منطقی‌شان به کار رود. این گمان که چون این هر دو عارف ادعای متناقض‌نمایی تجاربشان را دارند، در حال توصیف تجاربی مشابه هستند - همان‌طور که جیمز، ها کسلی، استیس، و بسیاری دیگر گمان کردند - مغالطه‌ای از باب أخذ مالیس بعله^۱ است.

به عنوان بخش دیگری از همین بحث طرق کارکرد زبان و منطق در زمینه تجربه عرفانی و گزارش تجربه عرفانی، می‌توان سؤال دیگری را نیز مطرح کرد که واقعاً عارفان هنگامی که بیانات خاص خودشان را ابراز می‌دارند چه مقصودی دارند؟ مثلاً آیا عارفان هنگام مطرح کردن مدعیات خودشان، معنای لفظی کلمات را مراد دارند؟ این سؤال، موضوعاتی اساسی برمی‌انگیزد که نیازمند بررسی و تحلیل هستند. به عنوان مثال، آیا زبان عرفانی در آنجا که برای ادای کوان ذن یا متره هندویی بکار می‌رود توصیفی^۲ است یا دگرگون‌ساز؟^۳ (من بسته به سیاق، به هر دو کارکرد باور دارم). در مورد ویژگی دگرگون‌ساز زبان، اجازه دهید یک اظهار نظر مجمل بر اساس نمونه معروف کوان در مکتب ذن داشته باشم. استاد ذن در اظهار یک کوان سعی نمی‌کند اطلاعاتی از سنخ آموزه‌ها یا جزئیات به شاگرد خویش منتقل سازد - هر چند آنچه توسط استاد تعلیم داده شده، و آنچه شاگرد آموخته است، در یک معنای موسع یافته یا تفسیری واجد چنین محتوایی هستند. بلکه استاد در پی منقلب ساختن آگاهی شاگرد،

1. *non sequitur*

2. *descriptive*

3. *transformative*

به‌ویژه در سیاق مراقبت - یعنی هنگامی که آگاهی به‌طور ویژه‌ای حساس است - به‌گونه‌ای است که گویا مقولات عادی فاهمه را درهم شکسته و از آنها فراتر می‌رود و لذا با اشکال جدیدی از هشیاری مواجه می‌شود که عارف را به ساتوری می‌رسانند و اجازه وقوع آن را می‌دهند. در اینجا زبان یک وظیفه بسیار مهم انجام می‌دهد، اما این وظیفه توصیفی نیست. مراقبت بر کوان «بی‌معنا»، که مشخصه آن «تناقض‌نمایی» و «پوچی» است، مثل «صدای کف‌زدن با یک دست»، ابزاری مراقبتی است که توسط آن، زبان خود را اصلاح می‌کند؛ یعنی خطاهای زبان‌گزاره‌ای و توصیفی را که منجر به تعهدات نادرست هستی‌شناختی برای ذهن می‌شوند، مخصوصاً در زمینه بودایی در چارچوب «خودیت»، واقعیت اشیا و وجود یک «واحد».

سؤال دیگری که با تمرکز بر کارکرد زبان می‌توان پرسید، سؤال از نقش زبانهای مقدس، الفبای مقدس، و اصطلاحات فنی عرفانی در سنتهای بزرگ عرفانی است. درباره کارکرد سحرآمیز، معجزه‌آسا و قدرت هستی‌شناختی کلمات چه می‌توان گفت؟ تمام این موضوعات اساسی، و در واقع مقدماتی، هنگامی که محقق تلاش در رمزگشایی، مقایسه و ارزیابی گزارشات عرفانی دارد نیازمند توجهی دقیق هستند.

مایلم اضافه کنم که مطالعات من بر موضوعات زبانی محوری‌ای که در پژوهشهای عرفانی به میان می‌آیند چنین نتیجه داده‌اند که عارفان جهان هر کار دیگری که با زبان بکنند، چنین نیست که به سادگی آن را نفی نمایند. عرفا، تحت فشار موضوعات عالی مورد توجهشان، به حدود و مرزهای بیرونی آنچه «قابل بیان» است کشیده می‌شوند، هرچند غالباً به کمک منابع شهودات اثباتی و/یا محتوای «معرفتی» تجربه خود و دیگران (شامل حالات آگاهی‌ای که به وسیله اشکال مختلفی از تمرکز عرفانی بدست می‌آیند) و نیز، به عنوان یک قاعده، علاقه شدیدی که برای به اشتراک گزاردن حقایق و تجارب فوق‌العاده خود با دیگران دارند، زبان را برای فهماندن معانی و محتویات

تجربه در راههای جالب توجه و تخیلی متنوعی به کار می‌گیرند. در حقیقت، این موفقیت آنان در برقراری چنین ارتباطی اساسی است که به ما اجازه می‌دهد به طور کلی از سنتهای عرفانی سخن بگوییم، از آنها مطلع باشیم، و در آنها شرکت جوییم.

۶. عرفان و متون مقدس

به عنوان ملاحظه‌ای ضروری و مرتبط با تحلیل‌مان از زبان و انواع عرفانی، توجه خوانندگان را به نیازی که برای مطالعه بسیار دقیق رابطه غنی، عمیق و ثمربخشی که میان عارفان و متون مقدس سنتشان وجود دارد، جلب می‌کنم. بدین معنا که به عنوان مثال، باید دانست فهم آموزه‌های عرفان یهودی و شخصیت‌های قباله‌ای، خارج از کتاب مقدس عبری و شروح ربّی متأخر بر آنها ناممکن است؛ یا اینکه عارفان مسیحی به طور اساسی متأثر از داستان عهد جدید و قرائتهای آن با اشکال بسیارند؛ یا مکتب صوفیه یک صورت عرفانی سرمست و اشباع‌شده از قرآن است؛ یا استادان هندو و آموزه‌هایشان جدا از وادها و بهگودگیتا نامفهوم و بی‌معنا هستند؛ و اینکه حتی در دین بودایی نیز متن مقدس نقش مهمی بر عهده دارد. در اینجا تنها، برای شروع یک گفت‌وگو بسیار پیچیده، اشاره می‌کنم که عارفان در میان سنتها و فرهنگها همواره فرض کرده‌اند که متون مقدس سنتشان منابع معتبر حقیقت نهایی، متعالی و الوهی هستند. بنابراین، جستار عرفانی، به صورت کاملاً لفظی، عبارت است از کشف یا از نو کشف کردن اسراری که در متن مقدس پنهان هستند، احیا و بازفرآوری معانی و حقایق بی‌شماری که در این متون اصیل پنهان هستند.

همچنین باید متذکر شوم که در موضوع مورد بحث، محققان باید توجه دقیقی به مسائلی مانند فصل ممیز تفاسیر متن مقدس در سنتهای گوناگون، سرشت نمادها و تفسیرهای نمادین، موضوع گونه‌شناسی و تشبیه، و همچنین حضور کلیشه‌ها و تفسیرهای متناقض‌نما از متن مقدس مبذول دارند.

نتیجه‌گیری

در طول سه دهه اخیر، دیدگاه‌های من توجه قابل ملاحظه‌ای برانگیخته است، هم در جهت حمایت و هم در جهت نقد. بدون آنکه بخواهیم وارد ارزیابی و قضاوت درباره صحت و سقم استدلال‌هایم شوم، سخن خود را چنین تمام می‌کنم: موضع نهایی اشخاص درباره نحوه قرائت و تفسیر سنت‌های عرفانی هرچه باشد، آثار و مکتوبات بسیار پر حجم سه دهه گذشته در این باره نشان می‌دهند که تمام محققان بر این نقاط اتفاق نظر پیدا کرده‌اند که: (۱) پژوهش‌ها و مطالعات عرفانی انجام شده قبل از آثار من، همان‌طور که من نیز در نگاشته‌ام نشان داده‌ام، از جهات مختلفی وافی به مقصود نبوده‌اند؛ و (۲) مطالعه زمینه‌ای مواد عرفانی که آن را پیشنهاد کردم، یک جزء ضروری مطالعات درباره آثار عرفانی است. و من به خاطر حصول این نتایج، خوشحالم.

در نهایت، و در خاتمه این کلام، باید ابراز تشکری صمیمانه داشته باشم از آقای عطاء انزلی به خاطر آغاز و ادامه کار این ترجمه علاقمندی، دانشوری و تواضع او مایه قدردانی فراوان‌اند.

استیون کتز

بوستون

۵ آگوست ۲۰۰۴

فصل اول:

زبان، معرفت شناسی و عرفان

۱. تمهید

مایلم سخنم را با طرح برخی مبادی متعارف مباحث مربوط به عرفان و تجربه عرفانی آغاز کنم تا در ابتدا از آنها فراغت یابم. این کار به ما اجازه خواهد داد بر دغدغه‌های معرفتی اصلی‌مان متمرکز گردیم. نخستین این مبادی، عملاً موضوعی واحد نیست؛ بلکه مجموعه‌ای از موضوعات مرتبط است که با ماهیت و مصداق حالات عرفانی مورد ادعا سر و کار دارند. آسان‌ترین راه برای شناساندن این موضوعات مورد نظر، اشاره به اصطلاحات «تعبیر»^۱ و «اثبات»^۲ و تمام آنچه از این مفاهیم به ذهن خواننده تیزبین فلسفی خطور می‌کند است. نخست اجازه دهید درباره موضوع «اثبات»، بحث کنیم. اگر مراد از «اثبات»، این نظریه حداکثری باشد که می‌توان به طور عمومی دلایل و براهینی مستقل برای تجربه یا واقعه مورد ادعا اقامه کرد، آنگاه مشکلات مهم و شاید غیر قابل حلی در موضوع «تلاش برای اثبات مدعیات عرفانی» به میان کشیده می‌شوند. در حقیقت چنین به نظر می‌رسد که فراهم آوردن «اثباتی» از این سنخ ناممکن است؛ با این حال در اینجا قصد موجه نمودن این موضع را ندارم. همچنین به عنوان نتیجه ضمنی این دیدگاه، به نظر می‌رسد این استدلال صحیح باشد که هیچ قضیه

1. interpretation

2. verification

«حقیقت‌گویی»^۱ براساس تجربه عرفانی نمی‌توان استنتاج نمود. بنابراین، ظاهراً با اطمینان می‌توان گفت تجربه عرفانی مبنایی برای هیچ‌گونه دفاع نهایی از ماهیت یا حقانیت هیچ موضعی دینی یا فلسفی، و به ویژه هیچ باور الاهیاتی یا جزمی خاص نیست، و منطقاً هم نمی‌تواند باشد. تجربه عرفانی فارغ از میزان ارزشمندی آن، نمی‌تواند در قالب «دلایلی» درآید که ممکن است به عنوان شاهد و مؤیدی برای یک گزاره مفروض دینی تلقی شود. از این رو، در تحلیل نهایی، تجربه عرفانی یا به طور عام‌تر تجربه دینی، ربطی به اثبات درستی یا نادرستی دین به طور کلی، یا یک دین خاص به طور ویژه، ندارد. [۱] علی‌رغم محدودیتهای جدی‌ای که بر ارزش تجارب عرفانی از لحاظ توجیه باورها نهادیم، این سخن بدان معنا نیست که تجارب عرفانی رخ نمی‌دهند، یا آنچه مورد ادعایشان است نمی‌تواند درست باشد؛ مقصودمان صرفاً بیان این نکته است که دلیلی برای قضاوت درباره این مسئله، یعنی نشان دادن درستی تجارب عرفانی، حتی اگر آنها در واقع درست هم باشند نمی‌تواند وجود داشته باشد. علاوه بر توضیح فوق، انکار توجیه‌گری تجارب عرفانی باز هم توضیح بیشتری می‌طلبد که هر چند هیچ برهان فلسفی توان اثبات راستگویی تجربه عرفانی را ندارد، باید شخصی را که به طور پیشین^۲ مدعیات عرفانی را مهمل و بی‌معنی می‌داند جزم اندیش و گستاخ خواند؛ به ویژه با مفروض داشتن اینکه چنین مدعیاتی از سوی انسانهای نابغه و/یا دارای حساسیتهای مذهبی شدید در طول قرون و اعصار و در میان تمام فرهنگها با تنوع گسترده‌ای ابراز شده‌اند. همچنین معقول به نظر نمی‌رسد که این مدعیات متنوع و متعدد را صرفاً به «حالات روانی» که تنها نتیجه حالات درونی شعور انسان هستند، تقلیل داد. دیگر موضوع مرتبط با عنوان بحثمان یعنی «تعبیر» نیز باید به طور گذرا مورد

1. veridical

2. a priori

اشاره قرار گیرد؛ هم به این دلیل که معنای معمولی که از این مفهوم در ارتباط با بحث ما اراده می‌شود مورد علاقه مستقیمان نیست، و هم به دلیل اینکه به نظر من تحقیقاتی که در این زمینه انجام شده است با وجود اینکه سرفصل پژوهشهای ارزشمندی در این حوزه هستند، هنوز از نظر روش‌شناختی و نیز نتایج حاصله از آنها در مراحل ابتدایی قرار دارند. در اینجا وقتی از «تعبیر» سخن می‌گویم، مقصودم اشاره به روایات متعارفی از این موضوع است که می‌کشند آنچه را که عارف درباره تجربه‌اش گفته است، مورد بررسی و تحقیق قرار دهند. البته این کار تعبیری در چندین مرحله متفاوت و به طرق گوناگونی انجام می‌شود. از میان آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: (۱) گزارش اول شخص خود عارف. (۲) «تعبیر» عارف از تجربه خود مدتی پس از آن. (۳) «تعبیر» سوم شخص از همان سنت. (مثلاً مسیحی‌ها از تجربه عرفانی مسیحی). (۴) فرآیند تعبیر توسط سوم شخصهای سایر سنتها (مثلاً بودایی‌ها از مسیحیت). و... به علاوه، تمام این اشکال تعبیری می‌توانند، بسته به مورد، به زیر شاخه‌های زیادی تقسیم شوند یا نشوند. [۲] اگر چه تمام این مراحل در «تعبیر» تجربه عرفانی اهمیت دارند و در بخشهای بعدی همین مقاله فرصتهایی دست خواهد داد تا به جنبه‌های خاصی از آنها نگاه دوباره‌ای اندازیم، اما بخش اعظم آنها نسبت به دغدغه مهم و بسیار مبنایی‌تر «ماقبل تعبیری»^۱ ما نقشی فرعی دارند.

با این حال، موضوع «تعبیر»، جنبه متعارف دیگری از تحلیل حالات عرفانی را پیش می‌آورد که ما را مستقیماً به مرکز توجهات معرفت‌شناختی‌مان رهنمون می‌شود. مقصودم در اینجا طرحی عموماً مقبول از رابطه‌ایست که ادعا می‌شود میان تجربه یک عارف (و نیز گزارش از این تجربه) و تجربه سایر عرفا وجود دارد. این

طرح سه شکل به خود می‌گیرد؛ یکی خام و ابتدایی و آن دوی دیگر به درجات متفاوت، اما غالباً، دارای پیچیدگی و ظرافت بالا. می‌توان نخستین شکل که ابتدایی‌تر است را چنین ارائه کرد: (الف) تمام تجارب عرفانی یکسان هستند، حتی توصیفاتشان نمایانگر تشابهی بنیادین است که فراتر از تنوعات و گوناگونی‌های فرهنگی و دینی است.

شکل دوم را که پیچیده‌تر و پخته‌تر است می‌توان چنین ارائه کرد:

(ب) تمام تجارب عرفانی یکسان‌اند؛ اما گزارش عرفا از تجاربشان از نظر فرهنگی دارای محدودیت است، بنابراین از نمادهای موجود در سنت فرهنگی - دینی خویش برای توصیف تجاربشان بهره می‌برند.

سومین و پیشرفته‌ترین شکل را نیز می‌توان چنین ارائه داد:

(ج) تمام تجارب عرفانی را می‌توان به دسته‌های کوچک‌تری از «انواع» تقسیم کرد که فراتر از محدودیتهای فرهنگی‌اند. از این رو زبانی که عارفان برای توصیف تجاربشان به کار می‌برند از لحاظ فرهنگی محدود می‌شود؛ اما خود تجارب چنین نیستند.

ذکر نکته‌ای در باب هر یک از این سه شکل ضروری است. نظریه اول به طور کلی در مکاتبات اولیه مطالعات عرفانی یافت می‌شود که بخش اعظمش به واسطه فعالیت‌های مربوط به جنبش «تبشیری»^۱ به وجود آمده است که در پی یافتن قدر مشترکی میان انسانهایی بود که تنوع گسترده‌ای در زمینه‌های دینی‌شان داشتند. این گرایش تقریب مذاهبی،^۲ بسیاری از تحقیقات اولیه درباره این موضوع را تحت تأثیر خویش قرار داد؛ در عین حال همین فعالیتها بودند که باعث شدند، بحث درباره تجارب عرفانی به موضوعی عمومی برای مطالعه و تحقیق بدل شود. دیدگاه دومی که منشأ

1. missionary

2. Ecumenical

چنین استدلالی می‌شود، در عین حال که کمتر جنبه تقریب مذاهب دارد، دست کم تا اندازه‌ای به امور تبشیری مسیحیت اولیه گره خورده است؛ مقصودمان این دیدگاه است که تمام ادیان، حتی اگر متفاوت به نظر آیند، در حقیقت X را می‌آموزند-تعریف X بر اساس باورهای جزئی‌ای که تفسیرکننده مفروض می‌تواند بدان معتقد باشد به گونه‌های متفاوتی عرضه می‌شود. به عنوان مثال یک مسیحی X را خدای مسیحیت می‌یابد. [۳] از خلال نتایج این مقاله می‌توان نشان داد که نظریه اول نادرست است، و علی‌رغم ادعای ها کسلی [۴] و بسیاری دیگر، چیزی به نام «حکمت خالده»^۱ نداریم. نظریه دوم، گرچه از اولی پیچیده‌تر است، اما می‌تواند همانند نظریه اول و بنا به همان دلایل جزئی و تقریب ادیانی به وجود آمده باشد؛ زیرا این نظریه نیز آن امور را تأیید و پشتیبانی می‌کند. یک هوادار جنبش تقریب ادیان و نیز یک جزم‌اندیش هنوز می‌توانند بر مبنای نظریه دوم چنین استدلال کنند که در لایه زیرین یا فوق همه تفاوتها، حقیقتی واحد وجود دارد، و این همان چیزی است که او در هر صورت به دنبالش می‌گردد. این گونه از فروکاهش‌گرایی ذاتِ باور^۲، یعنی فروکاستن تمام گزارشات مربوط به X به ذات مفروضی چون y ، غالباً تن به ابطال‌پذیری^۳ یا اجرای هرگونه فرآیند هرمنیوتیکی^۴، روش‌شناختی یا ما بعدالطبیعی نمی‌دهد؛ و این مسأله برای هواداران خوش قلبِ تقریب مذاهب یا آنان که از بُن، جزم‌اندیش‌اند اهمیت اندکی دارد. به عنوان مثال، اگر کسی با اشاره به تفاوت‌های موجود میان گزارش‌های عرفانی، درباره معنای یک گزارش عرفانی خاص یا گزارش عرفانی به طور عام با یک ذات باور اختلاف پیدا کند، به نفهمیدن آن گزارش‌ها متهم خواهد شد؛ و تمام اختلاف نظر

1. *philosophia perennis*

2. essentialist reductionism

3. falsification

4. hermeneutical

به عنوان نتیجه چنین «سوء برداشتی» تلقی می‌شود. البته درباره نظریهٔ دوم چیزهای بیشتری برای گفتن وجود دارد؛ زیرا این نظریه حداقل به یک دلیل خوب به شهرت رسیده است که آن هم بررسی داده‌های عرفانی مربوطه با بی‌طرفی بیشتر، هرچند نه بی‌طرفی کامل، می‌باشد. برای دانشجویان جدی دانشگاهی در این موضوع، که هم به دینی خاص و هم به [بینش تحقیقی] دانشگاه^۱ تعهد داشتند، ناگزیر آشکار گشت که تمام تجارب عرفانی به گونه‌ای گزارش نشده‌اند که به راحتی بتوان آنها را موید این نظر دانست که همه گزارشاتی از تجربهٔ عرفانی واحدی هستند. علی‌رغم این نکتهٔ آخر که باعث ارزشمندی نظریهٔ دوم است، به علت عدم کفایتش در مواجهه با تمام شواهد مربوطه باید مردود اعلام گردد. [۵]

نظریهٔ سوم باز هم پیشرفته‌تر و پیچیده‌تر است؛ چه آنکه قائل به تفاوت در محتوا، و نیز شکل تجارب عرفانی است. بهترین تحقیقات جدید در عرفان که این نظریه را می‌پذیرند کار کسانی چون آر. سی. زنر، [۶] دابلیو. تی. استیس، [۷] و نینین اسمارت^۲ [۸] است. افتخار بازشناسی و توجه به مشکلات عمده‌ای که در تلاش برای دسته‌بندی یکسان تجارب متنوع عرفانی به میان می‌آید در کارنامهٔ این محققان ثبت شده است. اما حتی مواضع زنر، [۹] استیس، [۱۰] و اسمارت [۱۱] نیز قانع‌کننده نیست؛ زیرا تلاش دارند روایتهای پدیدار شناختی بین فرهنگی متنوعی فراهم آورند که هم از نظر پدیدارشناختی و هم از نظر فلسفی مشکوکند. موضع ایجابی‌ای که بعداً در این مقاله مدلل خواهد شد تا حد زیادی به این تقسیم‌بندی بین فرهنگی پدیدارشناختی مربوط است؛ زیرا تلاش خواهد کرد مبرهن سازد که حتی این روایتهای تطبیقی ظریف و پیچیده، بسیار نزدیک به نظریهٔ دوم باقی مانده‌اند؛ نظریه‌ای که همان‌گونه که گذشت،

1. academy

2. Ninian Smart

غیرقابل قبول بودنش - علی‌رغم پیشرفت قابل ملاحظه‌اش نسبت به نظریهٔ اول - نشان داده خواهد شد. به عنوان تمهید و یک نتیجه‌گیری عجالتی بیان این نکته در اینجا کفایت می‌کند که به عنوان مثال، گونه‌شناسی‌های^۱ استیس و زنر به شدت تقلیلی^۲ و غیر قابل انعطاف‌اند؛ به طوری که اشکال گوناگون و به غایت متفاوتِ تجارب عرفانی را به اجبار در دسته‌های نامناسب تعبیری قرار می‌دهند. و این کار باعث نادیده گرفتن تفاوت‌های مهمی می‌شود که میان داده‌های مورد بررسی وجود دارند. با توجه به این معنا، حتی می‌توان تمام این مقاله را «درخواستی برای به رسمیت شناختن تفاوت‌ها» خواند.

۲. تجربه و تعبیر

مسألهٔ مورد علاقهٔ ما [در این مقاله]، تنها به صورتی تبعی و فرعی به مسألهٔ کفایت شکل‌دادن یک گونه‌شناسی برای تحقیق دربارهٔ تجربهٔ عرفانی مربوط می‌شود. به همین دلیل، علی‌رغم آنکه این رویکرد گونه‌شناسانه تقریباً در تمام تحقیقات مهم دربارهٔ عرفان، از اثر کلاسیک ویلیام جیمز یعنی انواع تجربهٔ دینی گرفته تا آثار آندرهیل، اینگ،^۳ جونز،^۴ اتو،^۵ زنر و استیس، جایگاه مرکزی را اشغال نموده است، برای ما یک دغدغهٔ درجه دوم^۶ استقرانی و مربوط به روش کار است. درجهٔ دوم در مقابل تحقیق بسیار اساسی‌تر در این باره که «چرا تجارب متفاوتِ عرفانی چنان تجاربی هستند.» [۱۲] برای به دست آوردن مفهوم واضح‌تری از آنچه در این مقاله هنگام سخن گفتن از این

1. typology

2. reductive

3. Inge

4. Jones

5. Otto

6. second - order

مسئله که «چرا تجارب عرفانی، تجارب عرفانی هستند» تعقیب می‌کنم، اجازه دهید فرض معرفت‌شناختی ساده‌ای را که فکر مرا به خود مشغول داشته و وادار به انجام تحقیق حاضرم نموده است، بیان کنم: هیچ تجربه خالصی (یعنی بی‌واسطه‌ای) وجود ندارد. نه تجارب عرفانی و نه انواع عادی‌تر تجربه، هیچ دلالتی بر بی‌واسطه بودنشان ندارند و دلیلی بر این امر به دست نمی‌دهند. بدین معنا که تجارب از راههای بسیار پیچیده معرفتی پردازش شده، سازمان یافته و برای ما حاصل می‌شوند. به نظر می‌رسد ایده تجربه خالص، اگر دارای تناقض درونی نباشند، در بهترین حالت، ایده‌ای پوچ است. این واقعیت معرفتی به نظر من، به خاطر سنخ وجودی ما انسانها، حتی در مورد تجربه آن موضوعات عالی و نهایی که مقصود عرفا هستند مثل خدا، وجود،^۱ نیرواته،^۲ و... نیز درست است. جنبه «باواسطه‌گی» تمام تجاربمان، به نظر جنبه‌ای گریزناپذیر برای هر تحقیق معرفت‌شناختی، از جمله تحقیق درباره عرفان است، که صرف نظر از اینکه تحقیقمان درباره تجربه، از جمله تجربه عرفانی، تا کجا پیش رود باید به معنای واقعی کلمه مورد اعتنا واقع گردد. با این همه، این جنبه مورد اشاره چیزی است که توسط تمام محققان مهم تجربه عرفانی که آنها را می‌شناسم مورد غفلت واقع شده یا کم اهمیت شمرده شده است. [۱۳] ارزیابی شایسته این واقعیت ما را به بازشناختن این موضوع رهنمون می‌شود که فهم عرفان، فقط مسئله مطالعه گزارشهای عرفا بعد از وقوع تجربه نیست، بلکه [مستلزم] اهمیت دادن به این واقعیت است که خود تجربه، همانند صورتی که در آن گزارش می‌شود، توسط آن مفاهیمی شکل می‌گیرد که عارف با خود به تجربه‌اش می‌آورد و [آن مفاهیم بدین وسیله] تجربه‌اش را شکل می‌دهند. تفصیل

1. Being

2. Nirvāṇa

موضوع بحث به طور صریح اینکه، مثلاً چنین نیست که یک عارف هندو تجربه‌ای از X دارد که آن را پس از تجربه به زبان و نمادهای هندویی آشنا برای خود توصیف می‌کند، بلکه او یک تجربه هندویی دارد؛ یعنی تجربه او یک تجربه بی‌واسطه از X نیست، بلکه خود، دست‌کم تا حدی، تجربه هندویی از پیش شکل‌یافته و مورد انتظار از برهمن^۱ است. همچنین، عارف مسیحی یک حقیقت نامشخص را تجربه نمی‌کند که بعد از تجربه به سهولت نام آن را «خدا» بگذارد؛ بلکه او نیز، دست‌کم تا حدی، یک تجربه از پیش شکل‌یافته مسیحی از خدا یا مسیح یا امثال آن دارد. به علاوه، همان‌گونه که می‌توان انتظار داشت، از نظر من، بر اساس شواهدی که وجود دارد، تجربه هندویی از برهمن با تجربه مسیحی از خدا یکی نیستند. در ادامه مقاله این ادعا را اثبات خواهم نمود. اهمیت این ملاحظات در این است که صورتهایی از آگاهی که عارف با خود به تجربه می‌آورد، ضابطه‌های ساختاریافته و محدودکننده‌ای بر آنچه تجربه می‌تواند باشد، یعنی آنچه تجربه خواهد شد، اعمال می‌کنند و پیشاپیش آنچه را که در یک زمینه مفروض و متعین «تجربه‌ناکردنی است» از صحنه خارج می‌کنند. بنابراین، برای مثال، نوع آگاهی ماقبل‌عرفانی عارف مسیحی، آگاهی عرفانیش را به گونه‌ای شکل می‌دهد که واقعیت عرفانی را در چارچوب مسیح، تثلیث یا یک خدای انسان‌وار و... تجربه می‌کند و نه در قالب آموزه بودایی نیرواته [۱۴] که فائسان‌وار و نه همه چیز^۲ است. همچنین باید به این نکته توجه نمود که حتی کثرتی که در تجارب سنتهای عرفانی هندویی، مسیحی، اسلامی، یهودی و بودایی می‌یابیم باید به واحدهای کوچک‌تری تقسیم شود. بنابراین، برای نمونه، می‌توان در سنت هندویی [۱۵] گرایشهای یگانه‌انگارانه^۳ و

1. Brahman

2. non - everything

3. monistic

وحدت وجودی^۱ و خدا باورانه^۲ یافت و در همین حال مسیحیت نیز هم گونه تجارب استغرافی^۳ و هم گونه غیر استغرافی^۴ را در خود دارد. همچنین باید توجه دقیقی به تغییرات اجزای اصلی ایدئولوژیک و بسط تاریخی‌ای که در درون یک سنت خاص رخ می‌دهد، و نیز چگونگی تأثیر این تغییرات بر تجارب عرفانی مربوط به همان سنت مبذول داشت. مثلاً تجارب عرفانی استغرافی را نمی‌توان در طبقات اولیه عرفان مسیحی یافت. به همین ترتیب، تجربه عرفانی یهودی مربوط به دوره تلمودی^۵ که با نام عرفان «مرکبه»^۶ شناخته می‌شود و بر مبنای شهود از آیه^۷ حزقیل^۸ نبی پایه نهاده شده است، با عرفان زهری^۹ (مربوط به اواخر قرن سیزدهم) و عرفان لوریایی^{۱۰} (مربوط به قرن شانزدهم) قرون وسطایی که به طور کامل‌تری آکنده از عناصر گنوسی^{۱۱} هستند، متفاوت است. در اینجا تکرار می‌کنم که بقیه مقاله تلاشی برای فراهم آوردن شواهدی

1. pantheistic

2. theistic

3. absorptive

4. non - absorptive

5. Talmudic

6. merkabah

7. chariot vision

8. Ezekiel

9. Zoharic منسوب به زهر، به معنای لفظی درخشش و نور. زهر اصلی‌ترین متن سنت عرفانی قباله است که به صورت تفسیر تمثیلی بر اسفار پنج‌گانه تورات نگاشته شده که نویسنده آن ابراهیم بن شمعون دلتون (۱۲۵۰ - ۱۳۹۵ م.) است. (تمام پاورقی‌ها از مترجم است)

10. Lurianic. روایت مهم متأخر و نوین قباله؛ منسوب به اسحاق لوریا اهل صفد (۱۵۲۲ - ۱۵۷۰ م.)، که حلقه عرفانیش در این شهر با همین نام شناخته شد. شهر صفد در شمال فلسطین اشغالی از جمله مکانهای مهم و مقدس در عرفان یهودی است که بسیاری از حلقه‌های عرفانی در آنجا پدید آمده یا رونق داشتند.

11. gnostic

جامع، برای اثبات این امر است که فرآیند تمایز یافتن تجارب عرفانی به نمادها و الگوهای مقبول جوامع دینی، خود امری تجربی است و تنها در فرآیند پس از تجربه گزارش و تعبیر خود تجربه رخ نمی‌دهد؛ این فرآیند قبل از تجربه، در حین آن، و بعد از آن در کار است.

اهمیت این موضوع، و نیز ناکامی در باز شناختن این اهمیت را می‌توان با نگاهی به بحثهای بسیار تأثیرگذار دابلیو. تی. استیس [۱۶] در عرفان و فلسفه دانست. استیس بحث خود را با فصل آغازین کتاب که «پیش‌فرضهای تحقیق» نام گرفته است شروع می‌کند که در بخشی از آن به تمایز آشنا میان تجربه و تعبیر پرداخته و استدلال می‌کند که این تمایز، تمایزی است که باید برایش اهمیت قائل شد؛ هر چند معتقد است که عموماً، حتی توسط بهترین محققان موضوع، بدان اهمیت داده نشده است. در جریان این بحث، او نخست، مثال زیر را ارائه می‌دهد که به نظر بسیار امیدوارکننده می‌رسد:

احتمالاً جدا کردن تجربه «محض»... ناممکن است. اما، با آنکه هرگز نمی‌توانیم تجربه حسی‌ای به کلی فارغ از هرگونه تعبیر داشته باشیم، شکی نداریم که احساس چیز دیگری است و تعبیر مفهومی آن، دیگر. به عبارت دیگر، این دو با آنکه کاملاً جدا از هم نیستند، ولی از هم متمایزند. لطیفه بی‌شک مجعول، ولی مشهوری هست که می‌گویند: آمریکایی‌ای در لندن، گذارش به موزه مادام توسو^۱ افتاده و به تصوّر آنکه مجسمه مومی نگهبانی که در مدخل موزه ایستاده، آدم واقعی است، خواسته بود با او دست بدهد. اگر چنین واقعه‌ای واقعاً اتفاق افتاده باشد به این جهت بوده که سیاحت‌گر آمریکایی تجربه حسی‌ای داشته که ابتدا آن را غلط تعبیر کرده و نگهبان را انسان واقعی پنداشته و سپس تعبیر خود را تصحیح کرده و مجسمه مومی را تشخیص داده است. اگر عبارتی که هم اکنون گفتیم درست و مفهوم باشد،

1. Madame Tussaud

معنایش این است که تعبیر با تجربه حسی فرق دارد؛ چرا که در غیر این صورت، نمی‌توان از یک تجربه واحد دو تعبیر کرد. [۱۷]

در اینجا استیسی یک ملاحظه صحیح دیگر در رابطه با واقعه موزه مادام توسو می‌افزاید:

این دو تعبیر پیاپی بوده‌اند، اگر چه شاید درست باشد که در هیچ برهه‌ای از زمان، تجربه حسی، فارغ از تعبیر نبوده است و اصولاً چنین تجربه محض و مجردی از نظر روانی ناممکن است. تردیدی نیست، «چیزی» که در مدخل موزه دیده شده، به صورت شیء مادی‌ای شناخته شده است؛ چرا که نوعی رنگ داشته و به شکل و شمایل کلی آدمی بوده است. و بدین ترتیب چون به آن «احساس»، مفاهیمی چند نسبت داده شده، از آغاز، درجه‌ای از «تعبیر» در کار بوده است. حتی اگر مسلم باشد که هرگز به تجربه‌ای به کلی تعبیر نشده نخواهیم رسید، با اطمینان خاطر می‌توان گفت که تمایز معقولی میان تجربه و تعبیر هست. [۱۸]

با وجود آغاز بسیار امیدوارکننده این بررسی، در واقع، در خود استدلالی که استیسی از آن [نتیجه فوق‌الذکر را] به دست می‌آورد واضح است که در درک درست اهمیت این دغدغه در باب امکان‌ناپذیری تجربه «محض» و لوازم آن ناکام مانده است؛ زیرا استیسی اصلاً به هیچ روی مسائل معرفتی اولیه‌ای را که شناخت اصولی^۱ موضوع نیازمند آن است، دنبال نکرده و به جای آن این بحث را به بحثی درباره تعبیر پس-از-تجربه که بر تجربه بار می‌شود تبدیل می‌کند. او بلافاصله به این مسئله عطف توجه می‌کند که «مشکل می‌توان قضاوت نمود کدام بخش از گزارش توصیفی عارف از تجربه‌اش باید

1. Original

واقعاً «تجربه شده» انگاشته شود و کدام بخش به عنوان تعبیرش تلقی شود». سپس با ذهنی بسیط و بر مبنای بحث درباره گزارشهای پس از تجربه عرفا، به این موضوع که آیا همه تجارب عرفانی یکسان هستند یا نه می‌پردازد:

مسئله اول - یعنی بررسی اینکه حالات عرفانی طبق حکایت عارفان مسیحی، مسلمان، یهودی، هندو، بودایی و همچنین عارفانی که طرفدار معتقدات مذهب خاصی نیستند، چقدر مشابه یا متفاوت است - بسیار دشوار است. تا آنجا که بتوانیم در این مسئله کند و کاو خواهیم کرد، ولی نمی‌توانیم امیدوار باشیم که به پاسخ درست آن دست یافته یا نزدیک شویم؛ مگر اینکه بتوانیم مرز تمایز بین تجربه و تعبیر را مشخص کنیم و با موضوع خود انطباق دهیم. دلیلش را با مثال بهتر می‌توان دریافت.

عارف مسیحی همواره می‌گوید که تجربه یا حال او «اتحاد^۱ با خداوند» است. عارف هندو می‌گوید تجربه یا حالش عبارت است از یکی شدن نفس جزئی یا فردی او با برهمن یا نفس کلی و جهانی. مسیحی می‌گوید که حال او، مؤید خداپرستی است و به معنای اتحاد بالفعل با خدا نیست. به نظر او «اتحاد»، یکی شدن با خدا نیست، بلکه ارتباط دیگری نظری تشبیه^۲ است. هندو قائل به یکسانی^۳ است و معتقد است که حالی که پیدا می‌کند همان چیزی است که عرفان پزوهان پان‌ته‌ایسم^۴ (همه خدایی) می‌نامند - اگر چه هندوها معمولاً این اصطلاح غربی را به کار نمی‌بردند. عارف بودایی - لا اقل در چند نحله از آیین بودا - از خدا یا برهمن یا نفس کلی سخنی به میان نمی‌آورد و تجربه‌اش را به نحوی تعبیر می‌کند که به هیچ

1. union

2. resemblance

3. identity

4. pantheism

وجه ربطی به مفهوم وجود متعال^۱ پیدا نمی‌کند. ملاحظه می‌کنید که این معتقدات با آنکه همه به یکسان مبتنی بر تجارب و احوال عرفانی‌اند، این همه، تفاوت‌های فاحش دارند. [۱۹]

ناکامی استیسیس برای درک میزان اهمیت در هم تنیدگی سرشت «تجربه» با زمینه‌های زبانی، اجتماعی، تاریخی و مفهومی، و محدودیتهای جدی تمرکز بر یک درک خام از تمایز میان تجربه و تعبیر، آنگاه آشکار می‌شود که به سراغ آنچه موضع زیر در کتاب عرفان، دینی و غیردینی^۲ می‌پندارد می‌رود. زنر می‌گوید: گزارشهای عرفانی اصیل پرده از وجود تجارب متفاوت برمی‌دارند، نه اینکه نشانگر وجود تجربه‌ای واحد و گزارشهای متفاوت از آن باشند؛ یعنی مسأله فقط باز شناختن تمایز میان تجربه و تعبیر و سپس مقایسه ساده تعابیر جایگزین از آن تجربه یکسان فرض شده نیست. استیسیس می‌کوشد به نظریه زیر با این بیان پاسخ دهد:

پروفسور زینر که پیرو آیین کاتولیک رومی^۳ است، مصرّ است که تجربه‌های آنان [عارفای مسیحی و هندو] بایست متفاوت بوده باشد؛ چرا که اکهارت^۴ و رویسبروک^۵ روایتشان را بر الهیات تثلیثی ارتدوکس که از کلیسا فرا گرفته‌اند نهاده‌اند. درحالی‌که هندوها دریافت و برداشت «همه خدایی» داشته‌اند - و باید دانست که همه خدایی از نظر متألّهان کاتولیک «بدعت» بزرگی شمرده می‌شود. ولی نکته در اینجا است که استنباط پروفسور زینر صرفاً از این حقیقت ناشی نمی‌شود که معتقداتی که مسیحیان تجارب

1. Supreme Being

2. *Mysticism: Sacred and Profane*

3. Roman Catholic

4. Ekhart

۵. Ruysbroeck یان فان رویسبروک (۱۳۸۱ - ۱۲۹۳ م.) عارف کاتولیک هلندی.

عرفانی خود را بر آن می‌تند با معتقداتی که مبنای تجارب هندوان است، فرق دارد. حال آنکه تفاوت معتقدات، به واقع تنها دلیلی است که او برای اثبات نظر خود ارائه می‌کند. درک اصیل تمایز بین تجربه و تعبیر، و به ویژه شناخت مشکلاتی که در بکار بستن عملی این تمایز پیش می‌آید، می‌تواند باعث مواجهه با دو فرضیه^۱ ممکن و بررسی آن به طور دقیق‌تر، منصفانه‌تر و بی‌طرفانه‌تر شود. [۲۰]

این نکته، بسیار آموزنده است که استیس تلاش می‌کند ادعای زنر را بر اساس تمایز نهادن میان تجربه و تعبیر رد کند، بدون آنکه اصلاً نیاز به این پرسش مبنایی را درک کند که: عارف مسیحی چه چیزی با خود به تجربه می‌آورد و این چگونه بر تجربه‌اش تأثیر می‌نهد؟ و عارف هندو چه چیزی با خود به تجربه‌اش می‌آورد و این چگونه بر تجربه‌اش تأثیر می‌گذارد؟ کانون توجهات استیس، رابطه میان تجربه عارفان و «باورهای است که عارف بر مبنای تجاربشان بنا نهاده‌اند.» در اینجا ارتباط همواره یک طرفه است: از «تجربه» به «باورها». این [واقعیت] که این رابطه، متقارن و دو طرفه است باز شناخته نمی‌شود: باورها تجربه را شکل می‌دهند، همان‌طور که تجربه باورها را شکل می‌دهد. عجالتاً، اگر بخواهیم برای این ارتباط مثالی بیاوریم که بحث برانگیز نباشد، نقاشی‌های مونه^۲ از نتردام^۳ را تصور کنید. نتردامی که مونه «می‌شناخت» یک کلیسای اسقفی^۴ مربوط به دوره گوتیک^۵ بود. و [لذا] وی آنجا را همچون یک کلیسای اسقفی به سبک گوتیک «دید»؛ همان‌گونه که نقاشی‌های او که نتردام را با طاقهای

1. hypothesis

۲. Monet, Claude Oscar (1840-1926) نقاش امپرسیونیست شهیر فرانسوی.

3. Notre dome

4. cathedral

5. Gothic

ورودی^۱ گوتیک نشان می‌دهد، بر این امر شاهدند. با وجود این، بررسی دقیق، آشکار می‌سازد که آن بخش از طاقهای ورودی نتردام که مونه آنها را به سبک گوتیک نقاشی کرده بود، در واقع به سبک رومی^۲ بودند. [۲۱] همان‌طور که کلریج^۳ متذکر می‌شود: «ذهن، نیمی ادراک می‌کند و نیمی خلق می‌کند». تأملی [در این مثال] ما را متذکر می‌سازد که به همین ترتیب در آنچه بازدیدکننده آمریکایی موزه مادام توسو به تجربه‌اش آورده است، مسائل پیچیده‌ای به میان می‌آید که استیس از درک نیازی که به بررسی آنها هست فرومانده است. برای آنکه به گونه‌ای اقناع‌کننده به بررسی شواهد غنی ارائه شده توسط عرفا پردازیم، حصر توجه به گزارشهای پس-از-تجربه و به کارگیری تمایز خام-و عموماً پذیرفته‌شده توسط اکثر محققان-میان «تجربه خالص» مورد ادعا و تعبیر آن کفایت نمی‌کند.

همان‌گونه که استیس در تحقیقش زنر-دیگر محقق پیش روی جدید در موضوع [حاضر]-را مورد اشاره قرار داد، اجازه دهید ما نیز نگاه کوتاهی به روایت او [از مسئله] داشته باشیم. زنر، کاملاً متمایز از استیس، به واسطه تجارب شخصی عرفانی [۲۲] و نیز به عنوان برجسته‌ترین شرق‌شناس و صاحب کرسی اسپالدینگ^۴ در زمینه ادیان شرقی در دانشگاه آکسفورد از سال ۱۹۵۳ تا ۱۹۶۷، آگاه است که به راحتی نمی‌توان تمام تجارب عرفانی را در یک دسته اساساً نامتفاوت نهاد. [۲۳] در واقع، او در سلسله سخنرانی‌هایش در گیفُرد،^۵ با توجه بخصوص به سنت هندویی، اما برای گرفتن

1. archway.

2. Romanesque

۳. Coleridge, Samuel Taylor, (1772-1834) شاعر، منتقد و فیلسوف انگلیسی.

۴. Spalding Chair بالاترین کرسی استادی در زمینه ادیان شرقی که ان.ا.ج. اسپالدینگ به سال ۱۹۴۹ م. آنرا در آکسفورد پایه‌گذاری کرد و دکتر راداکریشنان اولین محقق بود که براین کرسی تکیه زد.

5. Gifford Lectures

نتیجه‌ای عمومی‌تر، چنین می‌نویسد که آیین هندو «این فرضیه ساده را که دین عارف هرچه باشد، عرفان اساساً واحد و یکسان است رد می‌کند.» [۲۴] علاوه بر این، زنر در ادامه به درستی اشاره می‌کند که تلقی عرفان به عنوان «پدیداری ثابت و راسخ، ناشی از اشتیاق فراگیر روح انسانی به ارتباطی انسان وار با خدا»، هر چند در مورد عرفان غربی درست است، و لذا می‌توان آن را به عنوان توصیفی از عرفان غربی پذیرفت، اما هنگامی که آن را درباره «عرفانی که با آن در اپانیساده‌ها آشنا می‌شویم» به کار می‌بریم، توصیفی عاری از دقت است؛ چه برسد به تجربه نیرواته، آن طور که در متون اولیه بودایی توصیف می‌شود. [۲۶] اما با وجود بصیرت زنر به لزوم اذعان به تنوع و تمایز شواهد عرفانی، نقاط ضعف عدیده‌ای در موضع وی وجود دارند که مانع از تشریک مساعی تحقیقاتش در موضوع مورد انتظار می‌شود.

این نقاط ضعف سه گونه‌اند: اولاً انتقادی صحیح به زنر وارد است که شواهدش منحصرأ از نوع پس-از-تجربه تشکیل یافته است که از یک طرف با دقت کافی، آن گونه که بتواند استیس را راضی کند، به تمایز میان تجربه و تعبیر، توجه مبذول نمی‌دارند، و از سوی دیگر شرایط زمینه‌ای منطقی و اجتماعی تجربه عرفانی را -مسأله حساسی که دغدغه ماست و استیس بدان توجه ندارد- به طور کافی بررسی نمی‌کند؛ شرایط و زمینه‌هایی که پذیرفتن تمایز ساده‌انگارانه استیس را موجه می‌کنند. ثانیاً، تعصبات شدید کاتولیکی خود زنر رنگ خاصی به تمام تحقیقات وی بخشیده است و باعث شده بیشتر نوشته‌هایش به عنوان دفاعیه‌ای خاص، به نفع مسیحیت کاتولیک، یا حداقل به نفع توحید^۱ غربی، در مقابل یگانه‌انگاری شرقی درآید. برای مثال، او در کتاب عرفان هندو و مسلمان^۲ به طور نسنجیده‌ای (اگر نگوییم جزم‌اندیشانه) می‌نویسد: «نجم‌الدین

1. monotheism

2. *Hindu and Muslim Mysticism*

رازی که از راست‌کیشی^۱ اسلامی دفاع می‌کند و ابن طفیل که جانبدار عقل است، هر دو ادعای یگانه‌انگار مبنی بر خدا بودن را به عنوان ادعایی که به وضوح «استکباری با اساس نادرست» است، مورد اشاره قرار می‌دهند.» [۲۷] در همین حال، او در کتاب عرفان دینی و غیردینی تلاش دارد انواع متفاوت عرفان، مخصوصاً تفاوت میان آنچه را که او عرفان یگانه‌انگارانه و عرفان خدا باورانه می‌نامد به فهم مسیحی خویش از هبوط آدم مربوط سازد. [۲۸]

در نهایت، [باید گفت] پدیدارشناسی زنر کافی نیست. [البته] پدیدارشناسی او بسیار پخته‌تر از استیس و تقریباً تمام محققان قبل از اوست و باید به دستاوردهای واقعی آن اذعان نمود؛ اما با این حال، دیدگاه زنر به عنوان آخرین کلام درباره مسئله، یا حتی بیانی متوسط مناسب و بسنده نیست؛ زیرا در جستجوی یافتن معانی کامل و متفاوت، که منتهی به بازشناختن تفاوت متناسب با آنها در سرشت تجربه عرفانی - مخصوصاً از نظر بسترهای تجربه، شرایط آن، و ارتباطش با زبان، باورها و نظام فرهنگی - می‌شود ناگهان باز می‌ایستد. بنابراین همان‌گونه که گفتیم، تمایز گونه‌شناختی^۲ سه گانه زنر در مواجهه با تجارب عرفانی بین فرهنگی - [یعنی تجارب] خدا باورانه، یگانه‌انگارانه و طبیعی^۳ - نسبت به بیشتر مواجهاات جایگزین، پیشرفته از کار در می‌آید، اگر چه بسیار ساده‌باورانه و تقلیلی است. به عنوان مثال، بخش اعظم عرفان یهودی و مسیحی به معنای وسیع کلمه «خدا باور» اند، با این حال تجربه عرفانی یهودی اساساً با آنچه در حلقه‌های عرفانی مسیحی دیده می‌شود، متفاوت است. به همین ترتیب «خدا باوری» به‌گونه‌دگیتا^۴ یا رمانوچه^۵ تفاوت قابل ملاحظه‌ای با

1. orthodoxy

2. typology

3. Naturalistic ("panenhenic" in Zaehner's vocabulary)

4. Bhagavad Gita

5. Ramanuja

خدا باوری ترزای آویلائی، اسحاق لوریا،^۱ یا حلاج دارد و در آن سو، یگانه‌انگاری شَنکره^۲ همان یگانه‌انگاری اسپینوزا یا اکهارت نیست. همچنین، به عنوان نمونه، اگر چه زَنر از نظر پدیدارشناختی، سنت بودایی را به عنوان سنتی یگانه‌انگار دسته‌بندی کرده است، [اما] در واقع این گونه طبقه‌بندی نادرست است. [۲۹] زَنر صرفاً با سوء استفاده از متون و انتساب آموزه‌هایی به آیین بودایی که مورد قبول این آیین نیست تعریفی یگانه‌انگارانه از آن به دست می‌آورد. آنچه در این راستا به نحوی خاص جلب توجه می‌کند، اسناد آموزه «آتمن»^۳ یعنی نفیس جوهری^۴ به بوداست. به رغم چنین اسنادی، به نظر می‌رسد طرد و نفی آموزه آتمن، که نقشی محوری در سنت هندویی دارد، به عنوان یکی از محورهای (اگر نگوییم تنها محور) موضع انقلابی بودا قرار می‌گیرد. بنابراین «یگانه‌انگاری» مفروض بودایی که وجود یک خود یا نفیس واقعی را نفی می‌کند، به سختی می‌تواند با تجربه یگانه‌انگارانه آدویتن^۵ که مدعی وجود یک نفیس کلی،^۶ برهن، است که اصل تمام وجود بوده و هر فرد جزئی در آن شرکت داشته و فلاح نهایی خود را در آن می‌یابد، یکسان انگاشته شود؛ مگر آنکه حقایق را نادیده انگاشته و شواهد را تحریف نماییم. تحقیقات معروف زَنر از آن جهت راه خطا می‌روند که منابع روش‌شناختی، هرمنیوتیکی، و به ویژه معرفت‌شناختی او ضعیف هستند. در حقیقت تحقیقات وی این احساس نیاز مبرم را تشدید می‌کنند که چنان بررسی‌هایی باید با

1. *Isaac Luria*

۲. *Shankara* (۷۸۸ - ۸۲۰ م.) عارف بزرگ و فیلسوف هندی که بنیانگذار مکتب آدویته‌ودانتیه (از مکاتب مذهب هندویی) بود.

3. *ātman*

4. *substantial self*

5. *Advaitan.*

6. *universal self*

روش‌هایی پیگیری شوند که از نظر شرایط مفهومی پیچیده‌تر و پخته‌ترند. این ناکامی در بررسی قیودات تجربه به طور عام و قیودات خاص تجربه دینی - عرفانی به طور خاص، و همچنین ناکامی در مورد توجه قرارداد این قیودات در تحقیقات دیگران در باب تجربه عرفانی، نقضی است که مسیر کل بحث‌های محققان را به گونه‌ای منحرف ساخته که موجب مخدوش گشتن تمام نتایج و آرایشان گردیده است. بنابراین اجازه دهید به این موضوع بازگردیم. در ابتدا این سخن حکمت‌آمیز را یادآور می‌شوم که «فرزند انسان در حکم پدر اوست.» این واقعیت در مورد یک پژوهش معرفتی نیز صادق است. هم به لحاظ جنبه منطقی - مفهومی آن و هم جنبه اجتماعی - فرهنگی. اگر چه، البته جنبه منطقی - مفهومی، ایده‌ها و شرایطی را به میان می‌آورد که باید کاملاً از نوع رویکرد حاضر تمایز یابند. اجازه دهید به عنوان اولین موضوع، اهمیت روش‌شناختی این تعبیر را آن گونه که در مورد یک عارف یهودی پیاده می‌شود مورد بررسی قرار دهیم.

عارف یهودی از کودکی در فضای اجتماعی - فرهنگی چنین آموخته و به انحاء طرقی قابل تصور، به این صورت شرطی شده است:

۱. واقعیتی فراتر از این جهان مادی وجود دارند.

۲. این واقعیت «فراتر» از جهان مادی، واقعیتی غایی^۱ و خدایی انسان‌وار^۲ است.

۳. این «خدا»، انسان و جهان را آفریده است.

۴. انسانها دارای نفوسی^۳ روحانی‌اند که با خدا ارتباط برقرار می‌کند.

۵. خداوند با انسان میثاق‌هایی^۴ می‌بندد.

1. ultimate Reality

2. personal God

3. soul

4. covenant

۶. حتی در این میثاقها نیز خداوند متمایز [از انسان] می‌ماند.
۷. وجود خداوند و وجود انسان از نظر هستی‌شناختی متمایزند.
۸. خداوند میثاق خاصی با ابراهیم و وارث او اسرائیل بسته است.
۹. این میثاقها در افعال ختنه و اعطای تورات تجلی یافته‌اند.
۱۰. تورات و فرامین آن (میضوت^۱) کامل‌ترین جلوه اراده^۲ الهی و کامل‌ترین وسیله ارتباط میان انسان و خداوند هستند.

علاوه بر این، عارف یهودی چنین آموخته است که تمام این موارد را در «الاهیات عرفانی» خاصی که با اصطلاح عام «قَبَالَه»^۳ شناخته می‌شود، جا دهد. مطابق این الاهیات، آنچه مشهود و محسوس است غیر حقیقی و آنچه به حس در نمی‌آید حقیقی است. می‌توان این فهرست بالنسبه کوتاه را بسیار طولانی‌تر نمود. تمام این باورهای اجتماعی-فرهنگی و توابع عملیشان به ویژه اعمال متعدد میضوت به وضوح در دیدگاه عارف یهودی نسبت به جهان، نسبت به خدایی که جهان را آفریده و نحوه تقرب به او، و نسبت به آنچه که نهایتاً هنگام نیل به قربش باید انتظار داشته باشد، تأثیر می‌نهند. این سخن بدان معناست که تمام زندگی عارف یهودی از زمان کودکی با تصاویر، مفاهیم، نمادها و ارزشهای ایدئولوژیک و اعمال عبادی^۴ پر شده است و دلیلی در دست نداریم که باور کنیم هنگام تجربه، آنها را به کناری می‌نهد؛ بلکه این تصاویر، باورها، نمادها و اعمال عبادی، در نهایت تعیین می‌کنند که عارف خواستار داشتن تجربه چه چیز است و سپس، آنچه تجربه می‌کند چگونه و شبیه چه خواهد بود. بدون پیچیده کردن بحث

۱. *Mitzvot* میضوت، جمع میضوه به معنای فرمان و تکلیف الهی، اشاره دارد به احکام و تکالیف شریعت یهود که تبعیت از آنها واجب است.

2. God's Will

3. *Kabbalah*

4. ritual behaviour

درباره جزئیات نظریه عرفانی یهودی (که به طور سنتی با نام «قَبَاله نظری» و «قَبَاله عملی» خوانده می‌شود: اگر چه همپوشانی زیادی میانشان وجود دارد و دومی بر مبنای الاهیات اول استوار است.) اجازه دهید به اساسی‌ترین جنبه تفکر عرفانی یهودی و اعمال مرتبط با آن، که منحصر به عرفای یهود است؛ یعنی «محوریت عمل به میصوت (فرامین الهی) برای رسیدن به هدف عارف» بپردازیم [تا بدانیم] چگونه این درهم تنیدگی اعمال عبادی و اخلاقی میصوت با غایت ارتباط با خدا، در نوع تجربه‌ای که عارف انتظار تحقق آن را دارد و سپس، واقعاً همان را تجربه می‌کند تأثیر می‌گذارد. [۳۰] عارف یهودی به عنوان یک ضرورت در طریق عرفانی به میصوت عمل می‌کند؛ زیرا او تصویری از خود، جهان و خدا دارد که از نظرگاهی بسیار ویژه ایجاد شده است. شاید مهم‌ترین عنصر خودآگاهی او تصورش از خدا به عنوان نوعی از «وجود» باشد که به یک معنا انسان‌وار است. او حتی از نظر اخلاقی و ارزش‌سنجی^۱ انسان‌وار است؛ یعنی خدایی که با اعمال نیک و طاعات، تحت تأثیر قرار می‌گیرد و ارتباط با او متأثر از انجام تمام و کمال اعمال یاد شده است. بنابراین تجربه عارف یهودی، تجربه‌ای از پیش-شرطی شده از خدا (خدای انسان‌وار و اخلاقی) است. ما نقش این عنصر نظام‌دهنده پیش-تجربی را، به عنوان مثال، در جزئیات آموزه محوری مکتب قَبَاله درباره رابطه عمل انسان و سفیراها^۲ (تجلیات^۳ الهی که بالاترین مراتب عالم اعلی را تشکیل می‌دهند) می‌بینیم که در آن هر سفیرا مرتبط با نظیر خود در اخلاق انسان

1. evaluatively

۲. sefiroth جمع سفیرا از ریشه عبری سِفِر به معنای شمارش؛ بنابر نظریه پردازی‌های فلسفی - عرفانی قَبَاله‌ای، سفیروت، عبارتند از ده فیضان ذات بی‌نهایت الوهی، که در مرتبه وجودی پس از او قرار گرفته و واسطه ارتباط عوالم پایین‌تر با ذات الوهی هستند.

3. emanation

است؛ به‌طوری که در پیش‌گرفتن تام سلوک اخلاقی، بالاتر از همه [نتایجش]، راهی به سوی ارتباط با این تجلیات الاهی می‌گشاید. به‌طور عام‌تر، سطح تجربه عارف در مراتب مختلف سفیراها (که تعدادشان ده تا است) بستگی به رفتار اخلاقی و عبادی (میصوت) و به ویژه به عبادات انجام شده با تمرکز و تسلیم درست (که با نام کَوَّانه^۱ شناخته می‌شود) دارد. عارف یهودی اعتقاد دارد چنان عبادات عرفانی‌ای موجب معراج آسمانی^۲ نفس می‌شوند؛ زیرا عبادات عرفانی منجر به شناخت و ارتباط با معنای درست «اسماء» خداوند می‌شوند اسمانی که از نظر هستی‌شناختی، ساختارهایی حقیقی در عالم اعلی هستند. [۳۱]

گزیری از این نتیجه‌گیری نیست که این الگوهای پیش-تجربی در تجربه عملی و واقعی عارف یهودی تأثیر می‌گذارند. می‌توان این موضوع را در تجارب عرفانی یهودی به وضوح معلوم کرد. شاید راه بهتر توضیح این معنا اشاره به چیزهایی باشد که عارف یهودی «تجربه نمی‌کند؛» به این بیان که الگوی مقیدکننده یهودی با قوت [به آگاهی] عارف آن سنت (وهر یهودی) خاطر نشان می‌کند که هیچ‌کس نمی‌تواند تجارب عرفانی‌ای از خدا داشته باشد که در آن تعین خویش را در لحظات جذبه عرفانی وحدت‌زا از دست بدهد. به همین دلیل عارف یهودی غالباً، اگر نگوییم همواره، چنان تجاربی ندارد. [۳۲] آنچه عارف یهودی تجربه می‌کند می‌تواند عرش الاهی،^۳ متاترون فرشته،^۴ یا جنبه‌هایی از سفیراها، یا کاخها و دربارهای بهشتی،^۵ یا تورات مخفی،^۶ یا

1. Kavvanah

2. heavenly ascent

3. Divine Throne

4. angel Metatron

5. heavenly court and palaces

6. Hidden Torah

نامهای سرّی خداوند^۱ باشد و نه ناپدید گشتن ذات در وحدت با خداوند. این نکته که انواع تجربه وحدت - که غالباً، اما به نادرستی، با عرفان پیوند داده شده و حتی به عنوان «گوهر عرفان» تلقی می‌شوند - از چارچوب سنت یهودی غایب هستند، گواهی بسیار قوی بر تأثیر شرایط پیش - تجربی بر نوع تجربه‌ای است که یک عارف واقعاً دارد. از آنجا که یک یهودی، بنا به دلایلی که از سنت الاهیاتی یهودی برمی‌خیزد، چنین باور دارد که تجاربی از نوع تجربه وحدت رخ نمی‌دهند، در واقع [نیز] چنان تجاربی ندارد. [۳۳] این باور، عنصری شکل‌دهنده، پیش تجربی، و ویژگی ذاتی خود تجربه است و نه، به بیان استیس، تنها حقیقتی پس - از - تجربه که برآمده از مقتضیات راست‌کشی یهودی باشد. منطق تجربه، پذیرفتن چنین روایتی را لازم می‌کند و شواهد نیز تأییدش می‌کند. تنها یک نظریه پردازی پیشین، در مقابل شواهد و دلایل واقعی که در جهت مخالف هستند، باعث می‌شود بگوییم خصیصه «وحدت‌زا نبودن» تجارب عرفای یهودی تنها برخاسته از گزارش پس از تجربه آنان است و دلیلی بر این ادعا در کار نیست؛ یعنی [نمی‌توان گفت] شکل این گزارش لزوماً به خاطر راست‌کشی‌های اجتماعی یا مذهبی، چنین صورت می‌یابد، و بر آنچه در واقع اساساً تجربه‌ای از سنخ کاملاً متفاوت (یعنی وحدت‌زا) بوده تحمیل می‌گردد. بلکه این دغدغه‌های راست‌کیشانه، که در واقع کاملاً عینی هستند، ریشه‌های بسیار عمیق‌تر و نیرومندتری در شکل دادن ظرفیتهای تجربی و تحلیلی عارف یهودی از زمان کودکی دارند و چارچوب ادراکی سازمان‌گش^۲ را از پیش شکل می‌دهند. با این وجود، استیس، به عنوان مثال، این جنبه‌های ساختاری عوامل بیرونی را چنان مدّ نظر قرار می‌دهد که [گویا] تنها به لحاظ گزارش پس از تجربه بر آگاهی درونی فرد تأثیر می‌گذارند و نه به لحاظ ویژگی پیشین و پسین‌شان. عدم بصیرتی

1. God's secret Names

2. Organizing perceptual schema

شگفت‌انگیز در پشتیبانی از نظریه‌ای که از روی شور و احساسات اختیار شده است. اجازه دهید اندکی بیشتر بر این مثال تأمل کرده و لوازم بعیدش را بسط دهیم. در سنت عرفانی یهودی، حالت عالی تجارب عرفانی «دوقوت» نامیده می‌شود که به معنای لفظی «التصاق»^۱ یا «پیوستن به»^۲ خداست. به این معنا که در این سنت تأکید شدید موحدانه بر یگانگی خدا طوری فهم می‌شود که نه تنها متضمن وحدت عددی و کمال اوست، بلکه تمایز او از مخلوقاتش به لحاظ کیفی و وجودی را نیز در خود دارد؛ و هر چند این تمایز تا حدی در نحله‌های زهری^۳ و لوریایی^۴ آیین قباله که قائل به تجلیند، و نه خلق، کمرنگ‌تر شده است، با این حال حتی در این نحله‌ها هم جلال و عظمت متعالی ذات الهی و تمایزش از غیر، امری ضروری است؛ و کاربرد واژه این سف^۵ در اشاره به ذات خداوندی فی نفسه، برای حفظ کردن همین معنا [تمایز ضروری خداوند از غیر] است. این واژه لفظاً به معنی «بی‌نهایت» است؛ اما در عین حال به طور عام برای اشاره به غیریت نهایی و شدید و غیر قابل ادراک بودن خداوند - هم از لحاظ وجودی و هم از لحاظ معرفتی - به کار می‌رود. در نتیجه، عرفای یهودی غایت نهایی ارتباط عرفانی [با خدا]، دوقوت، را امری همچون استغراق در خداوند یا وحدت با الوهیت در نظر نمی‌گرفتند، بلکه غایت هم‌تشان یک رابطه نزدیک عاشقانه، «پیوستن به خدا»، و رابطه‌ای بوده که همواره دوگانگی میان خدا و عارف در آن لحاظ می‌شده است؛ یعنی در آن، عارف خدا را غیر از خود تجربه می‌کند. کل ادبیات عرفانی یهودی همین آموزه دوقوت را به عنوان غایتی منعکس می‌کند که باید در پی آن بود و حتی مهم‌تر از این، تمام

1. adhesion

2. clinging to

3. Zoharic Kabbalah

4. Lurianic Kabbalah

5. Eyn Sof

دستورالعملهای^۱ عرفانی یهودی با این الگو تطابق دارند. با این وصف، ممکن است کسی بگوید «ولی این حاصل فشارهای اجتماعی بر عرفاست»؛ اما چه شاهی بر این ادعا وجود دارد؟ به علاوه، آیا معقول‌تر نیست شکل‌دهندگی اوضاع اجتماعی را به نفس تجربه ارتباط دهیم و آنگاه شواهد موجود را به عنوان تأییدی بر خصلت تأثیرپذیری تمامت تجربه از اوضاع اجتماعی قرائت کنیم، تا اینکه با این قضیه برخوردی مصنوعی داشته باشیم؟

برای تمرکزی باز هم دقیق‌تر بر موضوع بحثمان اجازه دهید نمونه‌ای را که با آن سر و کار داشتیم تغییر داده و تجربه یهودی از دوقوت را با تجربه عرفانی اساساً متفاوتی در سنت بودایی مقایسه کنیم. در طیف تجارب عرفانی، این سنت در منتهی‌الیه مقابل [سنت یهودی] قرار می‌گیرد. مشروط‌شدن پیشین آگاهی بودایی بسیار متفاوت از یک یهودی است و این تفاوت سرمنشأ تجارب عرفانی اساساً متفاوتی می‌شود. تجاربی که غایت یک بودایی رسیدن به آنهاست و به آنها نیز می‌رسد. به عنوان مثال، عناصر مشخصی را که یک بودایی از سنت خویش می‌آموزد و با «چهار حقیقت شریف» که پایه سنتش هستند آغاز می‌شود در نظر بگیرید. این چهار حقیقت عبارتند از:

الف) «زاییده‌شدن رنج است، پیری رنج است، بیماری رنج است، وصال رنج است، جدایی از آنچه خوشایند است رنج است، دست‌نیافتن به آرزوها رنج است...»

ب) دلیل رنج کشیدن «میل»^۲ یا «هوس» است، میل به خواهشهای حسی، میل به هست‌شدن،^۳ و میل به نیستی.^۴

1. testimonies

2. Craving

3. Becoming

4. Non-existence

- ج) رنج‌کشیدن را می‌توان با شناخت درست و ریاضت درست از میان برد.
- د) طریقی هشت‌گانه وجود دارد که [سلوکش] منجر به خاتمه رنج (یعنی [وصول به] نیروانّه) می‌گردد.
- این [طریق] هشت‌گانه عبارت است از:
۱. شناخت درست، یعنی درک چهار حقیقت شریف؛
 ۲. اندیشه درست، یعنی اندیشه‌ای آزاد از هوس و خواهش و ظلم، که با لفظ سَمَکَلْپَه^۱ (یعنی حالت «جمعیت»^۲ کامل آگاهی) بدان اشاره می‌شود؛
 ۳. گفتار درست، یعنی اجتناب از دروغ، تهمت، شایعات مغرضانه، و سخنان لغو؛
 ۴. کردار درست، یعنی اجتناب، به ویژه از قتل، دزدی، و رفتارهای عمومی زشت؛
 ۵. معاش درست، یعنی امرار معاش نکردن از طرق نامناسب مثل طالع‌بینی؛^۳
 ۶. تلاش درست، یعنی کوشش برای پیراستن نفس از افکار شیطانی؛
 ۷. آگاهی^۴ درست، یعنی آگاهی کامل از طبیعت روح و جسم انسانی؛
 ۸. تمرکز^۵ درست، یعنی تمرین صحیح الگوهای مراقبه^۶، به خصوص دَیانه‌ها^۷ یا حالات خلسه.^۸

1. *śamkalpa*

2. *shaping together*

3. *astrology*

4. *mindfulness*

5. *concentration*

6. *meditation*

۷. *dhyānas* از مفاهیم کلیدی فرهنگ بودایی به معنای تفکر، یک‌دلی یا تمرکز معنوی جهان، مراقبه. (راه بودا، ب. ل. سوزوکی، برگردان ع. پاشایی، ص ۱۸۲).

8. *trance states*

از این روست که می‌بینیم یک بودایی چنین مشروط شده است که به وسیله سیله^۱ یا رفتار اخلاقی، سمادی^۲ یا تمرکز، و پرَگیا^۳ یا معرفت [شهودی] به نیروانه برسد. [۳۴] این عناصر چهار حقیقت شریف بعداً در دوّمین موعظه بزرگ بودا یعنی «گفتگو در باب علایم ناخودی»^۴ که در آن بودا آموزه‌های اساسی «نه - خود»^۵ را آموخت، گسترده‌تری یافتند. آموزه نه - خود بدین معناست که جوهری خالص و بسیط، آن طور که آموزه «نفس» در سنتهای غربی و «آتمن» در سنت هندویی می‌آموزد، نداریم؛ ذاتی که ثابت بوده و وجود جوهری مستقل خودش را داشته باشد. در حقیقت، آموزه نه - خود آناتمن^۶ عکس‌العملی در مقابل پافشاری و تأکید آیین هندو است. آموزه پرَتیث یسه موتپاده^۷ یا «نشأت وابسته»^۸ نیز مرتبط با این آموزه نه - خود است. در این سنت آموزه عدم ثبات همه اشیا را نیز می‌آموزیم؛ تنها چیزی - و شاید هم نا - چیزی - که اَنپِیه^۹ (عدم ثبات) شاملش نمی‌شود و در این سنت به عنوان غایت و مقصود تلقی می‌شود، همان نیروانه است که در آن از چرخه رنج که قید تمام حقایق موجود است، رها می‌شویم. مراحل تطهیر و تهذیبی که انسان را به سوی نیروانه بالا می‌برند در عبارات زیر خلاصه شده‌اند:

در گذر از موجودیت به عنوان انسانی عادی به تجربه نیروانه، مراحل

1. *silā*
2. *samādhi*
3. *prajñā*
4. Discourse on the Marks of Not-Self
5. no-self
6. *anātman*
7. *pratityasamutpāda*
8. dependent origination
9. *anitya*

متعددی قابل تصویر است. اولین مرحله آن است که عضوی از خانوادهٔ برجسته نجیب‌زادگان شویم؛ خانواده‌ای که از لحاظ معنوی از خاصان هستند (آریه پودگلس^۱). برای این منظور شخص باید خود را مهبای آغاز تمرینهایی کند که او را آریه پودگله^۲ می‌کنند؛ حتی آغاز چنین طلبی نیز حایز اهمیت است، که نتیجه‌اش مرتبه گُتْرَبو^۳ یا عضویت در خاندان آریه^۴ است. از این مرحله به بعد، بسته به میزان شکیبایی و ظرفیت فرد، دو راه در پیش است: پیرو ایمانی،^۵ برای کسانی که استعداد اندکی دارند، و پیرو دژمه‌ای (درمه نوسارین^۶)، برای مستعدان. با بدست آوردن رو به رشد بصیرت به چهار حقیقت شریف، و در اوج این فرآیند، انسان یک سروتاپنه^۷ می‌شود، یعنی اولین مرحلهٔ آریه پودگلس. با کنار نهادن تمام و کمال باور به خود و طرد شک به سه گوهر (یعنی بودا، دژمه،^۸ سَمگه^۹) و باور به تأثیر آیینها و عبادات، شخص از رسیدن به روشن‌شدگی^{۱۰} در دورهٔ زندگی بعدیش مطمئن می‌شود. با پیشرفت بیشتر، شخص مبتدی به اَنَاگامین^{۱۱} یا «بازنگردنده» بدل می‌شود، به طوری که مطمئن می‌شود، که در دورهٔ حیات فعلیش به مرتبه روشن‌شدگی می‌رسد. هنگامی که تمام

1. *ārya pudgalas*2. *ārya pudgala*3. *gotrabhu*4. *āryas*5. follower in faith (*śkaddhān-usārin*)6. *Dharmānusārin*7. *srotāpanna*8. *Dharma*9. *Samgha*

10. enlightenment

11. *anāgāmin*

خصال منفی ریشه‌کن شدند و سالک از هر جهت خالص شد، او می‌تواند عملاً نیروانه را بازشناخته و تجربه کند. بنابراین او یک ارهنت^۱ شده و خود را به عنوان یک قدیس واقعی در آیین بودایی تثبیت می‌کند. [۳۵]

این بیان ما را مستقیماً به نیروانه، غایت تمام طرح کلان مکتب بودایی با همه جزئیات پیچیده‌اش می‌رساند. هر چند این موضوع [تعریف نیروانه] محل بحث و اختلاف نظر شدید بوداشناسان است، اما به تناسب اهدافمان در این مقاله به نظر مناسب می‌رسد که دربارهٔ نیروانه چنین بگوییم:

۱. نیروانه بازشناختن این حقیقت است که باور داشتن به «خود» حسی مربوط به وجود مادی، فریبی بیش نیست.

۲. حقیقتی است که ویژگی منحصر به فردش به پایان رساندن «رنجی» است که وجههٔ غالب واقعیت معمول و متعارف می‌باشد.

۳. یک حقیقت شرطی^۲ یا مشروط^۳ نیست.

۴. به عنوان وصفی ایجابی، بدست آوردن این حکمت یا بصیرت بی بدیل که همه اشیا موجود ناپایدار (آئیتی) هستند.

۵. نیروانه وجود نیست.

۶. یک حالت یا وضعیت است؛ یعنی احساس «نیروانه‌ای شدن»^۴

۱. *arhant* مقام ارهتی، مقام کمال غایی رهرو بودایی است و آرहत مرد مقدس آرمانی آیین بودائی هینه‌یانه که برترین ثمرهٔ زندگی زاهدانه را تحقق بخشیده است. تعبیر متناظر آن در سنت اسلامی می‌تواند همان «انسان کامل» باشد. (به نقل از: راه بودا، ب. ل. سوزوکی، برگردان ع. پاشایی، ص ۱۸۲).

2. conditional

3. conditioned

4. being Nirvanaized

۷. یک حالت ربطی و نسبی^۱ وجود نیست. [۳۶]

اجازه دهید از میان این ساختار پیچیده، به طور خاص بر دو ویژگی اساسی روایت سنت بودایی متمرکز گردیم. اول: اساس تمامی این نظام، آگاهی از رنج در دنیا و هدف آن، رهایی از این رنج است. دوم: هدف، یعنی نیروانته، یک حالت نسبی وجودی نیست که در آن، خود محدود با وجود - خدای - متعالی که حافظ انسانها بوده و به آنها عشق می‌ورزد مواجه شود، بلکه یک حالت جدید وجودی (اگر این کلمات بجا استفاده شده باشند) هستی‌شناختی است (و با هم اگر این کلمه نامناسب نباشد). اینکه در نیروانته هیچ گونه مواجهه‌ای وجود ندارد از این واقعیت منشأ می‌گیرد که یک خود حقیقی یا خود متعالی دیگر [غیر از خود مادی که غیر حقیقی است] نداریم. همچنین باید به این نکته توجه داشت که همان‌طور که در آموزه‌های بودایی الوهیتی وجود ندارد، نقش یک اراده الهی [در امور] نیز منتفی است؛ بلکه به جای اراده الهی، قانون محکم علیت اخلاقی، کرّمه وجود دارد که در سرمنشأ زنجیره علیّت «هستی، دوباره هست شدن یا دوباره تجسد یافتن، و رهایی» قرار دارد. [۳۷]

صرف مقابل هم قرار دادن این فهم بودایی از سرشت اشیا با فهم یهودی، به تنهایی شاهدهی قوی برای نظریه‌ای است که می‌گوید آنچه یک بودایی به عنوان نیروانته تجربه می‌کند با آنچه یک یهودی به عنوان دوقوت تجربه می‌کند، متفاوت است. با این وجود، اجازه دهید این تقابل را واضح‌تر نشان دهیم. از طرفی هدف یک عارف یهودی هنگامی که عبادات و مراقبات خاص عرفانی، کوّانه‌ها،^۲ را انجام می‌دهد، خالص ساختن نفسش است؛ یعنی آزاد کردن نفس از دام عالم ماده برای عروج معنوی و آسمانیش که در دوقوت

۱. مقصود همان مقوله‌ای است که در فلسفه با عنوان «اضافه» از آن یاد می‌شود و تحقق آن خواهان دو طرف است که اضافه و نسبت بین آن دو برقرار می‌شود.

به اوج می‌رسد. از سوی دیگر، عارف بودایی تمارین مراقبه‌ای خویش را به عنوان جزء لازم طلب عرفانی بودایی، برای آزاد ساختن نفس از بدن و خالص ساختن آن انجام نمی‌دهد، بلکه آن اعمال را برای از میان بردن رنج به وسیله غالب آمدن بر هر اندیشه‌ای از «خود» بجا می‌آورد. با این اعتقاد که اندیشه «خود» جوهری یا «نفس» فریبی اساسی است که منشأ تمامی فرآیند رنج گشته است. مکتوبات بودایی، بودا را اختصاصاً چنین معرفی می‌کنند که باور به یک نفس جوهری یا ثابت (مطابق آموزه هندویی آتمن) را به عنوان باوری نادرست و حتی مهلک مورد انتقاد قرار می‌داد. او این باور را آموزه‌ای می‌دانست که به گونه‌ای متناقض‌نما^۱ همان قدر که به خودگرایی^۲ شخص در طلب شادی ابدیش میدان می‌دهد، ارضای آن شادی را ناممکن می‌سازد.

«نیروانه» علاوه بر پافشاری و تأکید بر رهایی از رنج از طریق زدودن و از میان برداشتن «خود»، یک حالت نسبی و اضافی [نیز] نیست؛ یعنی یک ملاقات میان دو «ذات» یا واقعیت که عاشقانه به آغوش هم می‌رسند. نیروانه محو شدن تمام نسبتها و اضافات، تمام شخصیتها، تمام عشقها، تمام احساسات، تمام فردیتها و تمام تعینهاست. نیروانه به چنگ آوردن آرامش، صلح و سکوت است. (اگر بتوان از این لغات استفاده کرد. به هر حال لغت بهتری در اختیار نداریم.) نیروانه در آنجا که به معنی گم شدن غم یا اضطراب، دغدغه یا تلاش است، نمی‌تواند به معنی خلق شرایط جدیدی از ملاقات [میان دو ذات واقعی] باشد. «نیروانه» «چیز» نیست؛ آن متضمن دوام هستی و جودات فردی یا یک وجود عظیم نبوده و آنرا مجاز نمی‌شمارد. از نظر هستی‌شناسی هم نمی‌توان آنرا به راحتی در دسته‌ای مانند توحیدی، یگانه‌انگار، یا طبیعی قرار داد. در جهان اندیشه‌های دینی، نزدیک‌ترین اندیشه به آن، چیزی است که ویتگنشتاین در رابطه با

1. Paradoxical

2. egoism

مطلبی دیگر یادآورمان می‌گردد: «نه چیزی بودن، و نه معدوم بودن.» [۳۸]

[می‌توان]، البته نه با قاطعیت، اضافه کرد تمام حیات بودایی و غایت آن، یعنی نیروانّه بر اساس همین ساختار نظری عدم ثبات کلّ اشیا، برآیند رنج همه موجودات و آموزه‌های نه - خود، مراقبه و... پایه‌ریزی می‌شود. فهم بودایی از واقعیت، کلیت نظام گسترده تمرینهای بودایی را به وجود می‌آورد و همین فهم است که در نهایت مشخص می‌کند عارف بودایی در سلوکش به دنبال چیست و بنابر شواهد، می‌توان گفت چه به دست می‌آورد. این گمان که این آگاهی از پیش شکل یافته از سرشت اشیا و چگونگی یافتن راه‌رهای از رنج در نیروانّه از تجربه عملی عرفانی بودایی بیگانه و نسبت بدان نامربوط است، اندیشه‌ای عجیب و بی‌منطق است.

نیروانّه هرچه باشد، و دوقوت در حقیقت هر چه باشد، تا زمانی که الفاظ معنایی دارند و تحقیق فلسفی از اهمیتی برخوردار است، راهی برای توصیف تجربه نیروانّه و دوقوت بر مبنای شواهد وجود ندارد، چه رسد به یکسان انگاشتن آن دو. راه معقولی وجود ندارد که بتوان به طور منطقی استدلال کرد که تجربه «نا - خود» یک آرامش «تهی»، همان تجربه ارتباط عاشقانه، عمیق و نزدیک میان دو ذات جوهری باشد که یکی از آنها خدای انسان‌وار ادیان غربی با تمام لوازم و جزئیاتش تصویر می‌شود. فقدان خویشتن با وجدان غیرمساوی نیست. به خصوص وقتی این غیر به صورت خدای سنت یهودی تصور شود. یک نکته کلیدی دیگر باید مورد تأکید قرار گیرد: مادر عرفان یهودی به طور خاص به صور خیال^۱ عشق، که حتی شامل صور خیالی بارز جنسی نیز هست، برمی‌خوریم که برای بیان همه گونه‌های «ارتباطات» [متصور میان عارف و خدا] متناسب با ذهنیت قبّال‌های به کار می‌روند. این جنبه [از عرفان یهودی] به طور کلی از آیین بودایی اولیه هندی - که مسائل جنسی را مساوی با میل و هوس قرار می‌دهد و میل و

هوس را به عنوان عنصر اساسی‌ای که باعث رنج می‌گردد و باید در نیرواته بر آن غالب آمد می‌بیند. غایب است. البته غرضمان [از ذکر] این مطلب، ارزیابی «دعای صدق»^۱ تجاربی که در دین یهود و بودایی و غیره مطلوب بوده و گزارش می‌شوند نیست؛ خیال درجه‌بندی این تجارب از نظر بهتر یا بدتر بودن را نیز در سر نپروورانده‌ایم؛ کاری که مثلاً آتو، و زنر، به گونه‌ای کاملاً دلبخواهی کرده‌اند یا آنگونه که د. ت. سوزوکی،^۲ اما با عصبیتی در جهت خلاف آندو و انتخاب مکتب بودایی ذن^۳ به عنوان برترین، انجام داده است. آنچه می‌خواهیم نشان دهیم تنها این است که رابطه علی واضحی میان ساختار دینی و اجتماعی‌ای که انسان به تجربه‌اش می‌آورد و نوع تجربه دینی او در عمل وجود دارد.

ذکر یک نکته منطقی دیگر لازم است. این نکته با ملاحظه آغازینم در بند قبل که اگر کلمات معنایی داشته باشند موضع من به نظر تنها موضع منطقی قابل پذیرش می‌آید، مرتبط است. بسیاری از دانش پژوهان عرفان ممکن است این ملاحظه را همچون «روزنه‌گزینی»^۴ برای اجتناب از نتیجه‌گیری من بدانند. در نهایت آنها ممکن است چنین استدلال کنند که تمام عرفا در مورد به کارگیری زبان برای توصیف تجاربشان نگرانند و بسیاری کاملاً مخالف کاربردش هستند، با این بیان که «آنچه می‌گویم قصد نمی‌کنم و آنچه قصد می‌کنم نمی‌گویم.» در تناسب با همین نکته، بی‌تردید باید میل وافر عرفانی برای تناقض‌نما^۵ [گویی] و [ادعای] بیان‌ناپذیری^۶ را نیز به یاد آورد. با همه این

1. truth-claims

2. D.T. Suzuki

3. Zen Buddhism

4. escape hatch

5. paradox

6. ineffability

اوصاف، این «گزیر»، اصلاً نمی‌تواند گریز محسوب شود و توفیقی در گشودن روزنه مورد نظرش نمی‌یابد؛ زیرا در بازشناختن این نکته فرو می‌ماند که اگر عارف آنچه می‌گوید قصد نمی‌کند و کلماتش اصلاً هیچ معنای لغوی ندارند، آنگاه نه تنها مستند نمودن دیدگاه کثرت‌گرای^۱ من ناممکن می‌شود، بلکه منطقاً نمی‌توان هیچ دیدگاه دیگری را، هر چه باشد، مستند نمود. اگر هیچ یک از بیانات عرفا هیچ معنای لفظی ندارند، پس نمی‌توانند به عنوان داده‌هایی^۲ برای هیچ موضعی به کار گرفته شوند؛ نه موضع من، و مطمئناً، نه موضعی که تمام تجارب عرفانی را یکسان، یا قابل تحویل به دسته‌های کوچکی از طبقات پدیدارشناختی می‌داند.

موضوع حاضر را وقتی می‌توانیم روشن‌تر سازیم که تنها قدمی کوچک در [عرصه] تحقیقات عرفانی برداشته و یک سنت دیگر، یعنی مسیحیت را معرفی کنیم که به یهودیت نزدیک به نظر می‌آید، اما در حقیقت متضمن عناصر جدیدی است که به وضوح منعکس‌کننده یک الگوی نظری بزرگ‌تر هستند که آگاهی عرفانی عارف مسیحی را قالب‌بندی می‌کند. خوف از اطالة کلام ما را از تشریح نیروهایی که در سنت مسیحی در کارند، با همان جزئیاتی که در مورد دین یهودی و بودایی داشتیم باز می‌دارد؛ اما اجازه دهید یک عنصر اساسی را مورد ملاحظه قرار دهیم: در عرفان مسیحی دو نوع تجربه عرفانی داریم. تجربه عرفانی غیراستغراقی که شبیه عرفان یهودی و آموزه دوقوت در آن می‌باشد، گرچه باز هم با تفاوتی؛ و تجربه عرفانی استغراقی (یا وحدت‌زا)^۳ که غایت مورد نظر و تجربه‌ای که در آن حاصل می‌شود، فراتر رفتن از تمایز

1. pluralistic

2. data

3. unitive

میان «خود» و «خدا» و استحالة^۱ ذات در خدا در وحدتی کاملاً فراگیر^۲ است. این نوع استغراقی بدون شک نوعی معمول از تجارب عرفانیِ عرفای مسیحی است که دانش‌پژوهان عرفان آن را غالباً، اما شاید به غلط، به عنوان نمونه‌ی اعلای عرفان مسیحی تلقی می‌کنند. بزرگ عارف فلامندری،^۳ فان رویسبروک، به همین علت، قادر است تجربه خویش را در قالبی جالب بیان کند «بلعیدن و بلعیده شدن! این است اتحاد!... از آن رو که میل و اشتیاق او حد و حصری ندارد، فرو رفتن در کامش مرا زیاد متعجب نمی‌سازد.» [۳۹] این، در واقع بیان افراطی همان چیزیست که دیگران با عنوان فقدان خویشتن در «اقیانوس آرام» خداوند، یا همان که اکهارت هنگامی که می‌نویسد: «اگر بخواهم خداوند را بی‌واسطه بشناسم، من باید به کلی او شوم و او من: تا آنجا که این «او» و این «من» تبدیل به یک من می‌شوند و یک من هستند.» [۴۰] بدان اشاره می‌کنند. من معتقدم آنچه اجازه می‌دهد، و بلکه زمینه‌ای فراهم می‌سازد که این نوع از عرفان وحدت‌زا و استغراقی در مسیحیت به وجود آید، در حالی که از عرفان بدیلش، یعنی عرفان یهودی غایب است، تأثیر شکل‌دهنده‌ی الهیات بنیادی مسیحی تجسّدی^۴ است که بر مبنای ادغام عناصر الهی و انسانی در شخص مسیح بنا شده است؛ چیزی که خارج از دایره آگاهی یک یهودی می‌باشد. بنابراین، یک عنصر اساسی معنویت مسیحی در هم تنیدگی الوهیت - انسان در ساحت هستی‌شناختی است که اتحاد انسان و امر الوهی را مجاز می‌شمارد؛ همان چیزی که یهودیت آن را ناممکن می‌شمارد. تأثیر مکتب نوافلاطونی بر فکر مسیحی، مسئله دیگری است که در این مقام بسیار اساسی است.

1. absorption

2. all embracing unity

3. Flemish

4. incarnational theology

به‌ویژه نسبت به عرفان مسیحی، آنگونه که توسط بزرگ‌ترین عرفای نوافلاطونی، یعنی فلوطین باز نموده شده است. [۴۱] مضاف بر اینکه دسته‌بندی اتحاد عرفانی^۱ عارف مسیحی، یا برخی از عرفای مسیحی، آنچنان که بیشتر محققین پنداشته‌اند کار آسانی نیست. سرمنشأ مشکلات آن است که اتحاد با امر الوهی، آنگاه که الوهیت در چارچوب [فکر] مسیحی و تجسّدی فهم می‌شود (۱) نه با تجربهٔ ثنوی دِوِوت (۲) نه با تجربهٔ نه - خود، نه - خدا،^۲ و نه - اضافهٔ^۳ نیرواته، (۳) نه با عرفان طبیعی^۴ امثال ریچارد جفری،^۵ (۴) نه با عرفان غیراستغراقی عرفای غیر یهودی که تجاربشان با دِوِوت متفاوت است، (۵) و نه حتّی با عرفای استغراقی، مثل اَدوِیتن‌ها که در ظاهر نزدیک‌ترین دسته به اتحاد عرفانی [به نظر می‌رسند، یکسان نیست.

همچنین باید توجه داشت که تفکیک ثنوی استغراقی - غیراستغراقی موجود در عرفان مسیحی، هر چند ممکن است با این [ادعا] که تجارب عرفانی ریشه در زمینه‌ها دارند، متناقض به نظر آید، در واقع آن را تأیید می‌کند. عرفای مسیحی [واجد تجارب] وحدت‌زاهمواره‌کسانی همچون اکهارت، تاولر^۶ و سوزو^۷ هستند که در مکتب فلوطین،

1. *unio mystica*

2. no-God

3. no-relation

4. naturalistic mysticism

۵. Richard Jefferies (۱۸۸۷ - ۱۸۴۸ م.). نویسنده و طبیعت‌گرای انگلیسی، او به واسطهٔ

ملاحظات آنی که در باب زندگی روستایی انگلیس داشت به شهرت رسید.

۶. Johannes Tauler (۱۳۹۵ - ۱۲۹۶ م.). عارف دومینیکی از راین‌لند، وی از شاگردان برجستهٔ

اکهارت بود. او بیشتر بر باطن فرد تأکید می‌ورزید تا اعمال قالبی و به همین دلیل در حلقه‌های پروتستان در نهضت اصلاح مسیحی، و نیز بعدها در نهضت رمانتیسم، مورد توجه واقع شد.

۷. Henry suso (۱۳۶۶-۱۲۹۵ م.). عارفی از خطهٔ راین‌لند؛ او نیز از شاگردان برجستهٔ اکهارت بود.

سوزو به‌خاطر ریاضتهای شاق و فوق‌العاده‌ای که در سلوک عرفانش متحمل می‌شد، شهره است.

دیونیسوس آریوپاگوسی،^۱ و آگوستین یعنی جریان قوی نوافلاطونی در تاریخ تفکر مسیحی پرورش یافته‌اند. کتاب ششم از انعادهای فلوپین الهای بخش این مفهوم‌سازی از معراج مفهوم‌سازی از معراج غایی نفس به سوی وحدت^۲ با «خیر»^۳ است. فلوپین آنرا به عنوان بازگشت و استحالة نفس در مطلق کامل که متعالی از ψυχή یا νους است توضیح می‌دهد. بازگشت به واحدی که به یکنایی موجود

است: [۴۲]. *Μεταξύ γάρ οὐδέν, οὐδ' ἐτι δύο, ἀλλὰ ἐν ἁμῶν*

مطالعه آثار فلوپین و سنت عرفانی نوافلاطونی «چشم ذهن» عارف را چنان شکل داده است که تجربه‌اش مطابق با آن باشد. این گمان که عارف [واجد تجربه] «وحدت‌زا» بدین طریق فقط توصیفی از تجربه‌اش می‌دهد، خلطی است میان (۱) موقعیتی که باعث بروز تجربه می‌شود، (۲) خود تجربه، و (۳) گزارش تجربه. بنابراین، به عنوان نمونه، مطمئناً نسبت دادن این مطلب به آگوستین که وی تجربه وحدت‌زایی را که در کتاب اعترافات^۴ توصیفش می‌کند نداشته، بلکه صرفاً این زبان را [برای توصیف تجربه‌اش] به کار برده است بنا به دو دلیل قوی غیر قابل پشتیبانی است: (۱) کسی مثل آگوستین تجربه‌اش را عمداً نادرست توصیف نمی‌کند. (۲) نظریه «توصیف نادرست

۱. Dionysius the Areopagite شخصیت اصلی مسمی به این نام، کشیشی یونانی است (قرن اول میلادی) که محاوره وی با پولس مقدس در کتاب اعمال رسولان ۱۷:۳۴ ضبط شده است و بنا به تاریخ سنتی اولین کشیش در یونان بود. اما بعدها نام او با یک الاهدان عرفانی مشتبه شد که این شخصیت دوم رادیونیسوس جعلی یا کاذب می‌نامند که نگاشته‌های وی مربوط به ۵۰۰ سال پس از میلاد مسیح است. مکتوبات نوافلاطونی - مسیحی دیونیسوس کاذب تأثیر بسیار مهمی بر الاهیات و کلام قرون وسطی داشتند، مخصوصاً در الاهیات عرفانی کسانی همچون اکهارت و جولیان نرویکی داشت.

2. (ένωσις)

3. Good

4. Confessions

به علت فشارهای راست‌کیشانه» در مورد آگوستین غیر قابل دفاع است، زیرا در واقع روایت وحدت‌زایی که او به دست می‌دهد، بسیار بیشتر از یک توصیف اضافی^۱ با راست‌کیشی مسیحی در تضاد است هر چند به نظر می‌آید او خود در این باره چیزی نمی‌داند. شاهد ادعای دوم، فرجام غم‌انگیزی است که اتباع «استغراقی» آگوستین به دست کلیسا با آن روبرو شدند. اگر دلایل جزمی را، چه جزمیات فلسفی باشند و چه جزمیات الهیاتی، کنار بگذاریم، شاهد خوبی برای اثبات این واقعیت نداریم که تجربه آگوستین خصلت وحدت‌زاند داشته است؛ بلکه برعکس، تمام زندگی او تمهیدی طولانی برای چنان تجربه‌ای بود: «تو ما را برای خویشتن ساخته‌ای و قلوبمان ناآرام خواهند بود تا آن هنگام که در تو آرامش یابند.»

درنگی اندک بیشتر بر دورنمای زمینه‌مندنگاری^۲ اجتماعی و الهیاتی، توجه به یک جنبه شایسته تأمل و پژوهش دیگر را نیز بایسته می‌دارد.

تقریباً در تمام سنت‌های عرفانی با اهمیت «استاد» یا «گورو»^۳ که یک مبتدی را در طق طریق راهنمایی می‌کند مواجه می‌شویم. در سنت یهودی، در موضوعات خاخامی سنتی و نیز بیشتر در موضوعات عرفانی، تنفر و مخالفت شدیدی با خودآموزمحوری^۴ وجود دارد. در واقع در سنت یهودی، تا هنگام مصیبت تاریخی تبعید از اسپانیا در سال ۱۴۹۲ میلادی که سرمنشأ رویکرد افراطی جدید به عرفان شد، حکمت عرفانی همواره توسط هواخواهانش بسیار بسته نگه داشته می‌شد و تنها در حلقه‌های کوچک

۱. اضافه به معنای فلسفی آن، که مستلزم وجود دو طرف است.

2. contextualism

۳. این واژه، عنوانی است که در سنت هندویی برای اساتید و کاملان سلوک عرفانی استفاده می‌شود؛ اما نویسنده گاهاً از آن به عنوان اصطلاحی عام برای اشاره به استاد‌های عرفانی در تمام سنتها سود می‌برد.

4. auto - didacticism

و به افراد برگزیده تدریس می‌شد. هراسی دائمی وجود داشت که اگر این دانش بدون راهنمایی استاد به دست شخص عامی بیفتد، می‌تواند منجر به ارتداد یا اباحیگری^۱ شود. همان‌طور که در واقع در جنبش مسیحایی جعلی^۲ معروف به «سباتیانسم»^۳ در قرن هفدهم میلادی [۴۳] و جنبش مسیحایی جعلی دیگری معروف به «فرانکیسم»^۴ در قرن هجدهم میلادی [۴۴] رخ داد. در نتیجه، عرفای یهودی تطابق نزدیکی میان پیش‌زمینه ایدئولوژیک، تجربه‌ای که به اشتراک دارند و تأملات و اندیشه‌های الهیاتی خود نشان می‌دهند. به علاوه، این جهت در عرفان یهودی به دلیل این باور عرفای یهودی مورد تأکید قرار می‌گیرد که می‌توانند از طریق زبان «عمومی» تورات از خودانگاری^۵ عرفانی‌رهایی یابند؛ زبانی که به عنوان قاموس لغات عرفانی در حلقات عرفان یهودی به کار می‌رفت و به علت طبیعت نظام‌مند و بسیار ساختاریافته نهایی‌اش، که نمونه‌عالی آن در مکاتب زُهری [۴۵] و لوریایی [۴۶] ارائه شده است، نیز حائز اهمیت است. اشاره به «مکتب» لوریایی از آن جهت حائز اهمیت است که این مکتب به وضوح ماهیت شراکتی،^۶ آموخته و عمومی این نظریه عرفانی را که در شهر صفد [۴۷] در شمال اسرائیل در قرن شانزدهم ظاهر شد، تقویت می‌نماید. بسط مکتب عرفانی لوریایی در شکل جنبش عمومی عرفانی‌ای که جنبش جعلی مسیحایی سباتای صوی^۷ را شامل می‌شد، شاهد قوی دیگری است که باید مورد ملاحظه قرار گیرد.

1. antinomianism
2. pseudo-messianic
3. Sabbatianism
4. Frankism
5. solipsism
6. shared
7. Sabbatai Zevi

در سنت بودایی نیز می‌توان تأکید مشابهی بر لزوم راهنمایی‌شدن توسط استادی دارای صلاحیت در طی طریق بسوی نیروانّه یافت. تنها یک بودا می‌تواند به روشن‌شدگی برسد و دیگران همه برای رسیدن به این غایت نیازمند کمک هستند. مرجعی چون ریچارد راینسون^۱ فقید چنین گفته است: «تمام صور آیین بودایی قائلند که [وجود] راهنما ضروری است.» [۴۹] در اینجا نیز انسان نه تنها اهمیت وجود یک استاد شایسته یا بیکسو^۱ را می‌فهمد، بلکه [فراتر از این] درک می‌کند که چگونه تأکید بر دستورات خاص در نهاد^۲ گسترده رهبانیت^۳ بودایی - با تمام نظام سختگیرانه و تعهدات ایدئولوژیکی‌اش - رو به رشد نهاد. و البته، این تأکیدها منحصر به آیین بودایی نیستند. رسم استادی امثال گوروها در تمام سنتهای شرقی یافت می‌شود. به عنوان مثال در آیین هندویی، به ویژه در گونه‌های ترانتیک^۴ و ذن. سنت ذن در این مورد بسیار آموزنده است؛ زیرا اگرچه این مکتب، بی‌اختیاری^۵ (یعنی حصول ناگهانی و بدون سابقه.) را در به دست آوردن ساتوری^۶ ارزش بزرگی می‌داند، اما این ناخودآگاهی از طریق نقش واسطه‌ای که استاد ذن در «روشن‌شدگی» شاگردانش بازی می‌کند به دست می‌آید. مرشدان ذن نه تنها به عنوان الگوهای عالی تمرینها و عبادات ذن تلقی می‌شوند که باید توسط شاگردان مورد تقلید قرار بگیرند، بلکه خود آنها تبدیل به موضوع مراقبت ذن برای پیروان می‌شوند. از این مهم‌تر، مرشد ذن کسی است که از طریق کوآن‌های^۷ به نظر

1. *bhiksu*

2. *institution*

3. *monasticism*

4. *Trantic*

5. *spontaneity*

6. *satori*

۷. *koan* معماهای بی‌جواب و بی‌معنایی که استاد ذن با طرح آنها برای رهپویان، آنها را در شکستن قالب زبان و تفکر منطقی و دست‌یابی ناگهانی به روشن‌شدگی یاری می‌کند؛ مثلاً «صدای کف‌زدن با یک دست»

بی‌معنایی که مریدان را به مراقبت بر آنان می‌گمارد و نیز از طریق بدرفتاری‌های جسمی و روحی بسیار هدفمندی که بر آنها اعمال می‌کند، [حصار] توهماتی را که رهرو در آنها زندانی گشته است و او را از رسیدن به ساتوری باز می‌دارند فرو می‌ریزد. استاد، شرایط «مرض ذن»^۱ را به شاگرد القا می‌کند، شرایطی که به او این اجازه را می‌دهند که قید و بندهای تجربهٔ مقید را شکسته و با حقیقت، همان‌گونه که حقیقت است، در «چینی‌اش»^۲ مواجه شود. [۵۰]

به همین ترتیب، این جنبه از وضعیت عرفانی در تاریخ تصوف که سنت گسترده و بسیار مهذب مدارس صوفیه را بسط داده، نیز بسیار مورد توجه و تمرکز قرار دارد؛ مدرسی که گروه را در سلوک طریق یاری می‌کنند. اُس و اساس این سلسله‌های عرفانی، که غالباً محل تجمعشان معابد خاص صوفیه با نام خانقاه‌ها بوده، رابطهٔ رسمی استاد و شاگرد، یا مراد و مرید است؛ مبتنی بر این ایدئولوژی که اگرچه هر انسانی به طور بالقوه قابلیت یکی شدن با الله در اتحاد جذبه‌ای^۳ (فنا) را دارد، این قابلیت بالقوه تنها با یاری استادی شایسته بالفعل می‌گردد (به جز در مورد برخی برگزیدگان و نخبگان معنوی به نام خواص یا صوفیه که خداوند لطف خاصش را به آنها عطا کرده است). شاگردان از طریقت پیروی می‌کنند؛ روشی عملی برای صعود [عرفانی نفس] به واسطهٔ قطع پی در پی مقاماتی که در تجربهٔ فنا-وحدت در الله-به اوج می‌رسند. طریقت شامل مجموعه‌ای از عبادات اعمال مستحب، افعال متنوع عبادی عمومی و مربوط به استغفار، روزه‌ها، دوره‌های عزلت،^۴ تهجدها و اعمال مشابه است. این فرآیند به شدت ساختار

1. Zen sickness

2. suchness

3. ecstatic

4. retreat

یافته، رهرو را برای تجربه‌اش آماده می‌کند. به بیانی دقیق‌تر، او را «آماده می‌کند» به این معنا که وی را از نظر ایدئولوژیکی و وجودی، برای رسیدن به تجربه جذبه‌ای که شکل آن نیز در نهایت [از قبل] مورد انتظار است در چارچوب آگاهی خاص صوفیانه قرار می‌دهد. [۵۱] به همین ترتیب، اکثریت قریب به اتفاق عرفای مسیحی را چنین می‌یابیم که در دیرها^۱ و سلسله‌های مقدس، با محوریت تجرد [از دواج نکردن]^۲، «اعمال نیک»^۳ و نظامی بسیار سختگیرانه از عبادات، زندگی می‌کنند. فریتز استال^۴ نیز اخیراً یادآورمان شده است که یک استاد مکزیکی هندی به نام دان وان^۵ نقشی اساسی در تجارب قابل ملاحظه کاستاندا^۶ داشته است؛ فارغ از اینکه راجع به این تجارب چه فکر کنیم. [۵۲]

در تمام نمونه‌های ارائه شده، این سؤال مطرح است: «مگر استاد چه تعلیم می‌دهد؟» پاسخ این است که او طریقتی خاص و غایتی ویژه تعلیم می‌دهد؛ شاگردانش از طریقت وی پیروی می‌کنند؛ زیرا می‌خواهند به غایت او برسند. بنابراین، و به عنوان نمونه، رهپوی بودایی به استادش (سنگه)^۷ توجه کرده و از مراقبات از قبل توصیف‌شده و تمارین یوگایش پیروی می‌کند تا به حالتی برسد که در آن رنج از میان می‌رود و بر اندیشه خطای «خود»، که به عنوان آموزه *آناتمودّه*^۸ شناخته می‌شود، کاملاً غالب آید. از سوی دیگر، رهپوی هندو وفادارانه از پی دستورات گورو می‌رود؛ زیرا در آرزوی تحقیق آن است که نفس جزئی وی، و رابطه این نفس جزئی با نفس کلی که با تعبیر

1. monasteries

2. good works

3. Fritz Staal

4. Don Juan

5. Castaneda

6. Sangha

7. *anatmavada*

آتمَوَدَه^۱ شناخته می‌شود، به نهایت رسیده است.

مرید نیز به دستورات سختگیرانه^۲ مرادش وفادار است؛ زیرا او نیز در پی متحدساختن^۳ نفسش با خدای انسان‌وار اسلام است؛ در حالی که یک قَبَّالَه‌ای یهودی نظام عبادات و اعمال زاهدانه‌اش^۳ را برای یافتن دُوقوت با وجود متجَلّی و بسط یافته^۳ خداوند که در سیفیراها به ظهور می‌رسد انجام می‌دهد. گوروی بودائی آنچه را که گوروی هندو می‌آموزد، تعلیم نمی‌دهد؛ اگر چه اشتراک ظاهری تعابیر، شخص ناآگاه را به اشتباه می‌اندازد. مرشد آنچه را که یک قَبَّالَه‌ای می‌آموزد تعلیم نمی‌دهد. ترزای آویلایی نیز همان «طریق» دان وان [۵۳] یا استاد تائویی را به یوختای صلیبی نمی‌آموزد. دلیل قاطع این تفاوت‌ها نه تنها بررسی دقیقِ تعالیم خاص اساتید مختلف، بلکه روحیه^۳ جدلی بارز از سوی بسیاری از شیوخ عرفانی (اگر نگوییم اکثرشان) است. شنکره از ورود به بحثهای جدلی داغ با مخالفان بودایش درباره معنای تجربه^۳ نهایی، که وی به گونه‌ای غیر انسان‌وار و یگانه‌انگارانه فهمیده بودش، یا با همقطارانِ هندویش که ذهنی خدا‌باورتر دارند. و اظهار اینکه آنها بر خطا هستند! آنها نمی‌فهمند! آنها واجد تجربه^۳ نهایی نیستند! - ابایی ندارد. تنها او و پیروانش به تجربه^۳ نهایی دست می‌یابند؛ زیرا تنها آنان هستند که به طور کامل برای چنان تجربه‌ای مهیا گشته‌اند. از سوی دیگر، در سنت مسیحی چنین می‌یابیم که، به عنوان مثال، رویسبروک مترصد انتقاد از عرفایی است که می‌گویند تجربه^۳ عرفانی پای اوامر [و نواهی] اخلاقی را به میان نمی‌آورد؛ و عرفانشان را دون پایه می‌انگارد. در همین حال مکتب بودایی ذن آزمایشها و قوانینی برای بررسی این امر دارد که آیا شخص واقعاً تجربه ساتوری یا نیروانه را به دست آورده

1. atmavada

2. merge

3. asceticism

است یا نه. [۵۴] مثلاً ها کوین،^۱ استاد بزرگ ذن در خود-زندگی نامه‌اش با نام ایتسومده گوسه^۲ چنین نگاشته است که پس از تجربه‌ای اولیه باور کرده بود که به حالت روشن‌شدگی رسیده است و برای گزارش این خبر خوش به اتان،^۳ عزلت‌نشین سالخورده شوجوان،^۴ به سویی روانه شد. پس از آنکه توسط استاد استنطاق شد، تشخیص این بود که ها کوین هنوز نیازمند [ارشاد] است؛ و با ناسزاهایی همچون «تو، فرزند مسکین شیطان در سیاه‌چاله» مورد سرزنش قرار گرفت. بعد از تلاش بیشتر، ها کوین چنین گزارش می‌دهد که «روشن‌شدگی در ذهنم جرقه زد»، و آنگاه که دوباره توسط اتان آزموده شد: «استاد با بادبزنش به پشتم زد» (که نشانه پذیرفته شدنش بود). [۵۵] این نکته نیز باید مورد توجه قرار گیرد که عرفای بزرگ، هیچگاه درباره لغت انتزاعی «عرفان» سخن نگفته‌اند؛ آنها تنها از سنت خویش، «طریق» خویش، و «هدف» خویش سخن می‌گویند: آنان حقانیت هیچ کس دیگر را تصدیق نمی‌کنند. رگه‌های تقریب ادیانی که با [جریان] عرفان همراه شده است، در ابتدا از سوی ناعارفان سالیان اخیر و به خاطر اغراض [خاص] ایشان وارد این جریان شده‌اند.

اگر چه [پژوهش] ما تنها آغازی بود برای توصیف و بررسی تنوع عظیم و حتی گمراه‌کننده جزئیات خاصی که مطالعه فتی ستهای خاص عرفانی آشکارشان می‌سازد، معتمد به قدر کفایت نشان داده شد که شواهد تجربی نه دلالت بر آن دارند که تمام تجارب عرفانی یکی هستند و نه اینکه چنان تجاربی از نظر زمینه‌ها نامتعیین^۵ یا اندک

1. Hakuin

2. *Itsumade-gusa*

3. Etan

4. shojuan

5. un-determined

متعین^۱ اند. شواهدی که تا اینجا مورد ملاحظه قرار گرفت در حقیقت اشاره به موضعی مخالف دارند؛ یعنی تجربه عرفانی شدیداً متعین^۲ به زمینه‌های محیط اجتماعی-دینی است. عارف، به عنوان نتیجه‌ای از فرآیند فرهنگ‌گیری^۳ عقلانی در معنای وسیع کلمه، دنیایی از مفاهیم، اشکال، نمادها و ارزشها به تجربه‌ای که در نهایت و واقعاً دارد وارد می‌کند؛ مفاهیم، اشکال، نمادها و ارزشهایی که نه تنها به تجربه رنگی خاص می‌بخشند، بلکه به آن نیز شکل می‌دهند.

۳. نظریه زمینه‌مندی

حال اجازه دهید به برخی مسائل غریب منطقی-فلسفی دیگری که جزء لاینفک مطالعات عرفانی بوده و نظریه زمینه‌مندی مورد بحث را تقویت و تحکیم می‌کنند، پردازیم. نخستین عاملی که باید مورد ملاحظه قرار گیرد معنا یا معانی اصطلاحاتی است که توسط عرفا برای توصیف یا تفسیر تجاربشان به کار می‌رود؛ زیرا همان عاملی است که کسانی چون آندره‌هیل، اتو، استیس، باک، آربری،^۴ زنو و دیگران را به این پندار باطل سوق داده است که همه عارفان به تجربه‌ای واحد، یا به چند تجربه مشابه معدود اشاره می‌کنند. به عنوان مثال، استیس [۵۶] در استدلالش برای اثبات وجود «وجه مشترکی»^۵ که در میان تمام تجارب عرفانی مشابه است، تجربه عرفانی اکهارت را با تجربه قبّال‌های یهودی دوقوت و آموزه بودایی شونیتا یا تهیت مقایسه می‌کند. در هر مورد، استیس گمان

1. under-determined

2. over-determined

3. Intellectual acculturation

4. Bucke

5. Arberry

6. universal core

می‌کند استفاده‌ی ظاهری از یک زبان مشترک نشانگر وجود تجربه‌ی «مرکزی»^۱ بنیادینی است. مثلاً او می‌گوید این «واقعیت» که در هر یک از این تجارب عرفانی ادعا می‌شود که هیچ محتوای حسی در تجربه وجود ندارد، [۵۷] و اینکه همه‌ی آن عرفا ظاهراً تجربه‌شان را تجربه‌ای فارغ از ظرف زمان و مکان، فراتر از زبان و بیان‌ناپذیر، تناقض‌نما، باشکوه، مسرتبخش و... توصیف می‌کنند، شاهد روشنی برای دیدگاه او درباره‌ی حضور «هسته‌ی مشترک» است. با این وجود، استیس و سایر کسانی که از روندی مشابه پیروی کرده و به نتایج مشابهی دست یافته‌اند، به واسطه‌ی دستور زبانی سطحی گزارشات عرفانی مورد بررسی به اشتباه افتاده‌اند؛ یعنی آنچه توصیفهایی ظاهراً یکسان به نظر می‌آیند، [در واقع] توصیفات مشابهی نیستند و به تجربه واحدی نیز اشاره ندارند. دلیل این واقعیت آن است که زبان، خود زمینه‌مند است و کلمات تنها در سیاقشان «معنی» می‌دهند. همان کلمات - زیبا، باشکوه، حقیقت‌غایی، بیان‌ناپذیر، متناقض‌نما، مسرتبخش، فراتر از هر محتوای حسی و... - می‌توانند در مورد بیش از یک مصداق استعمال شوند و [در واقع] استعمال نیز شده‌اند. صرف حضور این صفات [در گزارشها] به تنهایی چیزی را تضمین نمی‌کند؛ نه ماهیت تجربه و نه ماهیت مصداق آن و نه قابل مقایسه بودن مدعیات گوناگون، صرفاً با وجود این به ظاهر اشتراک زبانی تضمین نمی‌شوند. مثال زیر را مورد ملاحظه قرار دهید: یک یهودی می‌تواند تمام این تعبیّرات را برای اشاره به تجربه‌ی دوقوت با وجود مطلق، انسان‌وار و اخلاقی‌ای که خدا می‌نامدش استفاده کند. همین‌طور یک بودایی نیز می‌تواند تمام این عبارات را برای اشاره به فقدان همه‌ی وجودات در نیروانه به کار برد، در حالی که یک هندو می‌تواند از آنها برای اشاره به تجربه‌ی استغراقش در برهمین مطلق غیر انسان‌وار استفاده کند. به همین ترتیب، یک تائویی می‌تواند از این تعبیّرات بهره برد همان‌طور که فلوپین، یا یک

1. core

عارف طبیعت‌گرا^۱ با اشاره به طبیعت. می‌توانیم این مطلب را به طور واضح در مثال زیر بیان کنیم. ابهام قضیه زیر را مد نظر قرار دهید:

X از تمام محتویات حسی فراتر است، ورای زمان و مکان است، حقیقت غایی است، [تجربه‌اش] حس مسرت‌بخشی می‌دهد، مقدس است، تنها در قالب گزاره‌های متناقض‌نما قابل تعبیر است و واقعاً بیان‌ناپذیر است.

در شرایطی که X می‌تواند با نامزدهای مختلف، اساساً متفاوت و متناقض با یکدیگر همچون خدا، برهمن، نیروانه و طبیعت جایگزین شود.

آنچه به وضوح از این استدلال برمی‌آید، توجه به این نکته است که گزینش توصیفهای تجارب عرفا خارج از زمینه کلی‌شان، هیچ محملی برای مقایسه آنها فراهم نمی‌آورد، بلکه تمام زمینه‌های قابل فهم بودنشان را از بین می‌برد؛ زیرا این کار عبارات اصطلاحات و توصیفهای گزینش شده را از معانی مشخص‌شان تهی می‌کند. این مسئله منطقی - معناشناختی، تمام تلاشهای محققان مختلف پس از ویلیام جیمز را که سعی در فراهم آوردن یک توصیف پدیدارشناختی عام از تجارب عرفانی داشته‌اند، ناکام گزارده است. واقعیت این است که این فهرستهای [تشکیل شده از] عناصر ظاهراً مشترک، نه تنها همواره تنوع واقعی تجارب متمایز را برای انطباق با نظریه‌ای خاص فرو می‌کاهند^۲ (در هر مورد، سیاق تعابیر مورد استفاده، همان نظام [فکری] خود محقق است که به تبع خود، فهرست را تغییر می‌دهد و دست‌کم آشکار می‌سازد که فهرستها می‌توانند بنابر اهداف مضمر بدیل به طرق دیگری تنظیم شوند)، بلکه به فهم تجربه عرفانی نیز کمک اندکی می‌کنند؛ زیرا به قدری عام‌اند که تمام تجارب کاملاً متناقض با یکدیگر را نیز در خود جا می‌دهند. به عنوان مثال فهرست جیمز در اثر مشهورش،

1. nature mystic

2. reduce

انواع تجربه دینی، [۵۸] را در نظر بگیرید. جیمز چهار ویژگی مشترک برای تجارب عرفانی پیشنهاد می‌کند: (۱) بیان‌ناپذیری؛ (۲) کیفیت معرفتی؛^۱ (۳) گذرایی^۲ و (۴) انفعالی‌بودن.^۳ بدون بررسی جزئیات، اجازه دهید به عنوان نمونه، دو اصطلاح «بیان‌ناپذیری» و «کیفیت معرفتی» را که خود جیمز نیز از همه مهم‌ترشان می‌داند در نظر بگیریم. جیمز به درستی «بیان‌ناپذیری» را تجربه یا موضوعی تعریف می‌کند که «در مقابل توصیف مقاومت می‌کند، هیچ گزارش مناسبی از محتوایش در قالب کلمات نمی‌توان داد» و در ادامه، چنین نتیجه می‌گیرد: «بالتبع کیفیتش باید به طور مستقیم تجربه شود. نمی‌توان آن را به دیگران انتقال داد یا با آنها [در تجربه‌اش] سهیم بود.» [۵۹] علی‌رغم توصیف دقیق جیمز از بیان‌ناپذیری، تعریف او نمی‌تواند مبنایی برای مقایسه تجارب و حصول این نتیجه باشد که تجارب متفاوت [واجب] امری مشترکند؛ به این معنی که همه، نمونه‌هایی از یک وضعیت یکسان یا مشابه، یا نشانگر تجربه‌ای [شامل] یک حقیقت یا «شیء» مشترک هستند. در عین حال که دو یا چند تجربه می‌توانند وصف «بیان‌ناپذیری» داشته باشند، از نظر منطقی تعبیر «بیان‌ناپذیر» می‌تواند بر تجارب غیرقابل مقایسه و متفارقی منطبق گردد. به این معنا که یک ملحد^۴ می‌تواند احساس وحشتی از پوچی جهان داشته باشد که بر چسب بیان‌ناپذیری بر آن بزند، در حالی که یک خدا‌باور^۵ می‌تواند خدا را به گونه‌ای تجربه کند که او نیز بر بیان‌ناپذیریش اصرار ورزد. بنابراین مارتین بوبر در من و او،^۶ مکالمه با خدا، یعنی اوی

1. noetic quality
2. transiency
3. passivity
4. atheist
5. theist
6. *I and Thou*

مطلق^۱ را بیان‌ناپذیر توصیف می‌کند، به این معنا که «معنایش قابل انتقال یا بازگویی نیست.» [۶۰] در عین حال کافکا،^۲ که داستانهای به یادماندنی و درخشانش بیان‌ناپذیری وجود را مطرح می‌سازند، چنان مواجهه‌ای را در نظر ندارند، [۶۱] و حاکی از هیچ‌گونه باوری به یک اوی مطلق نیز نیستند. این نوع استدلال که: از آنجا که بوبر و کافکا هر دو تجارب مربوط به خود را بیان‌ناپذیر می‌دانند، تجربه گفتگویی من نسبی با اوی مطلق بوبر یکسان یا مشابه با تجربه ارواح گمشده کافکا در قلعه^۳ است، استدلالی بی‌معناست. آنجا که یکی «معنای موثق»^۴ [۶۲] می‌یابد، دیگری «تهیّت»^۵ می‌یابد. نروانه «بیان‌ناپذیر» نیز همان الله بیان‌ناپذیر صوفی نیست و الله «بیان‌ناپذیر» صوفی، تاثوی «بیان‌ناپذیر» آیین تاثو نیست. وجودشناسی یا حقیقت برهمن / آتمن که در مَندوکیه آپانیشاد^۶ «فراتر از تمام توصیفات» است، همان «بیان‌ناپذیری» نیست که اکهارت در تجربه مسیحیش با آن مواجه می‌شود: «آنها توان سخن از کف دادند؛ زیرا حقیقت مکتومی که در خداوند مشاهده کردند، رازی که در آنجا یافتند، بیان‌ناپذیر بود.» حتی خدای «بیان‌ناپذیر» اکهارت با نوع حقیقتی که در داستان ذی زیر همچنان «بیان‌ناپذیر» نگه داشته شده وجه شبه بسیار کمتری دارد: از یک استاد ذن پرسیدند «بودا چیست؟» پاسخ داد: (با روش نسبتاً معمول ذن)، «یک تکه کثافت خشکیده».[۶۳] اجازه دهید به طور مختصر تأکید جیمز، بر فراگیری «معرفت»^۷ به عنوان عنصری متمایز و قابل مقایسه در تجربه عرفانی را مورد ملاحظه قرار دهیم. جیمز این ویژگی

1. *Absolute Thou*

2. *Frantz Kafka*

3. *The Castle*

4. *meaning confirmed*

5. *emptiness*

6. *Mandukya Upanishad*

7. *noesis*

را چنین تعریف می‌کند: «اگرچه حالات عرفانی در نظر کسانی که آن حالات را تجربه می‌کنند، بسیار شبیه به حالات احساس^۱ هستند، حالاتی از معرفت^۲ نیز می‌باشند.» [۶۴] یعنی، او در ادامه می‌گوید: «حالات بصیرت یافتن به اعماق حقیقت که برای عقل استدلالی پی بردن به آن ناممکن است.» جیمز در توجه به عنصر معرفتی در تجربه عرفانی به نکته مهمی دست یافته است، اگرچه این عنصر چیزی نیست که بتواند اشتراک مورد نظر را به دست دهد. [برای پی بردن به علت این امر] نخست، تنوع مدعیات معرفتی متفاوتی را که می‌توانند با تعریف جیمز انطباق یابند، و مثالهای خود او نیز بدان اعتراف دارند، در نظر بگیرید؛ مقصودم این است که این ویژگی برای انواع متفاوتی از تجربه ادعا شده است که می‌توانند مثلاً به عنوان تجارب زیباشناختی، اخلاقی، طبیعی، دینی و عرفانی دسته‌بندی شوند. استدلالی مثل استدلال جیمز مبنی بر اینکه چون هر کدام از چنان تجاربی ادعای اعطای «بصیرتی به اعماق حقیقت که برای عقل استدلالی پی بردن به آن ناممکن است» را دارند، بنابراین همه آنها یکسانند دو مسئله را نادیده می‌گیرد؛ از یک سو تنوع «بصیرتها»یی که انسان می‌تواند به «اعماق حقیقت» داشته باشد، و از سوی دیگر تنوع «حقیقتها»یی که می‌تواند در این اعماق در انتظار مکشوف شدن باشند. مدعیات مطرح شده مبنی بر داشتن چنان علمی به «حقیقت» تنوع حیرت‌آوری دارند: از تفکرات فیثاغورثی تا وودو،^۳ جانمندنگاری،^۴ و توتم پرستی،^۵ تا حکمت الهی مادام بلاواتسکی^۶ و حکمت خالده هاکسلی و

1. states of feeling

2. states of knowledge

3. voodoo

4. animism

5. totemism

6. Madame Blavatsky's theosophy

راما کرشنا^۱ - بی‌آنکه متعرض به تنوع ادیان سنتی‌تر شده باشیم.

دو نمونه معاصر کاستاندا و سوزوکی را مقایسه کنید. «حقیقتی» که دان وان از طریق [استعمال] گیاه توهم‌زای^۲ پیوت^۳ برای کاستاندا آشکار می‌کرد تشابه اندکی با «حقیقت» ساتوری که استاد ذن ستایشش می‌کند دارد، یا اصلاً تشابهی ندارد. واضح است که کیفیت «معرفتی» این دو تجربه، دلیلی برای قابل مقایسه بودن یا یکسانی آنها نیست. برای آنکه معنای این مسئله را بازتر کنیم، تلاش و.ت. استیس برای ساختار دادن به فهرستی از ویژگی‌های مشترک عرفانی که فراتر از محدودیتهای زمانی و فرهنگی تجربه عرفانی می‌روند را در نظر آورید. استیس در ابتدا ویژگی‌های آنچه را که او دو گونه اساسی تجربه عرفانی می‌داند چنین فهرست می‌کند: [۶۵]

ویژگی‌های مشترک تجربه عرفانی انفسی:	ویژگی‌های مشترک تجربه عرفانی اُفاقی:
۱. آگاهی وحدانی، واحد، خلاء آگاهی محض.	۱. بینش وحدت‌بخش - همه چیز یکی است.
۲. بی‌مکانی، بی‌زمانی.	۲. ادراک هر چه منسجم‌تر از «واحد» به عنوان ذهنیت درونی یا حیات، در همه چیز.
۳. احساس عینیت و واقعیت.	۳. احساس عینیت یا واقعیت.
۴. تیمن، صلح و صفا و...	۴. تیمن، صلح و صفا و غیره.
۵. احساس [امری] قدسی، حرمت‌دار، یا الوهی.	۵. احساس [امری] قدسی، حرمت‌دار، یا الوهی.
۶. متناقض‌نما بودن.	۶. متناقض‌نما بودن.
۷. بیان ناپذیری، بنا بر ادعای عرفا.	۷. بیان ناپذیری، بنا بر ادعای عرفا.

1. Ramakrishna

2. hallucinogenic

3. peyote

او سپس نتیجه می‌گیرد «ویژگی‌های ۳، ۴، ۵، ۶ و ۷ در هر دو فهرست، یکسان هستند؛ از این رو اینها همانا ویژگی‌های مشترک و کلی عرفان در همه فرهنگها و اعصار و ادیان و تمدنهای مختلف جهان هستند».[۶۶] استیس حتی یک نکته‌نهایی دیگر به مطلب می‌افزاید: «تجربه آفاقی، با آنکه ما سنخ جداگانه‌ای می‌شماریمش، از همان سنخ انفسی، ولی در سطحی نازل‌تر است».[۶۷] اگر چه این موضع آخری آشکارا نشانگر تعصب انفسی و یگانه‌انگارانه خود استیس است، در رابطه با ویژگی‌های عرفانی‌ای که مشترک فرض می‌شوند- یعنی «احساس عینیت و واقعیت»؛ «تیمن، صلح و صفا و غیره»؛ «احساس [امری] قدسی، حرمت‌دار، یا الوهی»؛ «متناقض‌نمایی» و «بیان‌ناپذیری»- ادعایی صریح برایمان دارد که باید به آن رسیدگی کنیم. اجازه دهید شماره ۳ یعنی «احساس واقعیت و عینیت» را به عنوان نمونه بررسی‌مان انتخاب کنیم. هر چند درست است که تمام عرفا ادعا می‌کنند که تجربه‌ای از واقعیت دارند (در واقع، یک واقعیت مشخص^۱ نه واقعیت به طور کلی^۲)، این ادعای به ظاهر مشترک، هیچ اساسی برای نتیجه‌گیری افراطی استیس در مورد «ویژگی‌های مشترک فراگیر عرفان» فراهم نمی‌آورد؛ زیرا تعبیرات «عینیت» یا «واقعیت» به همان اندازه که جذاب و وسوسه‌انگیزند، آشکارا فریبنده و اغفال‌گر هستند. همه نظامها و تمام عارفان مدعایاتی درباره [رسیدن به] عینیت‌نهایی و حقیقت‌مکشف‌داشته‌است؛ اما این مدعیات غالباً به طور متقابل قابل مقایسه نیستند. به عنوان مثال، در حالی که عینیت و واقعیت در افلاطون و مکتب نوافلاطونی در «عالم مُثُل» یافت می‌شوند، این ویژگی‌ها در عرفان یهودی در خداوند پیدا می‌شوند و نیز در سنت‌های تائویی، بودایی، و [نحله] ریچارد

1. Reality

2. reality

3. seductive

جفری [۶۸]، به ترتیب در تائو، نیروانه، و طبیعت. آشکار به نظر می‌رسد که هر یک از این عرفا، واقعیت یا عینیت یکسانی را تجربه نمی‌کنند و بنابراین منطقی نیست که تجارب مربوط به آنها را مشابه فرض کرد. از آنجا که احتمالاً عده‌اندکی از خوانندگان مقاله‌ام تجربه عرفانی داشته‌اند، شاید بتوان دریافت، خودمان از اصل موضوع را با مقایسه اصطلاح «واقعیت» در مارکسیسم که در آن واقعیت مساوی با اقتصاد و ماده است در مقابل فرویدیسم^۱ که در آن واقعیت از نظر روانی تعریف می‌شود، یا تجربه‌گرایی^۲ که واقعیت در آن مساوی با محسوسات یا آنچه که از محسوسات به دست می‌آید، در مقابل «واقعیت» در ایدئالیسم که عبارت از نامحسوس و ذهنیات است، بیشتر تقویت نمود. وجود واژه «واقعیت» هیچ تضمینی برای تجربه‌ای مشترک و نیز یک زبان مشترک یا ما بعدالطبیعه مشترک نمی‌دهد.

بنابراین، بررسی دقیق نشان می‌دهد در عین حال که فهرستهای [متضمن] ویژگی‌های پدیدارشناختی مفروض، ظاهراً در تحدید چستی تجربه عرفانی، و نیز در ایجاد اتحاد میان تجارب به ظاهر متفاوت با در کنار هم قرار دادن آنها به عنوان دسته‌ای از تجارب مشابه، کمک می‌کنند؛ اما چنین فهرستهایی در حقیقت به قدری عام‌اند که با وجود خارج کردن انواع خاصی از تجارب مثل تمرکز بر ناف یک شخص (به عنوان یک مثال عجیب) از زمره تجارب عرفانی باز هم آنقدر عام هستند که نه تنها برای تحدید اینکه واقعاً تجربه عرفانی چه ماهیتی دارد کفایت نمی‌کنند؛ بلکه ظرافت لازم برای بازشناسی بنیانهای زمینه‌مند زبان را نیز ندارند، بنابراین از حل مسئله فحوای واقعی گزارشهای عرفانی ناتوان هستند. «از خود بیخود شدن از آکنده‌گی بی‌اندازه منزلگاه الوهی... به کلی گم‌شده در خدا [ی مسیحی]» [۶۹] هنری سوزو، «ست»^۳ [آنچه که

1. Freudianism
2. empiricism
3. sat

هست] با کلمه سَتِّیم^۱، یا واقعی، بازگو می‌شود و آن شامل تمام این جهان می‌شود: تو، تمام این جهان هستی» [۷۰] در اوپانیشاده‌ها، و همین‌طور «گستره عدم»^۲ در آیین بودا [۷۱]، همه را می‌توان مشمول این توصیفات پدیدارشناختی عام از «واقعیت» قرار داد، هر چند بنابر دلایلی که سابقاً ملاحظه شد، واضح است که خدای مسیحی سوزو با «عدم» بودایی برابر نیست، و تجربه ورود در منزلگاه الوهی با ناپدیدگشتن در «عدم» بودایی یکسان نیست. با تأملی روشن می‌شود که اگر عبارت مورد استفاده، برای توصیف به اندازه کافی نامعین باشند، می‌توان اجزای متفاوت مابعدالطبیعی را با آن عبارات مشابه «توصیف» کرد؛ عبارات توصیفی بسیار عامی که در فهرستهای پدیدارشناختیمان مورد استفاده بودند نیز مشمول همین حکمند. با اینکه به نظر می‌رسد این فهرست‌ها، پدیداری نسبتاً متعین را باز می‌نمایانند، اما [در حقیقت] توان فراهم آوردن توصیفات محدّد از هیچ نوع پدیدار مجزایی را ندارند: نه تجربه مشترک و فراگیر مورد ادّعا و نه تجربه‌ای دیگر. [۷۲]

بیان واقعیات وجودی متفاوت تحت پوشش عباراتی همسان، مشکلات عدیده‌ای از نوع منطقی، معناشناختی، و مابعدالطبیعی به وجود می‌آورد. مثلاً کاربرد واژه «عدم» را که اندکی قبل در زمینه «تجربه عدم» بودایی مورد اشاره قرار گرفت، ملاحظه کنید. هنگامی که به خاطر حضور این مفهوم در سنت‌های مختلف، بدون تحقیق دقیق، مقایسه‌هایی صورت می‌گیرد مشکلات غیرقابل حلی بروز می‌کند؛ زیرا [در استفاده از این واژه] ابتدا باید از کاربرد دقیق آن سؤال کرد. آیا این واژه به عنوان توصیفی ذهنی از یک تجربه به کار می‌رود، یا یک توصیفی عینی مفروض^۳ از یک شیء خارجی، یا یک

1. satyam

2. ākincaññāyatana (dimension of nothingness)

3. putative

حالتِ عینی هستی‌شناختی از وجود؟ این شبیه همان تفاوتی است که در استعمال ذهنی «شادی»، در قضیه «من شادی را تجربه می‌کنم» در مقایسه با ادّعای عینی (و [وجود] عین) در قضیه «من خدا را تجربه می‌کنم» وجود دارد و البته مشکل شیء‌انگاری^۱ نیز وارد صورت مسئله می‌شود. این تفکیک پیشاپیش اشاره می‌دارد که استعمال تعبیر «عدم» برای یقین به اینکه این تعبیر به معنایی واحد به کار رفته است، کفایت نمی‌کند. این نحوه استعمال، انسان را به تأمل در باب مدّعیات هستی‌شناسانه‌ای که در ورای زبان نهفته‌اند و از لوازم ضروری آن هستند نیز وامی‌دارد. حتّی با قبول این فرض که در دو یا چند مورد، واژه «عدم» به معنای یک مصداق وجودی عینی استعمال می‌شود، هنوز نمی‌توان اطمینان داشت که واژه فوق به صورت مترادف به کار می‌رود. می‌توان پرسید آیا تجارب مختلف از «عدم» یکسانند؟ یا تجاربی نا یکسان از پدیده‌ای واحد، یعنی «عدم» هستند، یا تجاربی نا همسان از پدیده‌هایی متفاوت به این معنی که آیا واژه «عدم» برای پوشش دادن به واقعیّات مختلف وجودی استعمال می‌گردد؟ در این مورد آخر، که به نظر می‌رسد حداقل با بخش مهمی از داده‌های تجارب عرفانی به نحو مناسب‌تری انطباق دارد، تفاوتی که میان تجارب وجود دارد، تفاوت میان آنچه تجربه می‌شود است و نه صرفاً چگونگی تجربه. طرح دوم، یعنی اینکه تعبیر «عدم» برای پوشش «حالات امور»^۲ وجودی مختلف به کار می‌رود، مناسب‌تر به نظر می‌رسد؛ زیرا لازمه قول به اینکه مسئله مورد بحث همان چگونگی تجربه واقعیّت مشترک است، داشتن فهرستی به اندازه کافی محدّد از محمولات مورد اتفاق و کاملاً شبیه هم است که شیء تجربه شده در هر دو (یا چند) مورد مقایسه آنها را داراست. اما، این همان چیزی است که حداقل در بسیاری از موارد، اگر نگوییم در همه موارد، نمی‌توان یافت. [ذکر

1. reification

2. state of affairs

برخی [موارد عملی معین در اینجا [در فهم مطلب] یاریمان خواهد کرد. به عنوان مثال، استیس یکی از کسانی است که کاربرد واژه عدم را خصلتی تقریباً عمومی از تجربه عرفانی می‌یابد، و آنرا مؤید ارزشمند دیگری برای نظریه «وجه مشترک» خود تلقی می‌کند. به همین دلیل، این واژه را آن‌گونه که در سنت حسیدی^۱ به کار برده می‌شود با کاربرد آن در سایر سنت‌های غربی و شرقی مقایسه می‌کند. متأسفانه مقایسه استیس بسیار سطحی و بر مبنای نادیده انگاشتن زمینه حسید - قبالة‌ای این مفهوم، که معنای ویژه‌ای به این لفظ می‌دهند، استوار است. معنای واژه «عدم»^۲ یا «معدومیت»^۳ در محیط فکری یهودی، آنطور که استیس به غلط می‌پندارد، یک تجربه آفاقی از وحدت عرفانی از نوع یگانه‌انگارانه، یعنی همان نوعی که مورد علاقه استیس است نمی‌باشد. [۷۳] استیس که به جای کار با متون اصلی عبری، از ترجمه استفاده می‌کند، از درک این نکته ناتوان مانده است که واژه عدم ترجمه‌ای از واژه «آین»^۴ است که در ادبیات قبالة‌ای به عنوان یکی از اسامی خداوند استفاده می‌شود. اسمی که مرتبط به نخستین افعال ظهور ذات^۵ از بطون صمدی‌اش^۶ یعنی این سف (خدا فی حد ذاته) است که حتی مرتبه‌ای پیش از تجلیش در اولین سپهر، یعنی کتر،^۷ می‌باشد. در اثری مربوط به اواخر قرن سیزدهم یعنی مسرت‌ها - بریت،^۸ واژه آیین چنین معنی شده است: «با اینکه

1. Hasidic
2. nothing
3. nothingness
4. Ayin
5. self-revelation
6. self-contained mysteriousness
7. Keter
8. Masoret ha-Berit

وجودی بیش از هر آنچه در جهان موجود است دارد، اما در عین حال او بسیط است و تمام وجودات بسیط دیگر در مقایسه با بساطت او مرکبند و لذا در قیاس با سایر موجودات، «عدم» [«آیین»] خوانده می‌شود. [۷۴] خداوند، به عنوان آیین، «معدومیت»، همان‌طور که مقصود از این تعبیر اشاره بدان است، همواره فراتر از هر فهم تجربه بشری است. خدا، به عنوان آیین، همواره یگانه است. هیچ تجربه انسانی نمی‌تواند نائل به ارتباط با این جنبه از ذات خداوند شود. بنابراین اظهار نظرهای استیس در این باب را می‌توان همچون یک مورد تفسیر به رأی که کاملاً بیگانه با سیاق متن و فاقد هرگونه معنایی در منابع اولیه قباله‌ای و گزارشات عرفانی حسیدی است تلقی کرد.

به همین ترتیب، اصطلاح «معدومیت» در متون بودایی نیز جایگاه ویژه‌ای دارد. به عنوان مثال، مو^۱ اصطلاح آیین بودایی چینی و ژاپنی برای «عدم» و «نبودن»، حاکی از خدا فی حد ذاته یا در یکی از اولین مراتب ظهور ذاتش نیست، بلکه اشاره به حالت وجودی مطلق خلاء یا شوئیتا دارد که از هر وجود، اسناد،^۲ و جوهریت فراتر است. و البته در این نقطه، فهم شوئیتا محل منازعات تند و شدید میان مکاتب رقیب بودایی می‌شود. این فهم به ویژه برای پیروان مذهب مهاییانه^۳ اهمیت می‌یابد. همچنین، غالباً گفته می‌شود [هنگامی که] سنت عرفانی مسیحی دیونیسوس آریوپاگوسی [۷۵] و اتباعش که از «عدم» سخن می‌گویند، مثل «نیخت»^۴ در لسان اکهارت و همانند مو در آیین بودایی است. این گفته به نظر من نادرست است؛ زیرا عرفای مسیحی همانند

1. *Mu*

2. *predication*

3. *Mahāyānists*

4. *nicht*

اکهارت به دنبال تولد دوباره نفسشان به گونه‌ای پاک و مطهر از طریق انجذاب در «ذات الوهی»^۱ هستند، در حالی که بوداییان به دنبال شونیتا هستند [که آنرا] به عنوان تعالی یا راهایی از هرگونه خودی^۲ تلقی می‌کنند. [از این مطالب] همچنین متوجه می‌شویم که اگر بخواهیم چنین مقایسه‌هایی معنادار باشند، باید مفهوم گمراه‌کننده «نفس» را، که در این بحث نقش محوری دارد، در زمینه‌های شرقی و غربی و مسیحی و بودایی به دقت مورد بررسی قرار دهیم. صرف افزودن به فهرست اصطلاحاتی که در تمام سنتها به کار می‌روند، و از آن جمله مفهوم «نفس»، بدون تفحص تمام و کمال و تحلیل معنا، نتیجه‌ای جز افزودن به آشفتگی مربوط به ایضاح مفاهیمی همچون «عدم»، به عنوان مثال، ندارد. [۷۶]

به همین منوال، استیس از این سخن می‌گوید که عرفان اسلامی نیز ویژگی‌های مشترکی همانند آنچه در آیین بودایی، هندویی، یهودی و غیره یافت می‌شود به نمایش می‌گذارد. با وجود این، توجه دقیق به حالت نهایی تجربه عرفانی اسلامی یعنی فناء فی الله، آشکار می‌سازد که این تجربه همان نیروانته نیست، و نیز وقتی عارف مسلمان از «معدومیت» [در] تجربه‌اش سخن می‌گوید، مرادش همان چیزی که استاد چینی هنگام سخن گفتن از مو، یا پیروان مذاهب هینه‌یانه^۳ و مهاییانه هنگام سخن گفتن از شونیتا قصد می‌کنند نیست. آنچه «معدومیت» فنا متضمن آن است، تنها ناپدید شدن هویت نیست. مشابهتی که استیس با تمرکز بر آن قصد انجام مقایسه نادرست خود را دارد - بلکه علاوه بر این، شامل بقا یا زندگی ابدی در الله [بقای بعدالفنا] نیز هست. اما در آموزه بودایی، هیچ عنصر یا حالتی نمی‌توان یافت که قابل مقایسه با بقا باشد؛ زیرا در این آیین خدا، یا

1. Gottheit

2. self-hood

3. Hinayana

وجودی خدا گونه نداریم. برای مثال، صوفی ابوعلی سندی هنگامی که از تجربه فناى خود می‌نویسد، دقیقاً همین اتحاد با خدا به معنای بقا را توصیف می‌کند:

خلایق در معرض «حالات» تغیرند، اما عارف «حالی» ندارد؛ زیرا بقایایش محو شده‌اند و ذاتش در ذات دیگری فانی گشته است، و نشانه‌هایش در نشانه‌های دیگری محو گشته‌اند. [۷۷]

باباکوهی شیرازی نیز هنگام سخن گفتن از تجربه‌اش معنای دقیقی از این استعمال اسلامی تعبیر «معدومیت» ارائه می‌دهد:

اما آنگاه که با چشم الله نگریم - تنها الله را دیدم. در عدم فانی گشتم، محو شدم، و عجباً! همه حیات بودم - تنها الله را دیدم. [۷۸]

یک مسئله منطقی بنیانی دیگر نیز هست که مربوط به آشفتگی زبانی - هستی‌شناختی مورد بحث در بالاست. به این مسئله قبلاً به طور گذرا اشاره نمودیم و اکنون باید بحث پیگیرتری کرد. مسئله مربوط به این ادعا می‌شود که زبان عرفانی با دو ویژگی «بیان‌ناپذیری» و «متناقض‌نمایی» تعریف می‌شود. این دو [ویژگی] عناصر متعارف تمام توصیفات پدیدارشناسانه تجربه عرفانی هستند و به عنوان دلایلی بر قابل مقایسه بودن این توصیفات تلقی می‌شوند؛ اما آیا این ویژگی‌ها واقعاً چنین موضعی را تأیید می‌کنند؟ آیا این عناصر منطقاً امکان بررسی همسانی احتمالی تجارب عرفانی و مقایسه‌پذیری نافرجام آنها، و مخصوصاً تساوی و تشابه ادعا شده برایشان را می‌دهند؟ آنچه مرا به این سؤال سوق می‌دهد این استدلال است: عملکرد واژه‌های «بیان‌ناپذیر» و «متناقض‌نما» همانند تعبیری که از زمینه تجربه، یا هرگونه وضعیت وجودی مفروض امور^۱ اطلاعاتی به ما می‌دهند نیست؛ بلکه عملکرد آنها دور کردن تجربه از تیررس

1. given ontological "state of affairs"

تحقیق و مخفی نگه داشتن التزامات هستی‌شناختی افراد است؛ از این رو، استفاده از تعبیر «بیان‌ناپذیر» و «متناقض‌نما» نه تنها داده‌ای برای مقایسه‌پذیری فراهم نمی‌سازند، بلکه امکان منطقی مقایسه تجربه‌ها را نیز یکسره از بین می‌برد. مثال زیر را مورد ملاحظه قرار دهید: (۱) عارف الف ادعا می‌کند تجربه «د» متناقض‌نما و بیان‌ناپذیر است؛ در عین حال (۲) عارف «ب» ادعا می‌کند تجربه «ذ» متناقض‌نما و بیان‌ناپذیر است. تنها نتیجه منطقی‌ای که کسی می‌تواند از این حالت بگیرد این است که هم عارف «الف» و هم عارف «ب» مدعی متناقض‌نمایی تجربه‌شان هستند؛ درباره محتوای تجربه‌های «د» و «ذ» این دو عارف هیچ نمی‌توان گفت؛ زیرا راهی وجود ندارد که به تجارب «د» و «ذ» محتوایی نسبت دهیم، به طوری که بتوان چیزی غیر از متناقض‌نمایی آن دو درباره‌شان دانست، به طوری که [این محتوا بتواند] به عنوان مبنایی برای مقایسه منطقی‌شان به کار رود. این گمان که چون این هر دو عارف ادعای متناقض‌نمایی تجاربشان را دارند، در حال توصیف تجاربی مشابه هستند - همان طور که جیمز، ها کسلی، استیس، و بسیاری دیگر گمان کردند - مغالطه‌ای از باب أخذ مالیس بعله^۱ است.

رویکرد دیگری به این مسئله [می‌توان داشت]، سؤال این است: «چه دلایل منطقی یا هستی‌شناسانه‌ای اقتضای آن دارند که تنها یک تجربه بیان‌ناپذیر یا متناقض‌نما وجود داشته باشد؟» در پاسخ به این سؤال آشکار می‌شود که هنگامی که می‌گوییم تجارب عرفانی متناقض‌نما و بیان‌ناپذیرند، اگر این توصیفی دقیق باشد، آنگاه هرگونه تعریف، توصیف، اشاره، و لذا مقایسه‌پذیری این تجارب واقعاً ناممکن است. می‌توان این اوصاف [بیان‌ناپذیری و متناقض‌نمایی] درباره مدعیات مربوط به تجربه عرفانی و نتایج این مدعیات را چنین بیان نمود: «هر تجربه عرفانی الف، ب و م است؛ که در آن ب

1. non sequitur

= بیان‌ناپذیر و م = متناقض‌نماست»، بنابراین «هر حکمی دربارهٔ ویژگی‌های ذاتی الف، بیان‌ناپذیر و متناقض‌نما خواهد بود». با چنین فرضی به هیچ روی دلیلی منطقی برای مطرح ساختن این ادعا که دو تجربه عرفانی یکسانند باقی نمی‌ماند. به این بیان که در مورد (۱)، «الف، ب م است» می‌تواند منطقاً اشاره به تجربه‌ای داشته باشد که اوصاف یا عناصر پ، ت، ث و... را داراست؛ در همین حال در مورد (۲)، «الف، ب م است» می‌تواند منطقاً اشاره به تجربه‌ای داشته باشد که اوصاف یا عناصر ح، ج، خ... را دارد و نیز در هر مورد دیگری مثل مورد (۳)، که در آن «الف، ب م است» صادق است، این مورد می‌تواند منطقاً اشاره به تجربه‌ای داشته باشد که اوصاف یا عناصر د، ذ، ر... را داراست و قس علی هذا. از آنجا که در هیچ یک از موارد راهی برای فهم آنچه در ورای گزاره «الف، ب م است» نداریم - لازمهٔ منطقی جمله «الف، ب م است» - راهی برای ارزیابی موارد (۱)، (۲) و (۳) به طوری که یقین به یکسان بودنشان کنیم وجود ندارد؛ حتی اگر این موارد یکسان بوده باشند. اگر کسی ویژگی‌های بیان‌ناپذیری و متناقض‌نمایی را طبق تعریف^۱ بشناسد، نتیجهٔ دیگری نمی‌تواند بگیرد. علاوه بر این، حال نه تنها امکانی برای مقایسهٔ تجارب عرفانی مختلف باقی نمی‌ماند، بلکه سؤال گیج‌کنندهٔ دیگری نیز دربارهٔ وضعیت و قابل فهم بودن سایر عناصر در گزارشات عرفانی مطرح می‌شود. با توجه به این واقعیت که هر یک از احکام موجود در گزارشهای عرفانی در این ایدهٔ اساسی که تجارب عرفانی بیان‌ناپذیر و متناقض‌نمایند مشترک می‌باشند، تا چه حد می‌توان هر یک از این عناصر دیگر را به عنوان مدرکی برای یک [کار] پدیدارشناختی یا گونه‌شناختی عرفان تلقی کرد؟ اگر تعبیرات «متناقض‌نما» و «بیان‌ناپذیر» معنایی داشته باشند، آیا تمام مدعیات توصیفی دیگر را خنثی نمی‌کنند، و لذا تیشه به ریشهٔ تمام تلاشهای انجام شده در یک گونه‌شناسی پدیدارشناسانهٔ تجربهٔ عرفانی بر مبنای

1. *per definitionem*

گزارشات پس-از-تجربه نمی‌زنند؟ مسلماً در اینجا یک مسئله منطقی و زبان‌شناختی غیر متعارف در کار است که تقریباً همواره نادیده گرفته شده و نیازمند یک بررسی دقیق منتقدانه و هشیارانه است. به طریق اولی^۱ آشکار است که جدی گرفتن ادعای عارف، مبنی بر اینکه قضیه «الف، ب م است» توصیفی درست و صادق است، لازمه‌ای مخرب دارد؛ به این معنا که هیچ کس نمی‌تواند ادعایی معقول یا حتی قابل فهم از هیچ گزاره عرفانی داشته باشد. قضیه «الف، ب م است» این نتیجه عجیب منطقی را دارد که اراده جدی آن، نه تجربه الف را قابل فهم می‌سازد و نه به هیچ روی اطلاعی به ما درباره الف می‌دهد، بلکه الف را از دایره زبانمان حذف می‌کند؛ چیزی که البته بسیاری از عرفا ادعا می‌کنند خواستار آنند. به هر حال، این موضوع نمی‌تواند پایه‌ای برای پدیدارشناسی عرفان یا گونه‌شناسی تطبیقی تجارب عرفانی باشد؛ زیرا در این صورت طیف وسیعی از «حالات امور» وجودی غیرقابل جمع با یکدیگر داریم که می‌توان آنها را خارج از موضوع قلمداد کرده و به حساب نیاورد. در اینجا حقیقتاً با مصداقی از [این سخن حکیمانه روبرو هستیم]: «آنجا که نمی‌توان سخن گفت، باید خاموش بود». [۷۹]

در گام بعدی، باید به این موضوع توجه داشت که مسئله پیچیده‌ای در تعریف متعلق تجربه عرفانی در کار است که غالباً مورد توجه واقع نمی‌شود. موضوع مورد نظر این واقعیت است که کسانی که در مورد عرفان می‌نویسند ظاهراً تعبیر «خدا»، «نیرواته»، و غیره را بیشتر همچون یک اسم تلقی می‌کنند تا یک وصف؛ یعنی با آنها چنان معامله می‌کنند که گویی بر چسبهای دلخواه بر یک حقیقت مشترک بنیادین هستند. اما این خطاست؛ زیرا «خدا» و «نیرواته» یا حتی «وجود» یا «اساسی‌ترین بنیاد»^۲ صرفاً یا حتی اصولاً، اسم نیستند بلکه اوصاف، یا حداقل اوصافی مبدل هستند، و معنایی مرتبط با

1. *A fortiori*

2. *Urgrund*

یک ساختار وجودی به همراه خود دارند. بنابراین تعبیر «خدا» متضمن خصوصیات وجودی، خصوصیات کمال و تمامیت، یعنی تمام کلمات مطلق^۱ که ضرورتاً به خدا نسبت می‌دهیم، و خصوصیات «انسان‌واری» و غیره است. به همین نحو [تعبیر] آتمن شامل برخی از همان ویژگی‌ها و در عین حال برخی ویژگی‌های بسیار متفاوت وجودی، مابعدالطبیعی است و همین [تفاوت‌ها] هنگامی که به نیروانه اشاره می‌کنیم به نحو اساسی‌تری باید مورد تأکید واقع شوند. جایگزین نمودن تعبیری مثل «وجود» که خنثی‌تر به نظر می‌رسد نیز کمتر از آنچه در وهله اول به نظر می‌آید یاری‌گر است؛ زیرا خود «وجود» نیز یک جزء [معنایی] که آزادانه در یک نظام معنایی خاص شناور باشد نیست. هنگامی که افلاطون از «وجود» سخن می‌راند، مرادش با آنچه از این کلمه در اصطلاحات فلسفی اسپینوزا^۲ و شلینگ^۳ یا سارتر^۴ و هیدگر^۵ بدون تعرض به آیین ذن یا تائو - قصد می‌شود، متفاوت است.

این ملاحظات بار دیگر ما را به مبانی ادعای اساسی که در این مقاله آنرا مدلل ساختیم باز می‌گرداند؛ اینکه تجربه عرفانی همواره زمینه‌مند است. زمینه الهام بخش دیگری که می‌توان سر رشته بحث را از آنجا پیش گرفت جمله‌ای است که مکرراً بیان می‌شود که «مقصود عرفان، به هر معنایی باشد، یاری کردن نفس برای تعالی از موقعیت [حاضر]ش است.» بنابراین در همه سنت‌ها تمرین‌ها و اعمالی داریم که نقش ریاضت را بازی می‌کنند؛ یوگا، مراقبت، و اعمالی شبیه به اینها که در جهت رها کردن نفس از

1. *omni* words

2. Spinoza

3. Schelling

4. Sartre

5. Heidegger

«وجود مقید»^۱ اش هدف‌گیری شده‌اند. حال این «قیود» تجربی، اجتماعی-تاریخی و اعتقادی-مذهبی، هرچه می‌خواهند باشند. این فرآیند «رها سازی»^۲، بر حسب ظاهر، به عنوان حرکتی نمود می‌یابد که نفس را از حالات «مقید» به شعور «نامقید» سوق می‌دهد؛ از آگاهی «زمینه‌مند» به آگاهی «بی‌زمینه». مضاف بر اینکه این برداشت، طریق معمول ارزیابی این اعمال، به ویژه از طرف کسانی است که به دنبال نوعی از حکمت خالده هستند؛ یعنی تجربه عرفانی فراگیر مشترک؛ زیرا آنها استدلال می‌کنند که فراتر یا در پشت صحنه محدودیتهایی که به واسطه موقعیت مقید اجتماعی-اعتقادی و تاریخی بر آگاهی ما اعمال می‌شود، یک شهود همگانی فراگیر از اشتراک واقعیت وجود دارد؛ البته برای کسانی که می‌دانند چگونه از این تعیینات حاکم جامعه شناختی و تاریخی فراتر روند. شاهد این امر، ادعای یکسانی تجارب عرفانی در گستره فرهنگها و اعصار تاریخی است. اما [باید گفت] امر بر طرفداران این موضع به واسطه ظواهر، مشتبه شده است؛ زیرا اعمالی مثل یوگا تنها به ظاهر حالت مطلوب آگاهی «محض»^۳ را باعث می‌شوند. مثلاً اگر یوگا به طور صحیح فهمیده شود، قیدزدایی^۴ یا نامقید کردن آگاهی نیست، بلکه از نو مقید نمودنش است؛ یعنی جایگزین کردن شکلی از آگاهی مقید و یا زمینه‌مند، با شکلی دیگر؛ که البته شکلی جدید، نامتعارف و شاید در مجموع شکلی جالب‌تر از آگاهی مقید-زمینه‌مند است. هیچ دلیل اساسی بر این امر نداریم که نوعی از آگاهی محض فی حد نفسه^۵ توسط

1. Conditioned Existence
2. Liberation
3. Pure Consciousness
4. De-conditioning
5. Un-conditioning
6. *per se*

این تمارین مشترک عرفانی متنوع مثل روزه، یوگا، و امثال آن بدست می‌آید. این نکته با ملحوظ نمودن هنرِ یوگا که در طیف وسیعی به انجام می‌رسد به خوبی آشکار می‌شود. یوگا در تمام ادیان مهم شرقی وجود دارد، اما هدف از یوگا، و حتی معنای یوگا، [۸۰] از سنتی به سنت دیگر متفاوت است. از این رو به عنوان مثال، در سنت هندویی اپانیشادی، یوگا برای تصفیه و یکدل^۱ نمودن «نفس» فردی و سپس متحد ساختنش با برهمن، یا آنطور که در بهگودگیتا بیان شد، با کرشنا انجام می‌گیرد. هر چند در مورد خود آیین هندویی نیز یوگا با دیگر نظامهای مابعدالطبیعی‌ای که به گونه‌های متفاوتی ادعای مشخص نمودن «هدف»، «سمادی»، و فراهم نمودن «طریق» را دارند در هم می‌آمیزد. مثلاً در سنت «سامکیه»^۲ هدف، تکامل نفس است؛ اما تکاملی که به وحدت عرفانی منجر نمی‌شود؛ بلکه به خود-همانی^۳ بی‌نظیری منتهی می‌شود که همانند کمال الهی غنی و منفرد است. [۸۱] در سویی دیگر، آیین بودایی نیز تمارین یوگا را چونان عنصری محوری پذیرفته است، اما این بار این تمرینها محور یک طرح مابعدالطبیعی کاملاً متفاوتند که نه وجود یک خدای انسان‌وار - و یا حتی خدایی غیر انسان‌وار - نه واقعیت^۴ نفوس فردی (آتمن یا پروشه)^۵ را تصدیق نمی‌کند. در عوض، آیین بودایی، یوگا را همچون تکنیکی برای غلبه یافتن بر دلیل وجود^۶ آن، غلبه بر رنج کشیدن و لازمه آن، یعنی رهایی از تمام توهمات مربوط به واقعیت داشتن [یعنی دارا بودن نفسی جوهری] می‌نگرد. در اینجا یوگا در خدمت «تُهیت» در می‌آید، البته باید توجه داشت که تُهیت

1. unify

2. samkhyā

3. self-identity

4. substantiality

5. perusha

6. raison d'être.

«چیز»ی نیست و نباید آن را به یک چیز تبدیل کرد؛ همان‌گونه که مثلاً، هیدگر با «عدم» چنین کرده است. [۸۲] همچنین باید توجه نمود که در آیین بودایی و نیز هندویی، نظامهای مابعدالطبیعی مربوطه نیز هر یک موضوعی برای مجادله و چند دستگی و باعث ایجاد مکاتب مختلف بودایی [۸۳] با تحلیلهایی متفاوت از ماهیت و هدف یوگا شده است. بدون آنکه وارد جزئیات بیشتر شویم اجازه دهید به تذکر این نکته اکتفا کنیم که یوگا در آیین جایی^۱ و سایر سنتهای شرقی نیز وجود دارد. سنتهایی که حتی دیدگاههایی متفاوت با آنچه در آیین هندویی یا بودایی در رابطه با ماهیت نفس، واقعیت‌غایی، و هدف زندگی یافت می‌شود دارند. تنوع باورهای عقیدتی جزئی چیزی نیست که بتوان به عنوان امری صرفاً حاشیه‌ای یا ابتدایی ره‌ایش کرد. همچنین با تصدیق به پیچیدگی شرایط، نمی‌توان درباره یوگا به طور انتزاعی و تجربیدی سخن گفت؛ زیرا در چنان شرایطی یوگا مطمئناً تنها یک مفهوم انتزاعی پوچ خواهد بود. علاوه بر این، اهمیت عناصر زمینه‌ای آنگاه فشار بیشتری می‌آورد که بدانیم برای نظامات مابعدالطبیعی هندی، مابعدالطبیعه علم رستگاری^۲ است. آنچه انسان بدان باور دارد در نجاتش مؤثر است. و «نجات»،^۳ که از یک سنت به سنت دیگر به گونه‌های متفاوت فهمیده می‌شود، هدف متناسب هر کدام از این سنتهاست. تجربه‌ای که عارف یا یوگی^۴ دارد همان تجربه‌ای است که به تبع باورهای مشترکی که از طریق التزامات عقیدتی مابعدالطبیعی خود بدانها معتقد شده است، به دنبالش می‌گردد. همبسته با این اندیشه خطا که می‌توان به حالت آگاهی محض دست یافت، اندیشه

-
1. Jainism.
 2. soteriology.
 3. slavation
 4. yogi

«داده»^۱ یا «چینی»^۲ یا «حقیقت»^۳ است که غالباً برای توصیف حالت ناب تجربه عرفانی که از تمام زمینه‌های معرفتی که تجربه را رنگی خاص می‌بخشد فراتر می‌رود، به کار رفته است. اما این الفاظ چه معنایی دارند؟ «داده» یا «چینی» یا «حقیقت» چیستند؟ [۸۴] تحلیل این الفاظ حاکی از نسبی بودن آنهاست؛ آنها برای اشاره به طیف گسترده‌ای از حالات متفاوت یا حتی غیرقابل جمع «امور وجودی» و «امور عدمی»^۴ به کار برده می‌شوند. نفس این تنوع باید ما را نسبت به بی‌قاعدگی و خطر واقعی‌ای که در این موضوع در کمین است هشدار دهد. به نظر می‌رسد پدیدارشناسان بیشتر مستعد این ساده‌انگاری بی‌ثمر هستند. همه امر «داده» را شهود می‌کنند، اما شهودات آنها تفاوت بسیار دارد. منصفانه می‌توان گفت هیچ تلاشی برای تعیین واضح و متمایز نمودن مفهوم «داده» قرین توفیق نبوده است. در حقیقت، سخن گفتن درباره «داده» به نظر حرکتی برای میان‌بر زدن همان سنخ مسائل معرفتی است که در این مقام به میان می‌آیند، اما چنین حرکتی عقیم است؛ زیرا دلیلی در دست نیست که چیزی به نام «داده» داریم که می‌تواند بدون آنکه قبود واسطه گر عالم به آن تحمیل شوند مکشوف گردد. تمام «داده‌ها» نیز حاصل فرآیندهای «گزینش»، «شکل‌دهی» و «دریافت» هستند. به این معنا که امر «داده» از طریق اعمال [ذهنی‌ای] که آن را به صورتی شکل می‌دهند که برای ما - با توجه به ساختارهای مفهومی مان - قابل فهم باشد، به چنگ می‌آید. این اعمال، امر داده را در پاسخ به نیازهای خاص زمینه‌ای و مکانیسمهای آگاهی فرد دریافت‌کننده ساختار می‌دهند. بی‌گمان لازمه توصیف بالا از فعالیت معرفتی، از جمله فعالیت معرفتی‌ای که در تجربه عرفانی به میان می‌آید، چیزی است که با اصطلاح کانتی، و البته نه به همان

1. given

2. suchness

3. real

4. states of affairs and states of no-affairs

روش کانت، «استنتاج استعلائی»^۱ [۸۵] خوانده می‌شود؛ یعنی استدلالی که هم قیود معرفت، به طور عمومی، و هم مبانی عملکرد خود ذهن را آشکار کند، و نیز بر حسب امکانات، موضوع‌بندی شده باشد، و این کار مناسب و نیز ضروری به نظر می‌رسد، اگر چه نمی‌توان در اینجا ساختار کلی آن را بیان نمود. ظاهراً راه دیگری برای پرداختن به موضوع به نظر نمی‌رسد؛ راهی که از نظر فلسفی ارضا‌کننده باشد و رضایت ما در قانونمند کردن شرایط دانشمان را - که دانش عرفانی راهم در بر می‌گیرد - جلب کند. این بدان معناست که عارف، حتی در شرایط بازشرطی کردن آگاهی خود نیز شکل‌دهنده تجربه‌اش می‌باشد؛ یعنی او همانند یک صفحه خالی از نقش^۲ نیست که [موجود] «غایی» یا «داده» خود را به سادگی بر آن حک نماید. حال این [موجود] غایی که به دنبالش است و آن را می‌یابد هر چه می‌خواهد باشد. این امر مسلم است که تجربه عرفانی باید به وسیله سنخ وجودی ما واسطه‌مند گردد. و سنخ وجودی ما اقتضای آن دارد که تجربه عرفانی علاوه بر لحظه‌ای و نامستمر بودن، [عنصری چون] حافظه، ادراک، انتظار، زبان، و انباشتی از تجارب، مفاهیم و انتظارات قبلی را به میان آورد که تجربه با تکیه بر همه این عناصر ساخته شده و در پی هر تجربه جدید، از نوبه خود شکل می‌گیرد. بنابراین X- که می‌تواند خدا یا نیرواته باشد - هم از نظر زبانی و هم از نظر معرفتی با انواع عوامل، از جمله انتظار آنچه تجربه خواهد شد مقید است. فعالیت‌های مذهبی ناظر به آینده مثل مراقبت، روزه، غسل‌های عبادی، ملامت نفس^۳، و غیره نیز مربوط با همین انتظارات هستند و انتظارات دیگری درباره آنچه حالات آینده آگاهی شبیه آن خواهد بود به وجود می‌آورند. در این نوع از فعالیت‌ها آشکارا یک جنبه

1. transcendental deduction

2. *tabula rasa*

3. self - mortification

پیش‌گویانه به کمال رساندن خویش^۱ وجود دارد.

نقش فعال نفس در این تجارب، همانند نقش انفعالی یک دوربین عکاسی یا ضبط صوت نیست. به نظر می‌رسد حتی در تجربه عرفانی، فعالیت معرفت‌شناختی‌ای از سنخ آنچه ما با نام تلفیق و بازشناسی (تمییز)^۲ می‌شناسیم و - حداقل در موارد خاصی - فعالیت‌هایی از سنخ سایر افعال نفسانی، مثل پیوند زدن تجارب حال به تجارب گذشته و آینده، و نیز به مدعیات الاهیاتی سنتی و مابعدالطبیعی، وجود دارد. به عنوان یک نمونه، توصیف یان فان رویسبروک در کتاب زینت و صلت روحانی^۳ را ملاحظه کنید:

در آن هنگام که انسان خدایین و باطنی صورت ابدی خویش را به دست آورده است، و در این روشنا، به واسطه پسر، به آغوش پدر وارد گشته است؛ آنگاه او با حقیقت الاهی منور شده، و دم به دم تولد ابدی نویی دریافت می‌دارد، و در مراقبه‌ای الاهی بر طریق نور به پیش گام می‌نهد. و در اینجا چهارمین و آخرین مرحله آغاز می‌شود؛ یعنی، دیداری عاشقانه، که رستگاری ما، بالاتر از هر چیزی، بدان وابسته است.

باید بدانی که پدر آسمانی، به عنوان اصل و منشأیی حتی^۴ با تمام آنچه در آن حیات دارد، فعالانه رو به سوی پسرش، به عنوان خرد ازل^۵ خود، می‌آورد. و همین خرد، با تمام آنچه در آن حیات دارد، فعالانه به سوی پدر باز می‌گردد؛ یعنی به سوی همان اصل و منشأیی که از آن برمی‌آید. و در این ملاقات، شخص سوّم، میان پدر و پسر، سر بر می‌آورد؛ یعنی روح‌القدس، عشق متقابل آنان، که با هر دوی آنها در همان طبیعت یکی است؛ و او پدر و پسر، و تمام آنچه در این دو حیات دارند را در فعل و

1. self-fulfilling prophetic aspect
2. discrimination and integration
3. *The Adornment of The Spiritual Marriage*
4. living ground
5. Eternal Wisdom

بهره‌مندی^۱ پوشانده و تر می‌کند؛^۲ با چنان غنا و لذتی که تمام مخلوقات باید تا ابد نسبت بدان خموش باشند؛ زیرا حیرت^۳ غیرقابل ادراک این عشق تا ابد فراتر از فهم تمام مخلوقات است. حیرتی بدون آشفته‌گی و پریشانی^۴ درک می‌شود، در آنجا روح فراتر از خویشتن در وحدت با روح خدا منزل می‌گزیند؛ و بینش و جشیش بی اندازه‌ای نسبت به دفینه‌ها و ثروتهایی که عبارتند از خود روح در وحدت با منشأ حق بدست می‌آورد، جاییکه خویشتن خود را مطابق با همان جوهره نامخلوق و قدیمش فراچنگ می‌آورد.

حال این ملاقات پر شور و مجذوبانه، لایزال و فعالانه در ما تجدد می‌یابد، مطابق با طریق خداوند؛ زیرا خداوند خود را در پسر و پسر خویش را در پدر عرضه می‌کند، در یک محتوای ابدی و هم آغوشی عاشقانه؛ و این خود را در علقه‌های عشق هر لحظه تجدید می‌کند؛ زیرا همان‌طور که پدر دائماً همه چیز را در ولادت پسر خویش می‌نگرد، به همین ترتیب همه چیز مجدداً مورد عشق پدر، و مورد عشق پسر هنگام فیضان و جوشش روح القدس قرار می‌گیرد. و این دیدار فعال پدر و پسر است که ما در عشق ابدی آن توسط روح القدس، عاشقانه فراگرفته می‌شویم. [۸۶]

سپس، رویسبروک در ادامه «وحدتی» را که انسان می‌تواند در خداوند به دست آورد توصیف می‌کند، که آن را به طور کامل نقل می‌کنم:

و در پی این، اتحاد بدون تمایز می‌آید؛ زیرا تو نه تنها باید عشق الاهی را به عنوان فیضانی با تمام کمال که دوباره به وحدت باز می‌گردد دریابی؛ بلکه فراتر از همه تمایزها، یک بهره‌مندی بنیانی در جوهره صیرف ذات الوهی. و از همین‌رو، انسانهای روشنی‌یافته تأملی در خود یافته‌اند که فراتر از عقل و

1. fruition and action

2. drenches through

3. wonder

4. amazement

نامعقول است، و تمایلی لذت‌بخش که از میان تمام قیود و تمام وجود نفوذ می‌کند، و از طریق آن است که خود را در ژرفای بی‌نشان^۱ فوز^۲ بی‌پایان مستغرق می‌سازند، جایی که اقامیم ثلاثة افراد الوهی، سرشت آنها را در وحدتی ضروری شامل است. بنگر! این فوز و رستگاری آنقدر تمام و بی‌نشان است که هر خیرگی^۳، تمایل و تمایز خلقی اساسی در آن زائل گشته و کنار می‌رود. زیرا با این بهره‌مندی، تمام ارواح سربرآورده، در جوهر خداوند، که آبر جوهر^۴ تمام جواهر است، ذوب شده و هیچ می‌شوند. در آنجا این ارواح از خویشتن به خلوت و بی‌خبری بی‌پایانی فرو می‌افتند؛ در آنجا تمام انوار به غسق می‌گرایند؛ در آنجا سه فرد تثلیث جای خویش را به وحدتی ذاتی می‌دهند و در بهره‌مندی خوشی اصیل، بدون تمایز به سر می‌برند. این خوشی^۵ برای خداوند، آبرجوهر تمام مخلوقات، ضروری است؛ زیرا هیچ جوهر مخلوقی نمی‌تواند با جوهر خداوند یکی شود و هویت خویش را کنار گذارد؛ زیرا در این صورت مخلوق، خدا خواهد شد؛ که مستحیل است؛ زیرا بر ذات خداوند نه اضافه می‌شود و نه از آن کاسته می‌شود، نه می‌توان چیزی بدان اضافه نمود و نه چیزی از آن جدا کرد. با این حال، تمام ارواح عاشق، بدون تمایز، با خدا در فوز و بهره‌مندی وحدت دارند؛ زیرا آن حالت سعادت‌آمیز، که عبارت است از بهره‌مندی خداوند و تمام محبوبهای او، آنقدر بسیط و تمام است که در آنجا نه پدر، نه پسر و نه روح‌القدس آنگونه که افراد [باشند]، و نه هیچ مخلوق دیگری، متمایز نیستند. اما تمام ارواح روشنی‌یافته در اینجا فراتر از خود به یک بهره‌مندی بی‌نشان تعالی می‌یابند که غنایی است و رای هر غنا که یک مخلوق آنرا

1. wayless abyss

2. beatitude

3. gazing

4. superessence

5. blessedness

دریافته باشد یا بتواند دریابد؛ زیرا تمام ارواح تعالی یافته، در ابرجوه‌رشان، در فوز و بهره‌مندی با خداوند وحدتی بدون تمایز دارند؛ و این سعادت در آنجا به قدری تمام است که هیچ تمایزی را توان راه یابی بدان نیست. و این همان چیزی بود که عیسی از پدر آسمانی خویش هنگام دعا استدعا داشت که تمام محبوبانش امکان کمال در واحد را داشته باشند، همان‌طور که او با پدر از طریق روح القدس وحدت دارد. [۸۷]

اگر چه ممکن است این توصیف در وهله اول از نظر معرفتی، الاهیاتی، یا مابعدالطبیعی خنثی به نظر آید، اما واری دقیق‌تر متن آشکار خواهد کرد که فرضها و آموزه‌های بی‌شمار معرفت‌شناختی الاهیاتی، و مابعدالطبیعی این روایت را قبل و بعد از آنکه اتفاق بیفتد رنگ خاصی بخشیده‌اند.

علاوه بر این، اگر نه در همه موارد، تقریباً در اغلب آنها [شخص واجد] تجربه عرفانی، همان‌گونه که نشان دادیم، غایتی را که از ابتدا در عبور از «مسیر عارفان» در پی آن می‌باشد، می‌شناسند. بنابراین «طریق» صوفی، «تاو» یا تاوویی، درمی بودایی و راه عرفان^۱ مسیحی، همه «التفات»^۲ هستند؛ یعنی نوعی حالت نهایی از وجود یا نا-وجود، هدفی از قبیل ارتباط یا اتحاد، حتی از نوع رهایی، تعالی،^۳ رستگاری^۴ یا خوشی^۵ را مد نظر دارند. طریق، تاو و راه عرفان به دنبال اهداف متفاوتی هستند؛ زیرا مسائل اولیه و زاینده‌شان متفاوت است. صوفی و عارف مسیحی با «مسائلی»^۶ همچون محدودیت،

1. *via mystica*

2. intentional

3. exaltation

4. blessedness

5. joy

6. problems

گناه و بُعد از خدا [سلوک عرفانی خویش را] آغاز می‌کنند، در حالی که یک بودایی با مسئله رنج و آئینه یا عدم ثبات شروع می‌کند؛ و نیز یکی تائویی از ادراک مثبت از خود و جهان شروع کرده و به دنبال طولانی نمودن حیات معنوی با پیروزی یانگ^۱ بر یین^۲ است. مسائل زاینده موجود در قلب هر سنت، پاسخهای متناسب و متفاوتی را القا می‌کنند که شامل ساختارهای متفاوت ذهنی و معرفتی، التزامات هستی‌شناختی، و فراساختارهای^۳ مابعدالطبیعی می‌باشند که به نحوه‌های مختلف، تجربه را ترتیب می‌دهد. می‌توان ذهن را، هم در مسائل، و هم در راه حل‌های غلبه بر آنها شریک دانست: ذهن مبدأ، راه و هدف را تعیین می‌کند و تجربه را مطابق آنها شکل می‌دهد. تجربه بودایی نیروانه، تجربه یهودی دیوقوت، و تجربه مسیحی وحدت عرفانی، تجربه صوفی از فنا، تجربه تائویی از تائو، همه، دست کم تا اندازه‌ای، حاصل تأثیرات مفهومی خاص، یعنی «مسائل آغازین» آن نظام الاهیاتی اعتقادی هستند. هر یک از ما یک آگاهی یکپارچه‌ایم و هر کدامان با «مسائل» و «پاسخ»‌های آن مسائل از طریق اشکال [مختلف] ارتباط [دادن اندیشه‌ها]، ترکیب [آنها] و عینیت [دادن به آنها] ارتباط برقرار می‌کنیم؛ آشکالی که جزء لازم آگاهی‌مان به عنوان موجودی با شعور، از آن نوع که هستیم، می‌باشند. در حقیقت، به نظر می‌رسد حالات متفاوتی از تجربه که تحت نامهای نیروانه، دیوقوت، فنا و... رخ می‌دهند، حاصل، و نه زمینه، فعالیت پیچیده معرفتی هستند که به وسیله خاصیت تلفیق‌گر^۴ خود آگاهی‌مان، که در یک جهت خاص عرفانی به کار گرفته شده، به جریان می‌افتد. این عملیات ترکیبی ذهن در حقیقت قید و شرط اساسی‌ای است که تحت آن، و فقط تحت آن، تجربه عرفانی همانند هر تجربه‌ای، رخ

1. yang

2. yen

3. superstructures

4. intergrating

می‌دهد. این شرایط ساختاری آگاهی، زمینه‌ای را می‌سازد که تجربه عرفانی اصولاً در آن زمینه امکان‌پذیر می‌گردد.

تمامی گستره «التفاتی» بودن تجربه و زبان تجربه تا آنجا که به عرفان مربوط می‌شود زمینه‌ای غنی برای مطالعات بعدی است. تنها برای نشان دادن اهمیت این موضوع نسبت به دغدغه‌های حاضر، اجمالاً اشاره می‌کنم که اگر کسی به دقت به زبان عرفا، و نیز به تدین،^۱ اعمال و ادبیات عرفانی بنگرد [این نکته را] در می‌یابد که غالباً «التفاتی» هستند، به همان معنا که هوسرل^۲ و برنتانو^۳ مطرح ساختند. اگر چه من به لحاظ مواضع کلی‌تر مابعدالطبیعی این دو، طرفدارشان نیستم، اما بحث‌های آنها درباره «زبان التفاتی»، فی‌حذ نفسه آموزنده است؛ زیرا به ما تذکر می‌دهد که تعبیرات خاصی همچون «انتظارات»، «باورها»، «امیدها»، «طلب‌ها»، «جستجوها»، «آرزوها»، «خواسته‌ها»، «یافته‌ها»، «در پی بودن‌ها»، آن گونه که برنتانو می‌گوید، متضمن «شیئی در خودشان» هستند. باید این هشدار را به جد بگیریم که حیث التفاتی زبان‌شناختی، وجود «شیء التفاتی» را تولید یا تضمین نمی‌کند، گذشته از این، ضروری است که سرشت شکل‌دهنده زبان التفاتی از لحاظ معرفت‌شناختی را منعکس‌کننده افعال التفاتی آگاهی بدانیم. می‌توانیم به زبان مورد علاقه پدیدارشناسان مدرن چنین بگوییم که «حیث التفاتی» به معنای توصیف یک «داده، آنگونه که قصد می‌شود»^۴ است؛ یعنی آگاه بودن از این واقعیت که یک فعل، شامل رسیدن به یک معنای خاص یا رسیدن به محتوایی معنادار است.

ارزش بازشناسی کیفیت التفاتی بسیاری از اعمال و نظریات عرفانی را می‌توان با

1. devotion

2. Husserl

3. Brentano

4. datum as meant

تأمل بر حیث التفاتی موجود در یوگا و رفتارهای عرفانی مشابه آشکار نمود. بر این اساس، تنها باید این سؤال کاملاً مشخص را از عارف بپرسیم: «چرا شما چنین و چنان می‌کنید؟» یک یوگی، به عنوان مثال، به این سؤال چنین پاسخ خواهد داد که او اعمال خسته‌کننده و شاقش را به این دلیل انجام می‌دهد که معتقد به یک مابعدالطبیعه خاص از نفس و رنج است (که در سنت هندویی و بودایی، و حتی در [انشعابات] هر کدام از این سنت‌های گسترده نیز متفاوت است) و اعتقاد دارد، به زبان شیوه سمیتا:^۱ «موفقیت به وسیله تمرین [یوگا] به دست می‌آید، انسان از طریق تمرین رهایی را به دست می‌آورد.» [۸۸] به همین ترتیب صوفی چنین پاسخ خواهد داد که او اعمال عبادی ذکر، تمرینهای تنفس، روزه، نظام نمازها را انجام می‌دهد؛ زیرا همچنان که ابن عطاءالله یادآورمان می‌شود: «ذکر، پشتوانه‌ای است که طریقت بر آن استوار است.» [۸۹] همین گونه پاسخها و دلایل التفاتی (اگر چه با جهات متفاوت) را می‌توان در بیشتر سنت‌های عرفانی، مخصوصاً در سنت‌های یهودی، مسیحی، اسلامی، بودایی، تائویی و هندویی یافت.

هر چند به عنوان تصحیحی بر رویکرد سنتی به تجربه عرفانی در بخش اعظم این مقاله بر نقش فعال نفسِ مُدرک در فرآیند معرفتی متمرکز بودیم، باید در عین حال به این مسئله نیز اذعان کرد که خود این موضع تجربی نیز نیازمند تصحیح است. مقصودم آن است که برای آنکه خوانندگان این مقاله درک نادرستی از دیدگاهم، یا از پیچیدگی فرآیند معرفتی به میان آمده در تجربه عرفانی نداشته باشند، باید چند کلمه‌ای درباره جنبه «ادراک‌شده» تجربه عرفانی بیاورم. برای آنکه شرایط و قیود تجربه عرفانی را در جایگاه درست و منظر مناسب قرار دهیم، توجه به این امر لازم است که در هر موقعیت تجربی، همانند آنچه برای عرفا ادعا می‌شود یا خود عرفا ادعایش را دارند، تمام محتوای

«مفهوم تجربه» باید به خوبی درک شود. هنگامی که کسی می‌گوید «من الف را تجربه می‌کنم» او صرفاً انواع فرآیندهای معرفتی‌ای را که بحث از آن گذشت به میان نمی‌آورد، به این معنا که [بگوید] ذهن در ساختار دادن به الف، آنگونه که تجربه می‌شود، فعال است، بلکه او بر این امر نیز تأکید می‌ورزد که الفی وجود دارد که تجربه می‌شود. به عبارت دیگر، عرفا و دانشجویانِ عرفان ناگزیر از تصدیق آن هستند که تجربه عرفانی صرفاً (به طور مفروض^۱) حاصل فعلِ مقید تجربه، آن چنان‌که از سوی تجربه‌گر ساخته می‌شود نیست؛ بلکه توسط آن عین یا «امر وجودی»^۲ ای که عارف (معتقد است) با آن مواجه شده یا تجربه‌اش می‌کند نیز مقید و ساخته می‌شود. اظهار این [قضیه] که «جیم، الف را تجربه می‌کند» به معنای تصدیق این نیز هست که این تجربه تا اندازه‌ای وابسته به چستی «الف» است. اما مشکل در همین جاست؛ [زیرا] اذعان به این امر نیازمند آگاهی مضاعفی نیز هست؛ آگاهی از پیچیدگی موقعیتی که در آن، چستی خود «الف»، دست کم تا اندازه‌ای، توسط آگاهی زمینه‌مند تعیین می‌یابد. برای روشن شدن موضوع، به این مثال توجه کنید: این قضیه که «جیم تجربه‌ای عرفانی از خدا دارد»، با توجه به بحث‌های گذشته مانده تنها به معنای تأکید بر این امر است که جیم موقعیت را به طرقی ساختار یافته مقید می‌کند، بلکه ساختار یافتن تجربه‌اش بستگی به علم به واقعیت مفروض متعلق تجربه‌اش، یعنی خدا نیز دارد. و باز هم پیچیدگی مسئله با درک اینکه وجود «خدا» خود، دست کم تا اندازه‌ای در تجربه سهم است، بیشتر می‌شود. می‌توان این ارتباط متقابل را با وضوح بیشتر چنین بیان نمود: قضیه «جیم خدا را تجربه می‌کند» با فرض معنای غلیظی از تجربه که عرفا قصد می‌کنند، دربردارنده دو امر است: (۱) «جیم آگاهانه خدا را شکل می‌دهد» همان طور که (۲) «خدا خود را برای جیم معلوم

1. putatively

می‌سازد». باز هم با تصدیق به اینکه در اینجا نیز «خدا»، دست کم تا اندازه‌ای، برای جیم مقید شده است؛ زیرا جیم همانند همه ما، تنها اشیا را چنان ادراک می‌کند که آنها خود را «می‌نمایانند».

رویکرد دیگری برای هویدا نمودن این عناصر متفاوت در تجربه عرفانی (و سایر انواع تجارب)، بازشناختن امری است که زبان از طریق استفاده از دو شیوه بیان کاملاً متفاوت می‌تواند به ما بیاموزد: (۱) «جیم خدا را تجربه می‌کند» و (۲) «خدا در تجربه به جیم داده می‌شود». شیوه بیان (۱) بیانگر درکی از استقلال عین مورد تجربه است، اگر چه این خود با ساختارهای آگاهی و تجربه تنظیم می‌گردد، در حالی که شیوه بیان (۲) اشاره به موقعیت دارد؛ یعنی این واقعیت که تجربه ما از خدا متعلق به زمینه‌ای تجربی است که دست کم تا اندازه‌ای، جهت‌دهنده و تعیین‌کننده محتوای تجربه است. با این ترتیب، می‌توانیم به وضوح دریابیم چگونه است که تجارب عرفانی از یک سنت به سنت دیگر تفاوت پیدا می‌کنند. عارف یهودی «خدا را تجربه می‌کند» و «خدا در تجربه‌اش به این یهودی داده می‌شود» در حالیکه عارف بودایی، در تضاد با او، «عینیت» نیروانه را تصدیق می‌کند، و «نیروانه را تجربه می‌کند» و هم «نیروانه داده شده به او» را در تجربه خود دارد. مضاف بر اینکه توجه به متعلقات مختلف تجربه به معنای تصدیق ضرورت تفاوت داشتن خود تجربه‌هاست؛ حتی اگر خود این تفاوتها دست کم تا اندازه‌ای در «واقعیت» در مرحله‌ای قبل یا در همین مرحله سهیم بوده‌اند.

۴. نتیجه‌گیری

بحث ما، هر چند اندکی به درازا کشید، تنها گام نخستین در اشاره به برخی موضوعات پایه‌ای‌تر در ارتباط با یک تحقیق کامل فلسفی و پدیدارشناختی از عرفان بود. هدف اول ما آن بود که راهی جدید برای روی کردن به داده‌ها ارائه شود و به طور خاص، بر

خارج کردن محققان از اشتباه پیش پنداشته‌شان مبنی بر اینکه همه تجارب عرفانی در جوهره خود یکی یا همسانند متمرکز بودیم. اگر تجربه‌های عرفانی همواره یکسان یا همسانند، آنچنان که غالباً ادعا می‌شود، این امر باید با توسل و به کارگیری دقیق شواهد، استدلالات قانع‌کننده منطقی و فرآیندهای منسجم معرفت‌شناختی اثبات شود. نمی‌توان فقط با اظهارات غیر قابل اثبات و یا اثبات‌نشده ناظر به این معنا، که به روشی اساساً دوری مطلوب خود را اثبات می‌کنند، بدون اهمیت دادن به این موضوع که این اظهارات تا چه حد از سر احساسات بیان شده‌اند، و یا اینکه تا چه حد می‌توان با توجه فرضهای پیشین مربوط به موضوع آنها را مستدل نمود، نشان داد که حق با این موضع است.

امیدوارم روشن شده باشد که ما قائل به برتری یک سنت عرفانی و ملاک بودن آن نیستیم، آن طور که به عنوان مثال، استیس و زرنر قائل بودند (و اضافه کنیم که هر یک در خلاف جهت دیگری؛ استیس علاقمند به یگانه‌انگاری و زرنر به خداباوری). همچنین هیچ دیدگاه جزئی خاصی برای دفاع در این بحث نداریم. تنها دغدغه ما - با تصدیق به زمینه‌مندی فهم خودمان - بررسی و درک این بود که شواهد عرفانی از منظر تأمل فلسفی قانونمند چه چیزی را امکان‌پذیر می‌سازند. استدلال ما همان را که گفتیم پیشنهاد می‌دهد؛ تنوع گسترده‌ای از تجارب عرفانی که حداقل به لحاظ برخی جنبه‌های متعین، از نظر فرهنگی و ایدئولوژیکی زمینه‌مند هستند. با وجود بحثی که از این موضع داشتیم، باید آگاه باشیم که دو کار باید استمرار داشته باشند: (۱) مطالعه دقیق و حرفه‌ای سنتهای خاص عرفانی برای کشف ویژگی‌های آنها و به ویژه آشکار کردن اینکه ارتباطشان با فضای الاهیاتی بزرگ‌تری که از آن سر بر می‌آورند چیست؛ و (۲) تحقیق مبنایی معرفتی بیشتر بر قیود تجربه عرفانی برای پرده برداشتن از چارچوب چنان تجاربی، تا آنجا که امکان‌پذیر باشد. این امر دوم اهمیت خاصی دارد؛ ولی با این حال بالمره، یا غالباً، مورد غفلت واقع شده است. سخن آخرمان، در مورد به کارگیری شواهد موجود و

ساختن نظریه‌ای برای توجیه آنهاست. مؤیدی قوی در پشتیبانیِ روایت کثرت‌گرایانه^۱ ما را می‌توان در این واقعیت یافت که: موضع ما می‌تواند تمام شواهدی را که روایتهای غیرکثرت‌گرایانه به [نفع خود به] حساب می‌آورند، در خود جمع کند بدون آنکه آنان را فروکاهد؛ یعنی می‌تواند نسبت به ویژگی‌های خاص شواهد و تمایزات ذاتی آنها، از سایر راهبردهای جایگزین بی‌طرفانه‌تر برخورد کند؛ به این معنی که روایت ما از مسئله، اولاً هیچ قرینه‌ای را نادیده نمی‌گیرد؛ ثانیاً نیازی به ساده‌سازی شواهد موجود برای گنجاندن آنها در مقولات تطبیقی یا قابل مقایسه ندارد؛ و ثالثاً [کار خود را] با فرضهای پیشین درباره‌ی ماهیت حقایق غایی آغاز نمی‌کند (این فرض‌های پیشین تقریباً وجه مشترک تمام روایتهای غیرکثرت‌گرا هستند). در نتیجه این برتری‌های هرمنیوتیکی، در موقعیتی قرار می‌گیریم که غنای داده‌های مفهومی و تجربی به میان آمده در این گستره را مورد توجه و ملاحظه قرار دهیم: «خدا» می‌تواند «خدا» بماند، «برهمن»، «برهمن» بماند و نیرواته همان نیرواته، بدون هیچ تلاش فروکاهانه‌ای برای مساوی کردن مفهوم «خدا» با مفهوم «برهمن»، یا «برهمن» با نیرواته. این توجه به شواهد مربوطه - چه مفهومی و چه تجربی - عنصری اساسی در مطالعه و تحقیق عرفان است که مسئولیت مورد ملاحظه قرار ندادنش تنها به عهده فیلسوف است.

پی‌نوشتها

[۱] برای دفاعیه کاملی از این موضع، مقاله آینده من را ببینید:

'Mystical Experience and Theological Truth'

[2] See Ninian Smart's essay 'Interpretation and Mystical Experience' in *Religious Studies*, vol. 1, no. 1 (1965)

[3] See, for example, R Panikkar's *The Unknown Christ of Hinduism* (London, 1964) and *Kultmysterium in Hinduismus und Christentum* (Munich, 1964).

[4] See Aldous Huxley, *The perennial philosophy*, (London, 1946) and Fritjof Schuon, *The Transcendental Unity of Religions* (New York, 1953).

[5] See, for example, A. Leonard, 'on the phenomena of Mystical Experience' in *Mystery and Mysticism* (London, 1956); R. Otto's *Mysticism East and West* (New York, 1957), and D. T. Suzuki's, *Mysticism Christian and Buddhist* (London, 1957). see also F. Heiler, *Prayer* (London, 1933); J. Marechal, *Studies in the Psychology of the Mystics* (London, 1927); William Johnston, *The Still Point* (New York, 1970); James Pratt, *The Religious Consciousness* (New York, 1930); E. Underhill, *Mysticism* (London, 1911).

[۶] سه اثر عمده زمر در باب عرفان عبارتند از:

Hindu and Muslim Mysticism (London, 1960); *Mysticism, Sacred and Profane* (London, 1957; New York, 1961); and *Concordant Discord* (London, 1970). See also his *Our Savage God* (London, 1974).

[۷] دو مکتوب مهم استیس درباره عرفان عبارتند از:

The Teachings of the Mystics (New York, 1960); and *Mysticism and Philosophy* (philadelphia, 1960; London, 1961).

[۸] نوشتارهای عمده اسمارت درباره عرفان عبارتند از:

Reasons and Faiths (London, 1958); *The Philosophy of Religion*

(New York, 1970); 'Interpretation and Mystical Experience' in *Religious studies*, vol. 1, no. 1 (1965); 'Mystical Experience' in W. Hapitan and D. Merrill (eds.) *Art, Mind and Religion* (pittsburgh, 1967) pp. 133-158; 'Mystical Experience' in *Sophia*, 1 (1962), pp. 19-25; 'History of Mysticism' in p. Edwards (ed.) *Encyclopedia of Philosophy* (New York), vol. 5; and 'Understanding Mystical Experience' in S. T. Katz (ed.) *Mysticism and Philosophical Analysis* (New York, 1978).

[۹] برای نقد دیدگاه زنر به صفحات ۴۶ - ۵۰ رجوع کنید.

[۱۰] برای نقد دیدگاه استیس به صفحات ۴۱ - ۴۶ رجوع کنید. توجه به تعصب بنیادین استیس در طرفداری از یک روایت وحدت‌انگارانه از عرفان که آن را معتبرترین شکل این نوع تجارب تلقی می‌کند نیز مهم است. این تعصب، به بخش عمده‌ای از تلاش وی برای فراهم آوردن شواهد و ماهیت استدلالها و داوری هایش را آسیب رسانیده است. نیز ر. ک:

W.J. Wainwright, 'Stace and Mysticism', in *Journal of Religion*, 50 (1970), pp. 139-154.

[۱۱] تحقیقات اسمارت در این نقطه حساس دچار مشکل می‌شود و حتی گاهی به سوی آنچه ما «نظریه دوم» می‌خوانیم منحرف می‌شود. از این رو، به عنوان نمونه، در چکیده نتایج انتقاداتش به زنر در مقاله‌اش با نام:

'Interpretation and Mystical Experience' in *Religious Studies*, vol. 1. No. 1 (1965).

چنین می‌نگارد: «بیان ساده احتمالی که درباره آن کندوکاو می‌کنم در فرضیات زیر خلاصه می‌شود:

(۱) از نظر پدیدارشناختی، عرفان در همه جا یکسان است.

(۲) با این حال، رنگها و عطرهای متفاوتی بر تجارب عرفانی عارض می‌شود. و

این واقعیت به دلیل روشهای گوناگون زندگی عارفان و حالت‌های متنوع خود - تفسیری آنان است.

۳) حقیقت تفسیر در مقیاس وسیعی به عوامل خارج از خود تجربه عرفانی بستگی دارد.»

[۱۲] با این حال، ما بعداً در این مقاله در سایه نظریه بسیار عام‌ترمان درباره ماهیت تجارب عرفانی این‌گونه‌شناسی‌های پدیداری را مورد ملاحظات انتقادی قرار خواهیم داد.

[۱۳] من تمام تحقیقات مهمی را که در مورد این موضوع می‌شناختم مطالعه کرده‌ام و در این مطالعات چنین یافته‌ام که تنها دو پژوهشگری که به نظر می‌رسد به قدر کافی معنای کامل و لوازم این موضوع را به گونه‌ای نظام‌مند در تحقیقات عرفان باز شناخته‌اند، عبارتند از: زهر و اسمارت. هر چند این دو نیز بسیار اندک بدان پرداخته‌اند. این نکته توسط اچ. پ. اُون نیز در مقاله زیر اندکی مورد توجه واقع شده است:

‘Christian Mysticism’ in *Religious Studies* 7 (1971), pp. 31-42.

[۱۴] برای مطالعه بحثی فنی درباره آموزه بودایی نیروانه، ن. ک:

D. Kalupahana, *Buddhist Philosophy* (Hawaii, 1976), pp. 69-90; C. Prebish (ed.), *Buddhism: A Modern Perspective* (Pennsylvania, 1975); L. de la vallee Poussin, *Nirvana* (Paris, 1923); I. B. Horner, *The Early Buddhist Theory of Man Perfected* (London, 1936); R. Johansson, *The Psychology of Nirvana* (New York, 1970); T. Stcherbatsky, *The Buddhist Conception of Nirvana* (Leningrad, 1927); G. R. Welbon, *The Buddhist Nirvana and Its Western interpreters* (Chicago, 1968).

[۱۵] به عنوان نمونه، زنر ادعا دارد که می‌تواند چهار نوع متمایز از عرفان در سنت هندویی را باز نماید. ن.ک:

Concordant Discord (London, 1970, p. 204 ff)

[۱۶] و.ت. استیس، عرفان و فلسفه، ص ۲۱ - ۳۰.

[۱۷] همان، ص ۲۱.

[۱۸] همان، ص ۲۱ - ۲۲.

[۱۹] همان، ص ۲۴.

[۲۰] همان، ص ۲۶.

[۲۱] برای جزئیات بیشتر در مورد این نوع پدیده‌ها در ادراکات و دریافتهای هنری ن.ک:

E. H. Gombrich, *Art and Illusion* (London, 1960). See also Gombrich's essay 'The Evidence of Images' in C. S. Singleton (ed.), *Interpretation* (Baltimore; 1969), pp. 35-104.

[۲۲] بنگرید به مقدمه زنر بر کتابش عرفان، دینی و غیر دینی که در آنجا به تجربه فطری عرفانی خویش در سن ۲۰ سالگی اشاره می‌کند. (pp. xii f.), همچنین بنگرید به اثر دیگر وی:

Our Savage God (London, 1974), pp. 209-210.

[۲۳] اگر چه استیس تجربه عرفانی را به دو گونه «آفاقی» و «انفسی» تقسیم می‌کند، اما معتقد است که هر دوی آنها شکلی از یک الگوی نهایی تر استغراقی از نوع یگانه‌انگار هستند. بنابراین، این تقسیم در واقع برای جلب توجه ابتدایی و اولیه است.

[24] R. C. Zaehner, *Concordant Discord*, p. 194.

[25] Ibid.

[26] Ibid.

[27] see R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* (London, 1960), p. 188.

[28] Ibid.

[۲۸] برای این بحث کاملاً عجیب، بنگرید به:

R. C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane* (London, 1957; NewYork, 1961), pp. 191-192.

برای بحثهای انتقادی دربارهٔ موضع زنر بنگرید:

N. Smart, 'Interpretation and Mystical Experience' *Religious Studies*, vol. 1, No.1 (1965); F. Staal, *Exploring Mysticism* (London, 1975). See also N. Pike's Criticism of Smart, 'Comments', in W. H. Capitan and D. D. Merrill (eds.), *Art, Mind and Religion* (Pittsburgh, 1967), pp. 144-150.

[۲۹] برای بحث مبسوط‌تری از این نکته که من نیز مدیون آن هستم بنگرید به:

N. Smart, 'Interpretation and Mystical Experience' in *Religious Studies*, vol. I. No.1 (1965), pp. 81-84.

[۳۰] برای منابع بیشتر دربارهٔ سنت یهودی بنگرید:

S. Katz, *Jewish Concepts* (NewYork, 1977); E. Urbach, *The Sages* (Jerusalem, 1975); S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology* (New York, 1961); H. Donin, *To Be a Jew* (NewYork, 1972); G. F. Moore, *Judaism* (NewYork, 1973); M. Steinberg, *Basic Judaism* (New York, 1947).

[31] See G. Scholem's *Kabbalah* (NewYork, 1974) and his *On the Kabbalah and its Simbolism* (NewYork, 1965).

[۳۲] برای منابع بیشتر دربارهٔ دوقوت بنگرید:

G. Scholems *Kabbalah* (New York, 1974); *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York, 1954); and his essay 'Devekuth' in his *The Messianic Idea in Judaism* (New York, 1972). p.p 203-26.

و برای منابع اضافی، و در خلاف جهت دیدگاه شولم، بنگرید:

1. Tishby's *Mishnat Ha - Zohar* [in Hebrew] (Jerusalem. 1961), vol.

2. pp. 287 ff.

با این حال، موضع شولم به نظر من موضع صحیح است.

[۳۳] موضع اسمارت در مقاله‌اش «تجربهٔ عرفانی و تفسیر» در مجلهٔ مطالعات دینی،

ش ۱ (۱۹۶۵) به نظر من نادرست می‌آید. موضع وی در تأکید بر تمایز میان

«تجربه» و «تفسیر» بسیار نزدیک به موضع استیس است، و به نظر من، از

دریافت اهمیت اساسی شرایط پیشین تجربهٔ عارف باز می‌ماند. او چنین

می‌نویسد: «این به نظرم تذکری واضح است که تجارب خدایاورانه و

یگانه‌انگارانه اساساً یکی هستند؛ و این تفسیر صحیح آنهاست که موضوع بحث

است.» (ص ۸۵)

[۳۴] این روایت به طور کلی از تلخیص بسیار جالبی از دیدگاه بودایی در اثر زیر

آمده است نشأت گرفته است:

C. Prchish (ed.), *Buddhism: A Modern Perspective* (Pennsylvania, 1975), pp. 29-35.

همچنین بنگرید به:

E. Conze, *Buddhism: Its Essence and Development* (London, 1974;

New York, 1965); R. Robinson, *The Buddhist Religion* (California,

1970); W. Rahula, *What the Buddha Taught* (New York, 1962); D.

Rhys, *Buddhism* (London, 1914).

[35] C. Prebish (ed.), *Buddhism: A Modern Perspective*, p. 34.

[۳۶] دربارهٔ نیروانه به منابعی که در پی نوشت ۱۴ بدانها اشاره شد نگاه کنید.

[۳۷] علاوه بر منابعی که در پی نوشت ۳۴ بدانها اشاره شد، بنگرید به:

N. Smart, *Doctrine And Argument in Indian Philosophy* (London, 1964); S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy* (London, 1941); K. N. Jayatilleka, *Early Buddhist Theory of Knowledge* (London, 1963); D. Kalupahana, *Causality: The Central Philosophy of Buddhism* (Hawaii, 1975); E. Conze, *Buddhist Thought in India* (Michigan, 1967); K. N. Jayatilleka, *Survival and Karma in Buddhist Perspective* (Kandy, 1969).
[38] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, 1958), section 304.

[39] John Ruysbroeck, 'Regnum Deum Amantium', ch. 22, cited by E. Underhill, *Mysticism* (London, 1911), p. 425.

[40] Meister Eckhart, *Mystische Schriften* (Berlin, 1903), p. 122.

[۴۱] برای مطالعهٔ بیشتر دربارهٔ فلوپین بنگرید به:

A. H. Armstrong, *Plotinus* (London, 1953); W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, 2 vols. (London, 1918); E. Underhill, *Mysticism* (London, 1911); A. H. Armstrong, 'Plotinus', in A. H. Armstrong (ed.), *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge, 1967), pp. 195-271; E. Brehier, *La Philosophie de Plotin* (Paris, 1961); J. M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality* (Cambridge, 1967).

این منبع آخری شامل یک کتاب‌شناسی کامل برای تحقیق و مطالعهٔ اضافی است.

[42] Plotinus, *Enneads*, VI, 7:34 in Creuzer (ed.), *Plotini Opera Omnia* (Oxford, 1835).

[۴۳] درباره تاریخ جالب جنبش سباتانیسم بنگرید به:

G. Scholem, *Sabbatai Sevi* (Princeton, 1973).

برای مطالعه تلخیصی از تحقیق شولم بنگرید به:

ch. 8 of his *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York, 1954) and his *Kabbalah* (New York, 1974).

[۴۴] درباره جنبش فرانکیسم بنگرید به:

G. Scholem, *Major Trends*, ch. 8.

[۴۵] برای مطالعه جزئیات بیشتر درباره نظام زُهری بنگرید به:

G. Scholem's *Kabbalah* (includes a complete Bibliography for further research); and his *On The Kabbalah and Its Symbolism* (New York, 1965).

ترجمه بخش عمده‌ای از زُهر به انگلیسی نیز موجود است:

H. Sperling and M. Simon, *zohar* (London, 1931 - 4), 5 vols.

[۴۶] درباره قتاله لوریایی بنگرید به:

G. scholem, *major Trends*, ch. 7; see also the relevant sections of scholem's *Kabbalah*.

[۴۷] درباره مکتب عرفانی صُغد، که شامل اسحاق لوریا، موسی کرثورو و جوزف

کارو و دیگران می‌شود بنگرید به:

S. Schechter, 'safed in the Sixteenth Century' in his *Studies in Judaism*, 2nd Series (Philadelphia, 1908), pp. 202-306. See also R.J. Z. Werblowsky, *Joseph Karo* (Oxford, 1962).

[48] R. Robinson, *The Buddhist Religion* (California, 1970), p. 33.

[۴۹] درباره رهبانیت بودایی بنگرید به:

C. prebish, *Buddhist Monastic Orders* (Pennsylvania, 1975), See also

N. Dutt, *Early Monastic Buddhism* (Calcutta, 1960); S. Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India* (London, 1962); I. B. Horner, trans., *The Book of Discipline*, 6 vols. (London, 1938-66); G. De, *Democracy in Early Buddhist Sangha* (Calcutta 1955).

[۵۰] برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ مکتب ذن بودایی بنگرید به:

Shoku Watanaho, *Japanese Buddhism* (Tokyo, 1968); H. Dumoulin, *A History of Zen Buddhism* (London and New York, 1963); D. T. Suzuki, *Introduction to Zen Buddhism* (New York, 1964; London, 1969); J. Kitagawa, *Religion in Japanese History* (New York, 1966); D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, 3 vols. (London, 1949 - 53).

[۵۱] برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ رهبانیت صوفیه و سلسله‌های آنها بنگرید به:

the excellent work by J. Spencer Trimingham entitled *Sufi Orders* (Oxford, 1971). See also A. Schimniel, *Mystical Dimensions of Islam* (North Carolina, 1975); R. Gramlich, *Die schutischen Derwischorden Persiens* (Wiesbaden. 1965).

[52] See F. Staal, *Exploring Mysticism* (London, 1975).

[۵۳] این نام مرشد سرخ پوست مکزیکی کارلوس کاستاندا است. بنگرید به:

Castaneda's trilogy *Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge* (Berkeley, 1970); *A Separate Reality: Further Conversations With Don Juan* (New York, 1971); and *Journey to Ixtlan* (New York, 1972).

[۵۴] در مورد منابع ذن دربارهٔ «آزمودن» نیروانه یا ساتوری به بحث‌های مربوط به

کوان‌ذن و نیز سایر فرآیندهایی که میان مرشد و استاد‌ذن و شاگردش رخ می‌دهد مراجعه کنید. برخی مباحث مربوط به این موضوع را می‌توانید، به عنوان نمونه، در منابع زیر بیابید:

H. Dumoulin, *A History of Zen Buddhism* (London and New York, 1963); P. Kapleau, *The Three Pillars of Zen* (Boston, 1967); Guy Welbon, *The Buddhist Nirvana and Its Western Interpreters* (Chicago, 1968); E. Lamotte, *Historie de Bouddhisme indien* (Paris, 1967); D. T. Suzuki, *Introduction to Zen Buddhism* (Kyoto, 1934); *Zen Comments on the Mumonkan* (New York, 1974).

[۵۵] برای اطلاع از جزئیات بیشتر به خود - زندگی‌نامه‌ها کونین رجوع کنید: 'The Itsu - made - gusa' in *Hakuin Oshō Zenshu*, I, pp. 149-230 (Tokyo, 1935). See also his more extended treatment of this topic in his 'Orategama' in *Hakuin Oshō Zenshū*, V, pp. 105-246. See also the chronicle of Hakuin's life Prepared by his disciple Enji Torei entitled 'Shinki - dokumyo Zenzi nempuingyokaku' (Chronicle of Hakuin) in *Hakuin Oshō Zenshu*, I, pp. 1-78. For a brief, helpful discussion of these events see H. Dumoulin, *A History of Zen Buddhism* (London and New York, 1963) pp. 247-55.

[۵۶] و.ت. استیس، عرفان و فلسفه، ص ۱۰۶-۱۰۷.

[۵۷] همان، ص ۱۰۹.

[58] William James, *The Verieties of Religious Experience* (New York, 1958), Lecture XV pp. 292-293.

[59] William James, *The Varieties of Religious Experience*, p. 293.

[60] M. Buber, *I and Thou* (New York, 1970; London, 1971), p.159.

[۶۱] دربارهٔ کافکا بنگرید به:

his *Collected Complete Stories* ed. N. Glatzer (New York, 1971).

See also his classic tales, *The Castle*, *The Penal Colony*, and *The Trial*.

[62] See M. Buber' *I and Thou*, pp. 158-159.

[63] From R. H. Blyth, *Zen and Zen Classics*, vol. I (Japan, 1960), pp. 114-115. Cited by Ben - Ami Scharfstein, *Mystica Experience*, p. 168.

[64] William James, *The Varieties of Religious Experience*, p.293.

[۶۵] و.ت. استیس، عرفان و فلسفه، ص ۱۳۴.

[۶۶] همان، ص ۱۳۴-۱۳۵.

[۶۷] همان، ص ۱۳۵.

[۶۸] برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ عرفان طبیعی ریچارد جفری بنگرید به:

his *The Story of My Heart* (London, 1912). For a brief discussion of Jefferies' life and thought, see R. C. Zaehner, *Mysticisms, Sacred and Profane*, pp. 45-49.

[69] Henry Suso, *Little Book of the Eternal* (London, 1953), p. 185.

[70] *Brihadāranyka Upanishad*, 1:4:10.

[71] See the *Samyutta Nikāya*, IV:360.

[۷۲] نقد کامل مشکلاتی که با انواع‌گونه‌شناسی‌های پدیدارشناختی مهم تجربه عرفانی عجین است در مقالهٔ آیندهٔ من با نام «پدیدارشناسی، توصیف و تجربه عرفانی» خواهد آمد.

[۷۳] و.ت. استیس، عرفان و فلسفه، ص ۱۳۵-۱۳۶.

[74] See David ben Abraham ha - Lavan, *Masoret ha - Berit*, cited by G. Scholem, *Kabbalah* (New York, 1974). p. 95. See Scholem's entire discussion of this term in his *Kabbalah*, pp.94-95.

[75] For more on Dionysius the Areopagite see J. Vanneste, *Le Mystere de Dieu* (Brussels, 1959); E. Underhill, *Mysticism* (London, 1911); H. Koch, *Pseudo - Dionysius Areopagita* (Mainz, 1900); H. F. Muller, *Dionysius, Proclus, Plotinus* (Munster, 1918) I. P. Sheldon - Williams, 'The Greek Christian Platonist Tradition' in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed, A. H. Armstrong (Cambridge, 1967), pp. 457-472. This work includes a Bibliography for further research.

[76] See Masao Abe, 'Non - Being and Mu' in *Religious Studies* 11, No.2 (June 1975), pp. 181-192. See also F. Sontag, 'Freedom and God' in *Religious Studies*, 11, No.4 (December 1975), pp. 421-432.

[77] Cited in R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London, 1914), p. 17.

[78] Cited in R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London, 1914), p. 59.

[79] L. Wittgenstein, *Tractatus Logico - Philosophicus* (London, 1961), section 7. On the subject of paradoxical language in

mystical reports see also W. Aiston, 'Ineffability' in the *Philosophical Review*, 65 (1956); Paul Henle, 'Mysticism and Semantics' in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol, iii (1949), pp. 416-422; B. Russell, *Mysticism and Logic* (London, 1917); G. K. Pletcher, 'Mysticism, Contradiction and Ineffability' in *American Philosophical Quarterly*, vol x (1973). pp. 201-211; B. Williams, 'Tertullian's Paradox' in A. Flew and A. McIntyre (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, (New York, 1955; London, 1972): ('Mysticism and Sense Perception' *Religious Studies*, Vol. 9 (1975), pp. 257-278; peter Moore's paper, 'Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique' in this volume, pp. 105-107; S. Katz, 'The Language and Logic of Mystery' in S. Sykes and J. Clayton (eds.), *Christ, Faith and History* (Cambridge, 1972), pp. 239-262; Richard Gale, 'Mysticism and Philosophy' in *The Journal of Philosophy*, 57 (1960); J. N. Horsburgh, 'The Claims of Religious Experience' *The Australasian Journal of Philosophy*, Vol 35 (1957). pp. 186-200.

[۸۰] درباره معانی متنوعی که اصطلاح «یوگا» می‌تواند داشته باشد، به عنوان چند نمونه، بنگرید به:

E. W. Hopkins, 'Yoga technique in the Great Epic [Mahabharata]' in *JAOS*, vol, xxii (1901), pp. 333-379. See also the exhaustive study of yoga by Mircea Eliade, *Yoga* (London, 1958; New Jersey, 1969); and J. H. Wood, *The Yoga - system of Pantanjali* (Cambridge, Mass, 1914).

[81] For more on this, see R. C. Zaehner, *Hinduism* (New York, 1962; Oxford, 1966), pp. 94 ff.

[82] See, for example, F. Streng, *Emptiness* (Nashville, 1967); see also R. Robinson, *The Buddhist Religion*, pp. 52-3. On some of the logical issues raised by this topic, see S. Katz, 'The Logic and Language of Mystery' in S. Sykes and J. Clayton (eds.), *Christ, Faith and History* (Cambridge, 1972), pp. 239-262.

[83] See C. Prebish (ed.), *Buddhism: A Modern Perspective*, see also David Kalupahana, *Buddhist Philosophy* (Hawaii, 1976), especially ch. 12; M. Eliade, *Yoga* (London, 1958; New Jersey, 1969); T. Nanaponika, *the Heart of Buddhist Meditation* (New York, 1962).

[۸۴] برای یک بحث جالب از معانی مختلف واژه «حقیقی» بنگرید به:

J. Bennett, 'Real' in k. T. Fann (ed.), *Symposium on J.L. Austin* (London, 1969). pp. 267-283.

[۸۵] کانت شناخت استعلائی را چنین تعریف کرده است: «من هر شناختی را که نه به برابر ایستها [اعیان، ابژه‌ها]، بلکه به گونه شناخت ما از برابر ایستها [اعیان، ابژه‌ها] عموماً تا آنجا که این گونه شناخت [به‌طور] پرتوم [پیشین، ماتقدم] ممکن باید باشد، می‌پردازد، فراترازنده [استعلایی] می‌نامم» (B25) (ترجمه مأخوذ از سنجش خردناب، ترجمه ادیب سلطانی است). به «مقدمه» کتاب نقد قوه حکم کانت نیز مراجعه کنید. اما درباره بحثهای اخیر در مورد آنچه در تلاش برای شکل دادن به چنان «استنتاج استعلائی» به میان می‌آید بنگرید به:

W. van O. Quine's *Word and Object* (Cambridge. Mass., 1960) as Well as his *Ontological Relativity and Other Essays* (New York,

1969). See also P. F. Strawson, *Individuals* (London, 1959) and his *Bounds of Sense* (London, 1966), of the recent journal literature see M. S. Gram, 'Transcendental Arguments' *Nous* 5 (1971). pp. 5-26; and Gram again in: 'Hintikka and Spurious Transcendentalism' in *Nous* 8 (1974); 'Categories and Transcendental Arguments' in *Man and World* 6 (1973); 'Must Transcendental Arguments be Spurious?' in *Kant - Studien* 65 (1974). See also J. Hintikka 'Transcendental Arguments' in *Nous* 6 (1972), pp. 274-281.

The back issues of *Kant - Studien* have many other papers of interest and relevance on this theme too numerous to list separately here.

[86] Jan van Ruysbroeck, *The Adornment of the Spiritual Marriage* (London, 1916), pp. 176 ff.

[87] Ibid, pp. 245 ff.

[88] *siva Samhitā*, iv, 9-11, cited in M. Eliade, *Yoga* (London, 1958; NewYork, 1969), p. 40.

[89] Ibn 'Ata' Allah, *Miftah al-Falah* cited in J. S. Trimingham, *Sufi Orders*, p. 198.

فصل دوم:

سرشت «سنتی» تجربه عرفانی

۱. بدعت‌گذاری عارفان

در پژوهش‌های مربوط به عرفان [۱]، این عرفی شایع است که آن را به عنوان مثال اعلای فردگرایی و رادیکالیسم^۱ دینی قلمداد کنند [۲]. چنین گفته می‌شود که عارف، طغیانگر مذهبی بزرگی است که با فراتر نهادن تجربه خویش از آموزه‌های مراجع مقبول، تیشه به ریشه نهاد سنتی [دین] می‌زند، و غالباً با معارضة جدی مواجه می‌گردد تا جایی که به جرم ارتداد، به مرگ محکوم می‌شود. شهادت حلاج [۳] و حوادث مشابه آن تقریباً در تمام توصیفاتی که از عرفان می‌رود برجسته و مورد تأکیداند. جای تردید نیست که حلاج به شهادت رسید، همان طور که ارتلیب،^۲ پرسیلین آویلا^۳ و برخی از دیگر عرفا با چنین سرنوشتی روبرو شدند. و نیز اکهارت و ترزای آویلا^۴ همانند بسیاری پیش و پس از ایشان برای مدت کوتاهی به اتهام ارتداد از جامعه خویش طرد شدند، همان طور که صوفیان در دوره حکومت‌المعتمد (۸۹۳-۸۷۰ م)، و راهبان فرانسیسی^۴ در قرن سیزدهم با چنین شرایطی مواجه بودند، و این در حالی بود که پیروان مکتب

1. radicalism

2. Ortlieb

3. Pricillian of Avila

۴. Franciscan Spirituals راهبان متعلق به سلسله فرانسیسی که به سال ۱۲۰۹ میلادی توسط فرانسیس اسیسی بنیان نهاده شد.

قَبَالَه^۱ همواره مظنون و متهم بودند و فرقه حَسیدیم^۲ واقعاً توسط گائِن^۳ و یلنا^۴ و پیروانش «جزو تکفیرشدگان» محسوب می‌شدند [۴]. اما این وقایع را نباید نمایانگر تمام آنچه در جریان است، یا حتی نمایانگر نوع تعاملی دانست که میان عرفان و دین نهادهینه وجود دارد؛ زیرا ارتباط این دو، بسیار متفاوت‌تر و دیالکتیکی‌تر از آن است که معمولاً مورد توجه قرار می‌گیرد. مقاله حاضر به بررسی این رابطه دیالکتیکی خواهد پرداخت، و در این فرآیند نشان خواهد داد که در عین حال که عرفان، در چهره‌های بسیار گوناگونش، شامل عناصری از چالش بنیادین با مرجعیت و سنت دینی نهادهینه است، همزمان واجد ویژگی‌هایی نیز هست که هر چه باشند رادیکال نیستند. و بر اساس همین جنبه‌های معمولاً مغفول است که کانون بررسی‌های این پژوهش را «سنتی»^۵ عنوان داده‌ام. برای پیش‌گیری از هرگونه سوءبرداشتی اجازه دهید به روشنی بر موضع خویش تأکید ورزم: ادعای من آن نیست که عرفان، یا به بیان دقیق‌تر عرفانها، صرفاً پدیده‌ای سنتی است؛ بلکه مقصود این مقاله همانا پرده برانداختن از سرشت دو

1. Kabbalists

۲. Hasidim این واژه، جمع کلمه حَسید (*hasid*) واژه‌ای عبری به معنای مؤمن و متدین است. در قرن هجدهم میلادی اسرائیل بن الیعازر (معروف به اسرائیل بال‌شم تو، ۱۷۶۰-۱۷۵۰ میلادی، که به خاطر معجزات شفا دهنده‌اش معروف شده بود) در پاسخ به گرایش سنت ربّنی یهودی به تعلیمات مدرسی خشک، فرقه‌ای عرفانی با این نام پایه‌گذاری کرد که به جای تعلیم و آموزش بر شور و شوق مذهبی تکیه می‌کرد، پیروان این فرقه را حَسیدیم (= حَسیدیان، مؤمنان) می‌خوانند. این فرقه در سال ۱۷۸۱ بدعت‌آمیز اعلام شد؛ اما هنوز، به خصوص در نیویورک و اسرائیل، در حیات سنت یهودی حضور دارد.

۳. Gaon عنوانی احترام‌آمیز برای رئیس مدرسه یهودی در بابل، فلسطین، سوریه یا مصر از قرن ششم تا یازدهم میلادی. این واژه بعدها، به خصوص در اسپانیا، فرانسه، ایتالیا و لیتوانی، عنوانی شد برای تلموددانان برجسته یهود.

4. Vilna

5. Conservative

سویه عرفان است؛ یعنی آشکار نمودن این واقعیت که سرشت عرفان عبارت است از دیالکتیکی که میان دو قطب سنتی و ابداعی^۱ حیات دینی در نوسان است. حصر توجه به یکی از این دو قطب - فرقی نمی‌کند کدام باشد - به معنای غلط جلوه‌دادن این پدیده است.

۲. زمینه‌مندی تجربه عرفانی

علاقه‌مندی من به عنصر(های) سنتی تجربه عرفانی ریشه در پژوهش پیشینم در باب عرفان دارد. [۵] در ادامه، چکیده‌ای از تحقیقات قبلی خود می‌آورم. من [پژوهش خویش را] با یک پرسش و یک تعمیم معرفت‌شناختی مبتنی بر مطالعه داده‌ها و تأمل بر آنها آغاز نمودم. پرسشی که در صدد دادن پاسخی بدان بودم این بود: «چرا تجارب عرفانی، چنان تجاربی هستند؟» و برای برداشتن گام نخست در پاسخ این مسئله، به عنوان یک فرضیه عملی این نظریه را پذیرفتم که هیچ تجربه خالصی (یا بی‌واسطه‌ای) وجود ندارد. نه تجارب عرفانی، و نه گونه‌های عادی‌تر تجربه، هیچ دلالتی بر بی‌واسطه‌گی خود ندارند و دلیلی بر اعتقاد به این امر به دست نمی‌دهند. این بدان معناست که تمام تجارب از طرق بسیار پیچیده معرفتی پردازش شده، سازمان یافته، و برای ما حاصل می‌شوند. ایده تجربه خالص، اگر دارای تناقض درونی نباشد، در بهترین حالت ایده‌ای پوچ و تهی است. از دیدگاه من این [واقعیت] حتی با در نظر داشتن تجارب آن دل‌مشغولی‌های عالی و نهایی که معامله عارفان با آنان است، مثل خدا، وجود، نیروانه و غیره درست است؛ و این جنبه «باواسطه‌گی» تمام تجارب ما، به نظر ویژگی گریزن‌پذیر هر تحقیق معرفت‌شناختی، و از جمله تحقیق در عرفان است. با این همه، تمام محققان در موضوع حاضر از این عنصر ساختاردهنده معرفتی غفلت کرده و یا

1. innovative

بدان بهایی نداده‌اند. بنابراین، برخلاف دیدگاه علمی^۱ غالب - مانند دیدگاه جیمز، استیس، آندرهیل، اتو، و حتی زنر و اسمارت - باید توجه داشته باشیم که یک فهم بی‌خلل از عرفان صرفاً بی‌گرفتن مطالعه گزارشهای عارف پس از وقوع تجربه نیست، بلکه [لازمه آن] شناخت این واقعیت است که خود تجربه، همانند صورتی که در قالب آن گزارش می‌شود، توسط مفاهیمی که عارف در تجربه‌اش دخیل می‌کند و آن را شکل می‌دهند، شکل می‌یابد. به تعبیر صریح‌تر، آنچه مورد بحث قرار دارد این است که، به عنوان مثال، چنین نیست که عارف هندو تجربه‌ای از X دارد که آن را پس از تجربه به زبان و نمادهای هندویی که با آنها آشناست توصیف می‌کند، بلکه او یک تجربه هندویی دارد؛ یعنی تجربه‌اش یک تجربه بی‌واسطه از X نیست، بلکه خود، دست‌کم تا اندازه‌ای، تجربه هندویی از پیش شکل‌یافته و مورد انتظار از برهمن است. این مطلب درباره یک عارف مسیحی نیز صادق است؛ او نیز حقیقتی نامتعیّن را تجربه نمی‌کند که پس از تجربه به سادگی عنوان «خدا» بدان بدهد، بلکه دست‌کم تا اندازه‌ای تجربه از پیش شکل‌یافته مسیحی از خدا، مسیح و غیره دارد. نکته دیگری که باید اضافه کنم این است که، همان‌طور که ممکن است انتظار برود، اعتقاد من، بر اساس شواهد موجود، بر این است که تجربه هندو از برهمن با تجربه مسیحی از خداوند یکسان نیستند. (من از این نظریه در اثر قبلی خود^۲ دفاع کرده‌ام و در بخش سوم از همین نگاشته تأییدات بیشتری بر این ادعای مهمّ خواهم آورد.)

اهمیت این ملاحظات روش‌شناختی و نظری در آن است که متضمن این نکته‌اند که صور آگاهی‌ای که عارف در یک تجربه دخیل‌شان می‌دارد، پارامترهای محدودکننده و ساختاریافته‌ای بر آنچه تجربه خواهد بود، یعنی بر آنچه تجربه خواهد شد، اعمال

1. academic

۲. مقصود نویسنده مقاله «زبان، معرفت‌شناسی و عرفان» است.

می‌کنند و در نهایت آنچه را که در یک زمینه متعین، مفروض و خاص «غیرقابل تجربه» است را از صحنه [تجارب عارف] خارج می‌سازند. بنابراین، و به عنوان یک مثال، ذات آگاهی ماقبل عرفانی یک عارف مسیحی، آگاهی عرفانی را چنان شکل می‌دهد که او با مسیح، اقانیم ثلاثه،^۱ یا یک خدای شخصی مواجه می‌گردد نه با آموزه بودایی نیروانه که امری غیرشخصی و «نه این و نه آن»^۲ است.

این فهم هرمنیوتیکی و منظر معرفتی ملازم با آن به نوبه خود می‌طلبند که یک مطالعه و پژوهش جدید در کل مجموعه ادبیات عرفان فرهنگی و سنتهای گوناگون انجام پذیرد. مهم‌تر از همه، در هم‌تنیدگی رخداد عرفانی و سنت دینی‌ای که عارف از آن سربرآورده است به عنوان مسئله اصلی و محوری‌ای ظاهر شده است که خواهان بررسی‌های جدید و بدیع است. الباقی این مقاله کندوکاوی خواهد بود در باب لوازم و تبعات این ملاحظات؛ به ویژه آن‌گونه که خود را در تلاش برای فهم رابطه‌ای که میان تجارب عرفانی و زمینه‌های دینی - اجتماعی و تاریخی آنان حکمفرماست ظاهر می‌سازند.

اما در نهایت یک ملاحظه مقدماتی دیگر نیز لازم است. همواره باید در نظر داشت که تلقی ما از سرشت عرفان و تجربه عرفانی هر چه باشد، تنها شاهی که [برای اثبات مدعای خویش] در دست داریم، اگر خود عارف نباشیم - هر چند عارفان نیز حقیقتاً در اینجا واجد موقعیت ویژه‌ای نیستند [۶] - روایت و گزارشی است که عرفا از تجربه خویش ارائه داده‌اند. داده‌هایی که برای تحلیل و بررسی در اختیار داریم [فقط] اینها هستند. هیچ محقق اجازه ندارد از بخش خود - زندگی‌نامه عارفان به «تجربه خالص» مفروض [خویش] نقب بزند؛ صرف نظر از اینکه عقیده‌اش درباره این «تجربه

1. Trinity

2. Not this Not that

خالص» چه باشد. حقیقت سرشت در هم تنیده «نظریه، تجربه و تفسیر» که در «گزارش» عارف وارد می‌شود هر چه باشد، تنها شاهد و مدرکی که برای تأیید و پشتیبانی از تحلیل کسی از این موضوع، و در نتیجه توصیفش از این ارتباط، می‌تواند مطرح شود همانا مضبوطات^۱ داده شده^۲ عارف است؛ مضبوطات^۳ اول شخص که قبلاً «تجربه شده» و «مورد تفسیر قرار گرفته‌اند».

با توجه به این حقیقت، اولین موضوع مستقلى که باید مورد تحلیل واقع شود، همان جنبه‌ای از ادبیات عرفانی است که نسبتاً اندک مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته است. این ادبیات، پیچیده و شامل عناصر «ابداعی»، «شکل‌دهنده» و «تفسیری» از انواع گوناگون و در سطوح مختلف است: (الف) گزارشهای اول شخص؛ (ب) «تفسیر» خود عارف از تجربه خودش پس از وقوع آن؛ (ج) «تفسیر» افراد دیگر از همان سنت از گزارشهای اول شخص کسانی دیگر؛ (د) «تفسیر» افرادی از سایر سنتها (مثلاً تفسیر بودایی از مسیحی و غیره). و در واقع تمام موارد شمرده شده را کمابیش می‌توان به فروع و شاخه‌های دیگری تقسیم نمود. همچنین این ادبیات صور گوناگونی به خود می‌گیرد که به نسبت محتوای خویش رابطه‌ای صرفاً تصادفی و بی‌اهمیت ندارند. صوری از این قبیل: شرح حال، تفسیر کتاب مقدس، کلمات قصار،^۴ رسالات حکمی و نظری، اشعار، جدلیات،^۵ تعبدیات، و انشائات تعلیمی.^۶ و تمام این اقسام، حل رمز گزارشهای عرفانی را پیچیده و پر مایه می‌سازد. [۷] علاوه بر این باید دانست که توجه به این عناصر

1. recordings

2. given

3. recordings

4. aphorisms.

5. polemics

6. didactic compositions

بی‌شمار که در این تقسیم‌بندی ابتدایی مندرج شده‌اند، تنها گامی است برای شروع بحث. تحلیل هر یک از این نظرگاه‌ها و انواع ادبی، مخصوصاً با توجه به ساختارها و جهت‌مندی‌های پیش - تجربی که در وجود و وجدان تجربه عرفانی مؤثرند، و نیز اشکالی که تجربه‌ها در قالب آنان گزارش می‌شوند باید غنی شده، و بسط یابند.

تجربه (های) عرفانی محصول سلوک طرق عرفانی‌اند؛ صرف نظر از اینکه سالک چه طریقی، مثلاً یهودیت، تصوف یا بودایی را در پیش می‌گیرد، آنچه او در طول طریق می‌خواند، یاد می‌گیرد، می‌داند، قصد می‌کند و تجربه می‌کند تا اندازه‌ای (اجازه دهید این «تا اندازه‌ای» را کماکان مبهم رها سازیم) تجربه مورد انتظار ظاهر شده را خلق می‌کند. به عبارت دیگر، رابطه‌ای نزدیک و حتی ضروری میان متون دینی و عرفانی مقبول، تجربه‌ای که عارف واجد آن می‌شود، و تجربه عرفانی گزارش شده وجود دارد. در هر یک از سنت‌های عرفانی، همانند جوامع دینی بزرگ‌تری که سنت‌های عرفانی، جزئی از آنها محسوب می‌شوند، یک [نظام] تربیتی الهیاتی - عرفانی موروثی وجود دارد که بر مبنای منابع مورد اتفاق خاصی ساخته و پرداخته شده است. مردم عادی همانند سالکان مبتدی، تا اندازه‌ای، و بلکه تا اندازه زیادی، با مطالعه و قرائت این متون و سنت‌های نهادینه و مقبول شروع به صعود از مسیر مارپیچ معنوی می‌کنند و در تمام این مدت در کار آنند که این سنن و متون را در [وجود] خویش جذب کنند.

برای درک میزان اهمیت این فرآیند تربیتی که احساسات مذهبی افراد توسط آن به بلوغ و تکامل می‌رسد، و نیز نقشی که متون و مستندات عرفانی - مذهبی در این الگوی تکامل بازی می‌کنند، اجازه دهید به عنوان یک الگوی عالی، نقش غزل غزلها^۱ در سنت‌های عرفانی غرب را بررسی نماییم. عارفان یهودی همواره دلبسته قرائت و مطالعه غزل غزلها بوده‌اند. در چشم آنان غزل، بیان نهایی کتاب مقدس از عشق خداوند به

1. Song of Songs

بنی اسرائیل و تک‌تک افراد یهود است. هر چند تمام کتب عهد عتیق منبعی برای نظریه پردازی‌های قَبَّالَه‌ای بوده‌اند، هیچ یک از آنان به اندازه غزل رجحان نیافتند. ابتدا در عرفان دوره رَبنی، مثل شیورکما^۱ و پس از آن ترگم بر غزل غزل‌ها^۲، و در میان مکتوبات قَبَّالَه‌ای‌های سده‌های میانه و مرشدان حسیدی (پس از قرن هجدهم) غزل، منبع الهام‌بخش عمیقی بوده است. غزل تصورات ذهن قَبَّالَه‌ای را از پیش شکل داد، همان‌طور که ذهن قَبَّالَه‌ای آن را مطابق با هرمنیوتیک حکمی غلیظ خویش مورد تفسیر قرار داد.

به عنوان نمونه‌ای از این تأثیر، «توصیفات» خداوند در یکی از عجیب‌ترین انشائات عرفانی یهودی یعنی شیورکما [۸] را مورد ملاحظه قرار دهید. این توصیفات ریشه در توصیف عاشق (که به خدا تفسیر می‌شد) در آیات ۵: ۱۰ - ۱۶ غزل‌ها دارد:

محبوب من سفیدرو و زیباست. او در میان هزار جوان همتایی ندارد.
 سر او با موهای موج سیاه رنگش، با ارزش‌تر از طلای ناب است.
 چشمانش به لطافت کبوترانی است که در کنار نه‌های آب نشسته‌اند و
 گویی خود را در شیر شسته‌اند.
 گونه‌هایش مانند گلزارها، معطر است. لبانش مثل سوسن‌هایی است که از
 آن عطر مُر می‌چکد.
 دستهایش همچون طلایی است که با یاقوت آراسته شده باشد. پیکرش
 عاج شفافِ گوهر نشان است.
 ساقهایش چون ستون‌های مرمر است که در پایه‌های طلایی نشاندۀ شده

1. Shiur Koma

۲. Targum on the Song of Songs واژه ترگم ریشه عبری آرامی دارد، از ترگم به معنای تفسیر. در اصطلاح به هر یک از ترجمه‌ها و تفاسیر متون مقدس عبری که در شکل ابتدایی به صورت شفاهی انتقال می‌یافت و از حدود سال ۱۰۰ بعد از میلاد مسیح به صورت مکتوب درآمدند اطلاق می‌شود.

باشند. سیمای او همچون سروهای لبنان بی‌همتاست.
دهانش شیرین است و وجودش دوست داشتنی. ای دختران اورشلیم، این
است محبوب و یار من.

عارف یهودی با پذیرفتن این دیدگاه کتاب مقدس غزل، با عمیق‌ترین احساسات،
چنین می‌بیند و گزارش می‌دهد:

رَبِّي اسماعیل^۱ گفت: متاترون^۲، سرور بزرگ، به من فرمود: من این فرامین
الهی^۳ را با خود از جانب یهوه، إلهیم^۴ بنی‌اسرائیل و خدای حی لایزال،
سرور و پادشاهمان حمل می‌کنم که:
... بلندای او از کرسی با شکوهش^۵ تا سر ۱۱۸ ده هزار فرسنگ است؛
... و از کرسی با شکوهش تا پایین نیز ۱۱۸ ده هزار فرسنگ ...
... از بازوی راست تا بازوی چپ ۷۷ ده هزار فرسنگ؛
... از چشم راست او تا چشم چپ ۳۰ ده هزار فرسنگ ...
لذاست که او را ال^۶ بزرگ، قدرتمند و پر ابهت می‌خوانند.
۷. رَبِّي ناتان، شاگرد رَبِّي اسماعیل گفت: او اندازه چپ و راست بینی را نیز
به من داد، همین طور اندازه لبها و گونه‌ها را. همچنین، او اندازه پیشانی را به
من داد، قواعدی نیز برای هر ذراع تعیین فرمود.
... قدوس، قدوس، یهوه^۷ آسمانها و زمین؛ تمام زمین پر از جلال و

1. Rabbi Yishmael

۲. Metatron نام یکی از فرشتگان عظیم الشان الهی که در سنت یهودی معمولاً او را وجود
دگرگون شده اخنوخ نبی می‌پندارند.

3. testimony

4. ELOHIM

5. Seat of Glory

۶. EL یکی از اسمای مقدس خداوند در سنت یهودی.

7. YHWH

شکوه اوست ...

... [اندازه] پلکهایش با اندازه چشمهایش یکی است.

... [چشم] راست HDR, VVLD نامیده می‌شود.

... [چشم] چپ APDH [در APRH Lemberg ZZYHV] نامیده می‌شود.

... بلندای گوشهایش به اندازه بلندای پیشانی او [است].

... [گوش] راست AZTHYYA نامیده می‌شود.

... [گوش] چپ MNVGHV [نامیده می‌شود].

... بنابراین اندازه مجموع [هیکل الوهی] ده هزار ده هزار ده هزار فرسنگ در طول و هزار هزار ده هزار فرسنگ در عرض است. [۹]

... عرض پیشانی مساوی با طول گردن است، در مورد شانه نیز همینطور.

... طول بینی به اندازه طول انگشت کوچک اوست.

... طول گونه برابر با نصف محیط سر است.

... این نسبتها در نوع انسان هم یافت می‌شوند.

... [اندازه] لبهایش: هفتاد و هفت فرسنگ.

... لب بالایی او TYA, GBRH نامیده می‌شود.

... لب پایین HZRGYA.

... دهان، آتش آتش بلعنده است.

... محبوب من سپید رو و گلچهره است. او در میان هزار جوان همتایی ندارد.

سرش همچون بهترین طلا درخشان است،

موهای او مثل شاخ و برگهای مواج و سیاه مثل مشک است.

چشمانش چون کبوترانی کنار نهر آب.

گونه‌هایش مثل باغچه گل...

دو هزار، ده هزار فرسنگ.

و هر آن کس که با این آیات یکدل نباشد (غزل: ۱۶ - ۱۰: ۵) بر خطاست.

[این آیات در اینجا نقل می‌شوند تا توصیف به پایان رسد.]

این بدان معناست که آنچه عارف فوق «دیده بود» مستقل از آنچه آموخته بود تا «بیند» نیست. نگارنده شیورکما، معراج آسمانیش را بدون کمک بدست نیاورده است، بدون راهنما به دنبال تعالی نگشته، عالم الهی را بدون تربیت پیشین کتاب مقدس که برای لحظه مواجهه بزرگ آماده اش می کند، حس نکرده و تجربه خود را بدون کمک از توضیحات و تبیینهای ناظر به کتاب مقدس نپذیرفته و سامان نداده است. او به دنبال آنچه سلیمان^۱ بیانش کرده بود می گشت و همان که او گفته بود می توان یافت، پیدا کرد. در حالی که عرفان ربّی به نظامی به غایت متفاوت، یعنی نظام قباله قرون وسطی بسط یافت، توان شکل دهنده غزل همچنان محوری بود اگر چه اکنون به طرقی جدیدتر و به دلایلی جدید قرائت می شد. در قلب [آموزه های] قباله زهری و پس از آن قباله لوریایی آموزه سفیراها قرار دارد. تمایز یافتن ازلی آنها در «جهان اعلی» و به هم پیوستن نهایی این ساحت تمایز یافته از طریق اعمال انسان، یعنی از طریق محافظت از میصوت (یک جنبه بسیار «سنتی»، و در واقع سنتی ترین جنبه ممکن در فضای یهودی). به بیانی ساده تر، جوهره نظریه پردازی قباله ای مربوط به قرون وسطی و پس از آن، توضیح این نکته است که چگونه نقص، در جهان ناقصی که در آن سکنی گزیده ایم راه یافته است و چگونه می توان بر نقص آن، که با عنوان «تمایز» و «عدم وحدت» شاخته می شود، فائق آمد. نماد عرفانی اولی این تمایز عبارت است از «تمایز» نه سفیرای اعلی، که «مذکر» گرفته می شوند، از سفیرا دهم، شکینه^۲، که «مؤنث» تلقی می شود. صریح ترین زبان جنسی برای توصیف اصول میل جنس «مذکر» و «مؤنث» و «وصلت»^۳ مورد نظر آن دو مورد استفاده قرار گرفته است. علاوه بر این، در جهان بینی زهری «راندگی شکینه» از

1. Solomon.

۲. Shechinah واژه عبری از ریشه سکن به معنای آرامش و سکون.

۳. معادل عبری این کلمه زیووک است، که به همین طریق قبلاً در ادبیات ربّی، مثلاً در

Midrash to Ps, LIX مورد استفاده بوده. (نویسنده)

«راندگی بنی اسرائیل»، یعنی بازتاب زمینی آن، قابل تفکیک نیست. بنابراین، اتحاد دوبارهٔ سفیرهای «مذکر» با شکینه نیز نمادی است از رستگاری بنی اسرائیل توسط خداوندی که دوستار آنهاست. [۱۰] مطالعهٔ زُهر و متون مرتبط با آن در وهلهٔ اول، هیجان برانگیز و مخرب است (فلذا مطالعهٔ آن برای کسانی که در سنت ربّی آموزش کافی ندیده‌اند، و نیز برای آنان که پایین‌تر از سنّ بلوغ عرفانی، یعنی چهل سالگی [۱۱] هستند ممنوع است) و این دقیقاً به خاطر صور خیالی به شدت جنسی آن و استفاده از تمثیل جنسی به عنوان مناسب‌ترین نمایانگر فعل و انفعالات عوالم «اعلی» و «اسفل»، خدا و بنی اسرائیل است.

... ربّی اسحاق گفت: «باز هم سپهر بالاتری وجود دارد که متضمّن وحدت حَبّی حیثیتهای الوهی در حدّ کمال است؛ حیثیتهایی که هرگز پس از آن متمایز نیستند.» ربّی یهودا پرسید: «آن کیست که شایستهٔ علم بدان است؟» ربّی اسحاق پاسخ گفت: «آن کس که در جهان آینده سهمی داشته باشد.» [۱۲]

تخیل دینی عارف یهودی با این ساختار معمارانه و تصویرپردازی جنسی انسان‌انگارانهٔ تنیده در آن، اشباع شده است. با این همه، توجه ما به این الگوی تصویرپردازی جنسی قَبَاله‌ای از آنجاست که ما را به اصل استدلال بحث حاضر بازگردانده و آن را تقویت می‌کند؛ یعنی این واقعیت که غزل همچون منبع فوق‌العاده برجستهٔ «کشف» این «عقیدهٔ سرّی» که در قلب قَبَالهٔ زُهری نهفته است، تلقی می‌شد. صراحت زبان جنسی غزل، یکی از منابع اصلی الإهام این روش تفسیری برای قَبَاله‌ای‌ها و در وهلهٔ بعدی، مشروعیت ساختن و پرداختنِ کلیت یک [نظام] حکمت الهی^۱ یهودی در قالب چنان اصطلاحات و تعبیراتی بود. بررسی دقیق قطعاتی از کتاب مقدس که در

1. theosophy

زهر به عنوان توجیه و حیانی تفسیر عمدتاً نظام‌مند عرفانی آن نقل شده‌اند مشخص خواهد کرد که چقدر زیاد از غزل به عنوان ریشه تعالیم خود درباره موضوع اساسی تیگون^۱ نهایی، همچنین تمام تیگون‌های^۲ جزئی که در ساحت سفیراها به دست می‌آیند نقل قول می‌کند، که البته این تیگون‌ها در قالب استعارات جنسی توصیف شده‌اند. جذب [محتوای] غزل توسط عارفان قبالة‌ای قرون وسطی منجر به پذیرفتن اتحاد^۳ (نه وحدت)^۴ - که پس از مدل این جهانی و فوق‌العاده برجسته اتحاد جنسی زن و شوهر مفهوم‌سازی شد - به عنوان الگویی برای تمام فرضیه‌های بعدی درباره این موضوع بنیادی شد.

بنابراین به عنوان جمع‌بندی می‌توان گفت که غزل در ابتدا به طرق گوناگونی در سنت یهودی قرائت شد، و نتیجتاً همان‌گونه که آموخته شده بود تجربه شد، و در نهایت ابتدا آن‌گونه که در شیورکما می‌بینیم، و سپس در زهر و سایر منابع [از آن تجارب] گزارش به عمل آمد. این پندار نادرست است که گمان کنیم قبالة‌ای‌های متأخر، از نحمیدس^۵ و موسی دلتون^۶ تا اسحاق لوریا و شneur صالمن اهل لیادی^۷ چیزی خشتی یا «معدومیت» را تجربه کرده و سپس آن را در قالب نمادهای تمایلات جنسی متعالی و زبان سفیراهای توأم با آن گزارش نموده‌اند، یا حتی تجربه آن «شخصی» را که بر حکمای تلمودی^۸ در شیورکما منکشف گشت، داشته و این تجربه را در قالب اصطلاحات فنی

۱. Tikkun در دوره مسیحایی «ترمیم»، یعنی اتحاد دوباره سپهرها. (نویسنده)

2. Tikkunim

3. unification

4. unity

5. Nachmanides

6. Moses de Leon

7. Shneur Zalman of Liady

8. Talmudic

قَبَّالَه‌ای قرون وسطی گزارش نموده‌اند؛ بلکه آنان همان چیزی را که آموخته بودند تجربه کردند، همان چیزی را که دینداری، آموزش و تربیتشان آنها را برای تجربه‌اش آماده نموده بود؛ همان چیزی که ادعا می‌کنند آمادگی‌شان [از نظر عرفانی] تجربه‌اش را برای آنان (و تنها برای آنان، یعنی کسانی که چنان علمی داشتند) ممکن ساخت، یعنی یک حقیقت عرفانی - حکمی یهودی که توسط تصویرپردازی غزل (و به طور عام‌تر توسط کل تورات [۱۳])، اگر چه باز هم با ساخت‌شکنی و استعمال عرفانی) شکل داده شده بود.

حال برای بسط این تحلیل، به یک مثال مشابه دیگر توجه کنید، یعنی تداوم استفاده از غزل، توسط عرفای مسیحی. باز هم دوباره، حداقل از زمان شرح اریگن^۱ بر غزل، [۱۴] عرفای مسیحی، چه زن و چه مرد، از تصویرپردازی آن به عنوان کلیدی برای فهم تجربه مسیحی‌شان از عشق خداوند، و بالأخص مواجهه‌ای که در عروج^۲ عرفانی با مسیح دارند سود جسته‌اند. هرچند اساسی‌ترین تفاسیر مسیحی از غزل آن را به عنوان تمثیلی از عشق مسیح نسبت به کلیسا تلقی می‌کنند،^۳ اما عرفا، در عین پذیرفتن این تفسیر، به تفسیری شخصی‌تر علاقمند هستند؛ تفسیری که بر تعبیر فردگرایانه تأکید بیشتری دارد و در آن عیسی به عنوان مرد عاشق غزل، و فرد، به خصوص روح فرد، زن معشوقه است. به طور خاص، همین تأکید بر عشق روح به مسیح بود که از طریق آثاری همچون شرح معروف برنارد اهل کلیرواکس، که شامل هشتاد و شش خطابه درباره غزل

۱. Origen اسکندرانی (۱۸۵-۲۵۴ ب.م) حکیم و متأله مسیحی، شاگرد کلمنت اسکندرانی و احتمالاً آمونیوس ساکسوس (استاد فلوطین)، او در عین اینکه تفاسیر لفظی، اخلاقی و تمثیلی از متن مقدس را می‌پذیرفت، آخری را ترجیح می‌داد. آموزه‌های وی از آن جهت حائز اهمیت است که عناصر نوافلاطونی را وارد مسیحیت ساخت.

2. ecstasy

3. cf. Eph. 5.23.

است، به سنت عرفانی مسیحی قرون وسطی سرایت کرد. نتیجتاً، عارفان مسیحی قرون وسطایی، که بر طلب مسیح به عنوان «عاشق» برانگیخته شده بودند، در واقع همان‌گونه نیز او را تجربه کردند، و این مطلب در مورد عرفای مذکر و مؤنث، هر دو صادق است. آنها که در مکتب تفسیر مسیحی شناختی^۱ غزل آموزش یافته بودند، به طور کاملاً طبیعی انتظار چنان مواجهه مسیحی شناختی‌ای را داشتند، همان مواجهه را داشتند، و در نتیجه چنان مواجهه‌ای را نیز توصیف کردند. [تجربه] آنان، رخدادی خالص نبود که صرفاً با نظر به [آموزه‌های] گذشته در قالب مسیح، عاشق غزل غزل‌ها توضیح داده شده یا تفسیر شود، بلکه مسیح عاشق محتوای زنده و فعال تجربه آنان است. هر کس با ذهنی باز، به عنوان مثال، به مطالعه خود - زندگی نامه^۲ ترزای آویلا^۳ بپردازد، در صحت این تحلیل شک به خود راه نخواهد داد.

او [عیسی] مرا فرمود که گمان مبرم فراموشم کرده است؛ او مرا هرگز رها نمی‌کند. اما بر من نیز لازم است که هر آنچه در توانم هست انجام دهم. (۲۹) خداوندگارمان این [سخنان] را با مهربانی و حلاوتی وصف‌ناشدنی فرمود؛ همچنین سخنان پر مهر دیگری نیز به زبان آورد، که لزومی به تکرار آن نیست. حضرتش برای نشان دادن بیشتر محبت عظیمش نسبت به من، مکرراً مرا چنین مورد خطاب قرار می‌داد: «تو همان منی، و من همان تو.» دوست دارم از خود بگویم، و با صداقت تمام بر این باورم که: «مرا با خود چکار؟ مرا تنها با تو کار است، آه ای خداوندگار من.» [۱۵]

به عنوان مثالی دیگر، به زبان مورد استفاده ترزا برای توصیف لحظات واقعی عروج

1. christological

2. Autobiography

۳. Tresa of Avila (۱۵۸۲ - ۱۵۱۵ م.) راهبه اسپانیایی از حلقه کرملی. او به همراه یوحنا صلیبی، بنیانگذار فرقه کرملی برهنه‌پا (۱۵۶۸ م.) بود.

در قلعهٔ باطنی^۱ توجه کنید: «معتقدم در عروج حقیقی و صادق، خداوند روح را تماماً در خود غرق مسرت می‌سازد، چنان‌که گویی خود او و عروس اوست، و جزء کوچکی از ملکوتی را که بدین وسیله به دست آورده است بدو منکشف سازد.» [۱۶] به همین ترتیب، رویسبروک اشاره می‌کند: «عیسی، عاشق ما، چهار امر به ما می‌آموزد ... او کارکرد و غایت رنجمان، و تمام حیاتمان را به ما نشان می‌دهد، یعنی همان ملاقات عاشقانه با همسر محبوبمان را.» [۱۷] در همین حال، جولیان نرویچی^۲ دربارهٔ عیسی چنین می‌گوید: «او همان همسر حقیقی ماست، و ما زن معشوقهٔ او، دختر باکرهٔ سیمین بر وی، که او با این همسر هیچگاه ناخرسند نخواهد بود.» [۱۸] به علاوه، کاترین سینایی^۳ برایمان نقل می‌کند که چگونه در ماه آوریل سال ۱۵۴۲ عیسی قصد خویش مبنی بر «به وصلت با روح وی در راه ایمان» [۱۹] را بر او ظاهر ساخت؛ که پس از آن عیسی حلقهٔ ازدواجی را که از سوی مریم مقدس به معشوقه‌اش تقدیم شده بود در دست کاترین نهاد. [۲۰] جای آن دارد که روایت کلاسیک این واقعهٔ جالب توجه به طور کامل نقل شود:

سپس عیسی از دست چپ خویش، از انگشت کنار انگشت کوچک، حلقه‌ای که وصفش در بالا آمد (یعنی، یک حلقهٔ طلا مرصع با الماسهای درخشان و با روکشی قرمز رنگ) درآورد، و در حالی که ملکهٔ آسمانها دست کاترین را در دست خود داشت، عیسی مسیح این حلقهٔ بسیار زیبا را در انگشتی که

1. Interior Castle

۲. Julian of Norwich (۱۴۱۳ - ۱۳۴۲ م.) وی را در زمرهٔ عارفان «مکتب انگلیسی» قرون وسطای متأخر می‌شمارند. گویند او در سال ۱۳۷۳ در پی یک بیماری سخت و در لحظات نزدیک به مرگ یک تجربهٔ عرفانی معجزه‌آسا از سر گذراند که باعث شفایافتن از بیماری مرگبارش گشت؛ پس از آن، زندگی خویش را وقف درک شهود خویش کرد.
۳. Catherine of Siena (۱۳۸۰ - ۱۳۴۷ م.) عارفهٔ ایتالیایی. نصایح او به پاپ گریگوری یازدهم مایهٔ شهرت او شد.

انگشت اشاره خوانده می‌شود، کنار انگشت بلند دست چپ وی قرار داد در حالی که می‌فرمود: «این را بدان نشان به تو می‌دهم که باید همواره همسر من باقی بمانی و بدان نشان که تو هرگز نباید در هیچ جا توسط اغواگر همراه شوی» و اضافه نمود، «در واقع تو اکنون عروس من هستی» سپس عیسی لبان او را بوسید، و بانویمان نیز همین کار را تکرار کرد، و کاترین در اعتذار از اینکه هیچ کلمه‌ای برای تشکر از وی آنطور که دلش می‌خواهد نمی‌یابد تنها گفت: «خداوندگار من، از شما تشکر می‌کنم که منت نهاده و این مخلوق حقیر و بیچاره را به عنوان عروس خویش برگزیدید.»

ترزای آویلائی نیز واقعه مشابهی را گزارش می‌کند، همان‌طور که عارف قرن چهاردهم، کلت،^۱ برناردن فلوریگنی،^۲ مارینا اسکوبار،^۳ و کلمبا شونت^۴ و دیگران نیز، چنین گزارشاتی نقل می‌کنند. پدیده‌های مشابهی مستمراً توسط عرفای مسیحی تا عصر حاضر گزارش داده شده است؛ مثلاً سلسنتین فنویل^۵، که در سن هفده سالگی (در سال ۱۸۶۶) میخ زخمهای^۶ عیسی را دریافت نمود، ماری ژولی جانی^۷ که در مارس ۱۸۷۳ میخ زخمهای عیسی و نیز نشانه‌هایی از یک نامزدی عرفانی را از طریق ظهور یک حلقه عرفانی در فوریه ۱۸۷۴ نشان داد. [۲۱]

چنین استفاده‌ای از غزل، فی نفسه پر از جذابیت است؛ اما نسبت به اهدافی که داریم، علاقمندی ما بدان ناشی از این حقیقت است که این نحوه استفاده از غزل با

-
1. Collete
 2. Bernardene Florigni
 3. Marina de Escobar
 4. columba Schoneth
 5. Celestine Fenouil
 6. stigmata
 7. Marie Julie Jahenny

دیدگاهی وسیع‌تر گره خورده است که دارای اهمیت اصلی است: تصوّر خداوند به عنوان عاشق. یعنی تصویر ایده‌ی خداوند به عنوان عاشق که مأخوذ از غزل است، جزئی از یک طرح متافیزیکی و حکمی بزرگ‌تر که در کتاب مقدّس ظاهر شده است. این کتاب درباره‌ی خداوند در قالب اصطلاحات شخصی سخن می‌گوید، زبانی که به طور خاص با زبان غزل و به طور عام با زبان عشق مناسبت دارد. متن کتاب مقدّس همچون یک کلّ، با باز گذاشتن جای کافی برای تفاوت در تأکیدات تفسیری، به نحو چشم‌گیری در شکل‌دادن به چارچوب مرجع وجودی - معنوی‌ای که عارف در آن سیر و «تجربه» می‌کند سهیم می‌شود.

البته طرح هستی‌شناختی کتاب مقدّس غالباً در منابع دیگر بسط می‌یابد؛ مثلاً در سنت نوافلاطونی فلوطین. با این وجود، استدلال ما، هر چند با پیچیدگی بیشتر، اساساً بدون خدشه باقی می‌ماند؛ این متون غیرمحوری^۱ از طریق یک فرآیند بومی‌سازی عقلانی‌سازی و ترکیب، تبدیل به متون مقدّس و محوری می‌شوند. مسیحی‌سازی فلوطین به دست دیونیسوس کاذب^۲ یکی از نمونه‌های معمول این نوع فرآیندی است که در حلقه‌های عرفانی در کار است، همان‌گونه که «ارسطو»ی آکویناس برای مدرّسیان کاتولیک قرون وسطی، و «ارسطو»ی ابن‌میمون^۳ و ابن‌سینا قبل از یهودیان و مسلمانان قرون وسطی چنین نقشی داشتند. قصد ما این نیست که بگوییم این فرآیند تألیف و ترکیب سنت‌های بدیل موضوعی سهل و آسان است، یا حتی یک موضوع مفهومی بسیار قانع‌کننده، بلکه می‌خواهیم بگوییم تنشهایی که میان سنت‌های ادغام شده وجود دارد، معمولاً مورد غفلتند. اما هنگامی که به هر دلیلی بازشناخته می‌شوند، آنگاه

1. non-canonical

2. Pseudo-Dionysius

3. Mainmonide

ناسازگاری‌ها و اتهامات بدعت ظاهر می‌شوند. اما این بیشتر، یک استثناست تا یک قاعده؛ به خصوص هنگامی که این ترکیبات بجا و با درک کامل انجام شده باشند. بنابراین عرفای قرون وسطایی هر سه سنت توحیدی^۱ در مطابق دیدن مکتب نوافلاطونی با قرآن یا تورات مشکل اندکی داشتند، در همین حال، فیلسوفان عقل‌گرا پس از توفیق اولیه متألّهان عرب در آشتی دادن ارسطو و قرآن، این تطبیق را نه تنها مفید، بلکه صحیح یافتند. به عبارت دیگر، منابع سنت «مقدس» گسترده‌تر شدند؛ اما از ثبات و احکام آنها کاسته نشد. حاصل اینکه، علی‌رغم مدّعیاتی که برخلاف این نظر ابراز شده است؛ مثلاً آنگونه که استیس مطرح ساخته، [۲۲] چنین نیست که عرفای غربی «خدا» را به گونه‌ای «ختی» یا یگانه‌انگارانه تجربه کرده و سپس این تجربه را به خاطر مصلحت جویی با زبان خدا‌باورانه تعبیر و تفسیر کنند، بلکه برعکس، آنها بر پایه مطالعه پیشین منابع مقدس همچون غزل و سایر متون و منابع سنت‌های خویش، تجارب خدا‌باورانه و حتی به طور خاص‌تر، تجارب شخصی، خودمانی^۲ و خدا‌باورانه داشتند؛ یعنی خدا به عنوان عاشق، مسیح به عنوان عاشق و غیره.

باید توجه داشت که حتی در اردوی ادیان توحیدی، و در جریان قرائت متنی واحد، مثلاً غزل غزلها نیز این در نهایت هرمنیوتیک عقیدتی^۳ است که تعیین می‌کند معنا و محتوای غزل چگونه تجربه می‌شود. تأکید می‌کنم: چگونه تجربه می‌شود؛ نه اینکه صرفاً چگونه با توجه به [آموزه‌های] گذشته تعبیر می‌شود. بنابراین، یهودیان خداوند را همچون عاشق تجربه می‌کنند، هر چند به دلیل سایر پیش شرط‌های (و پیش - مشروط کننده‌های) تجربه یهودی، او را در قالب تعبیرات به شدت استغراقی و

1. monotheistic

2. intimate

3. doctrinal hermeneutics

خودمانی‌ای که علی‌الخصوص عرفای مؤنث مسیحی از آن استفاده می‌کنند تجربه نمی‌کنند. همچنین، عرفای یهودی تنها نسبت به آنچه مسیحیان «خدای پدر»^۱ می‌خوانندش علم دارند، بنابراین تنها همو را تجربه می‌کنند. از سوی دیگر، مسیحیان غالباً عیسی و نه «خدای پدر» را به عنوان عاشق خویش تجربه می‌کنند. فلذاست که بناوتوره^۲ می‌تواند چنین بنگارد: «راه دیگری [به سوی خداوند] وجود ندارد مگر راه عشق سوزان [مسیح] مصلوب» [۲۳]

علاوه بر حقایق فوق، [و به عنوان مثالی دیگر باید دانست] ملاقاتهای واقعی عارف و معشوقش در سنت مسیحی تقریباً همیشه با مسیحی است که بدن مادی، زخمها و سایر خصوصیات وی توسط عارف کامل دیده و حس می‌شود. در واقع این احساس شراکت در زخمهای مسیح ویژگی تکان‌دهنده بسیاری از موارد تجارب عارفان مسیحی است. نقل قولی دوباره از بناوتوره:

راه دیگری [به سوی خداوند] وجود ندارد مگر راه عشق سوزان [مسیح] مصلوب، عشقی که پولس را، هنگامی که به آسمان سوم عروج داده شد،^۳ چنان در مسیح دگرگون ساخت که یارای چنین سخن گفتن داشت: «به همراه مسیح به صلیب می‌خکوب شده‌ام، من می‌زیم هنوز اما نه من، بلکه مسیح است که در من زندگی می‌کند».^۴ همین عشق بود که جان فرانسیس را چنان مستغرق ساخت که روحش از میان بدن درخشیدن گرفت، آنگاه که دو سال قبل از مرگش میخ زخمهای مقدس عشق را بر بدن تحمّل می‌کرد. [۲۴]

1. God the Father

2. Bonaventure

3. 2 Cor. 12.2

4. Gal. 2.20

بنابراین، اصلاً مایه تعجب نخواهد بود اگر چنین بیابیم که ظهور میخ زخمهای فرانسیس آسیسی نمونه‌های مشابه بسیاری در طبقات متقدم و متأخر سنت عرفای مسیحی دارد، مثل تجاربی که کاترین سینیایی، لورکاردیس اُبرویمزی،^۱ جما گالگانی،^۲ دومینیکا لازاری،^۳ لویییس لیتو^۴ و دیگران داشته‌اند. هر چند به نظر می‌رسد این سنت ریشه در تفسیر لفظی اشاره پولس در نامه به غلاطیان باشد: «من میخ زخمهای خدایگان عیسی را در بدنم تحمل می‌کنم»،^۵ در ابتدا با فرانسیس مرتبط است. در مورد تأثیر قدرتمندی که میخ زخمهای فرانسیس بر روی معاصرانش داشته است می‌توان از گزارش زیر که اندکی پس از مرگش منتشر شد قضاوت کرد:

و این گفت [الیاس چنین نگاشت] تو را از شادی بزرگ آگاه می‌سازم، حتی از یک معجزه جدید. از آغاز اعصار چنین معجزه بزرگی شنیده نشده است، مگر درباره پسر خداست، همان عیسی، خداوندگار ما، زیرا مدت زیادی پیش از مرگش، پدر و برادر ما مصلوب ظاهر گشت، در حالی که پنج زخم بر بدنش تحمل می‌کرد که همان میخ زخمهای مسیح بودند؛ زیرا دستها و پاهای او به همان ترتیب، سوراخهایی داشتند که [گویا] با میخهایی محکم شده از بالا و پایین که زخمها را باز می‌گذاشتند ایجاد شده بود، و از سوی دیگر آن زخمها، ظاهر سیاه میخها را نیز با خود داشت؛ در عین حال پهلوی او نیز به نظر نیزه خورده می‌آمد و غالباً خون از آنجا می‌چکید. [۲۵]

تعداد گزارشات مضبوط مشابه از سهم شدن در مصائب عیسی به عنوان بخشی از

1. Lukardis of Oberweimar

2. Gemma Galgani

3. Domenica Lazzari

4. Louise Lateau

5. Gal. 6.17

روابط عمیق عاشقانه‌ای که عرفای مسیحی [با مسیح] احساس می‌کردند بسیار زیاد است. جولیان نروِیجی، سوزو، تاولر، ترزای آویلائی و یوحتای صلیبی^۱ نمونه‌های متعددی از این پدیده در اختیارمان قرار می‌دهند. سوزو توصیف زیر را ارائه می‌دهد:

[عیسی خطاب به وی] من این جوشن را به تن می‌کنم، زیرا تو [سوزو] باید بارها و بارها، در حدّ توان خویش، تمام مصائب مرا تحمل کنی... پس باید عذاب مرا به شیرینی در قلب خویش با محبتی مادرانه و از سویدای دل حمل کنی. [۲۶]

که سوزو، پس از تأمل، پاسخ می‌دهد: «من آرزو دارم شما در تمام گنجینه مصیبت‌های خویش را بگشایید.» [۲۷]

«حيث التفاتی»^۲ به میان آمده در این لحظه پرشور در تجربه جالب لوکاردیس ابرویمز تشدید شده است. وی در آرزوی درک مصیبت‌های خداوندگارش، دعا می‌کرد که شاید تجربه درد او همواره در تجربه‌اش حاضر باشد. در پاسخ به درخواست‌های پرسوز و گدازش، آرزوی وی برآورده شد.

... در آن حال و هوا دانست که باید از درِ مشخصی عبور کند، در آنجا عیسی مسیح را همان‌گونه که گویا به تازگی به صلیب کشیده شده بود یافت؛ [بدنش] با ضربات تازیانه شرحه شرحه شده و به طرز رقت‌باری از آن خون می‌چکید. همان‌طور که خیره بدو می‌نگریست، بنده خداوند، بیهوش و تقریباً بی‌جان به پایش افتاد. سپس خداوندگارِ ما او را گفت: «برخیز فرزند کوچک من، و مرا یاری ده؛» او از این تعبیر دانست که نباید

۱. John of the Cross (۱۵۹۱ - ۱۵۴۲ م.) عارف و شاعر اسپانیایی از حلقه کرملی برهنه‌پا. یوحتا و ترزا هر دو بر اتحاد با خدا در عرفان تأکید دارند؛ اتحادی که تنها با طرد و ترک خویشن ممکن می‌شود.

صرفاً به یاد آوردن مصائب سرورش در ذهن اکتفا کند، بلکه از او خواسته شده که با شرکتِ مختارانه در مصائب او، به کمک وی بشتابد. در پاسخ به کلام عیسی، با جمع کردن آخرین نیروهایی که در بدنش بود با حالتی لرزان گفت: «من چگونه می‌توانم شما را یاری کنم، خداوندگار من؟» آنگاه با نگاهی به بالا، بازوی راست سرورش را دید که از صلیب جدا شده و نزار و ناتوان آویخته شده بود، بدین وسیله به نظرش می‌آمد که دردی که عیسی می‌کشید به شدت زیاد شده بود. از این رو کنیز معشوقش، با همدردی محبت‌آمیزی نزدیک شد، و تلاش کرد تا بازویش را دوباره با نخی ابریشمی به صلیب ببندد اما موفق نشد. از این رو با ناله‌ای برآمده از سویدای دل، بازوی او را با دست خود بلند کرد تا آن را در جای خود نگه دارد. خداوندگارمان او را گفت: «دستانت را مقابل دستان من قرار ده. و پاهایت را نیز مقابل پاهایم، و سینه‌ات را مقابل سینه‌ام، و بدین طریق است که می‌توانی بزرگ‌ترین کمک خود را برای کاهش درد من انجام دهی.» و در آن هنگام که بنده خداوند این کار را انجام داد، در درون خویش سوزنده‌ترین درد زخمهایی که بر دستان و پاها و سینه‌اش بود احساس کرد، هر چند این زخمها هنوز به چشم ظاهر مشاهده نمی‌شدند، پس از این بود که بدین عادت روی آورد که دستهای خود را چنان با نیروی زیاد به هم می‌کوبید که صدای آن، همچون صدای برخورد دو تخته چوب، از دور و در محیط وسیعی شنیده می‌شد. [۲۸]

در اینجا می‌توان قدرت شکل‌دهنده سمبلیزم سنتی یک جامعه دینی را بی‌واسطه و به قوت حس کرد.

با توجه به سایر وجوه مقیدکننده آگاهی که از محیط الهیاتی مسیحی ناشی می‌شوند، این توصیه کاملاً معمول در رابطه با هنر تأمل^۱ از سوی بناوتوره برای کسانی

که قصد عارف‌شدن دارند را ملاحظه کنید:

بیایید به زمان بازگشت خداوندگارمان از تبعید برویم. سخت بدانجا بذل توجه کنید، زیرا این مراقبت به شدت متدبّنه است. پس به مصر بازگردید، و در آنجا عیسیای کودک را بنگرید. شاید او را بیرون از خانه بیایید، با سایر کودکان؛ او با دیدن شما به ملاقاتتان می‌آید؛ زیرا او نیک، و پر از مهر و محبت است. زانو زده و پای او را خواهید بوسید، آنگاه او را در آغوش خود بگیرید و از آرامشی که در مصاحبت با وی هست لذت ببرید. شاید پس از این به شما بگوید: «به ما اجازه داده شده که به سرزمین مادری خودمان بازگردیم؛ ما صبحگاه پس فردا سفرمان را آغاز خواهیم کرد. شما در لحظات بسیار فرخنده‌ای آمده‌اید؛ می‌توانید با ما بیایید.» با شادمانی به او پاسخ دهید که از این بابت به وجد آمده‌اید و آرزو دارید هر جا که برود به دنبالش بروید. پس از این کار، به شادمانی خود در مصاحبت با او ادامه دهید. سپس او شما را نزد مادر خویش خواهد برد؛ با نشانه‌هایی از احترام فوق‌العاده به او. در مقابل مادرش زانو بزنید و احترام وی را بجا آورید، و همین کار را در مورد جوزف پیر نیز انجام دهید، و با آنها بمانید. [۲۹]

جای شک نیست که این توصیه را باید «عارفانه» فهمید؛ با این حال، و با بازنهادن جای کافی [برای چنین فهمی]، جالب است [پرسیم] که عارف مسیحی پس از پیروی از چنین دستورالعملی و مراقبت بر عیسیای کودک و خانواده آسمانی، این عناصر را به عنوان اموری واقعی تجربه می‌کند، یا برعکس، حقیقت را در شکل چنان عناصری؟ مسلمانان نیز، با توجه به جریانات سنت اسلامی، محمد را با هیئات متعالی مختلفی تجربه می‌کنند. با توجه به تکریم و تعظیم محمد [ﷺ] در اسلام با عنوان: «نور

خداوند، سرالاسرار^۱ و روح‌الارواح^۲ این امر تعجب برانگیز نیست. [۳۰] قَبَالَه‌ای‌ها نیز به نوبه خود مطمئناً هرگز با عیسی به عنوان عاشق غزل مواجه نمی‌شوند، یا به هیچ روی با محمد روبرو نمی‌شوند! مسیحیان تقریباً همیشه عیسی را به عنوان مسیح می‌بینند، حس می‌کنند، لمس می‌کنند، عشق می‌ورزند و در یک کلام تجربه می‌کنند، نه «خدای پدر» را. آنها هیچ گاه محمد را در هیئت متعالی تجربه نمی‌کنند. مسلمانان نیز هرگز عیسی را به عنوان مسیح نمی‌بینند؛ اگر چه به عنوان یک پیامبر به او احترام می‌گذارند، اما غالباً محمد را در ازلیت^۳ خویش به عنوان کلمه الله^۴، انسان کامل ازلی^۵، پیامبر و غیره می‌بینند. تمام این موارد و موارد دیگر صرفاً حاصل تأثیر سنت گرایشی اعتقادی به نحو پسین^۶ نیستند، بلکه حاصل تأثیرات شکل‌دهنده سنت گرایشی اعتقادی به نحو پیشین^۷ نیز می‌باشند.

این بحث از ارتباط متقابل نزدیک میان مکتوبات دینی و مقدس مورد مطالعه و تجارب عرفانی حاصل شده می‌تواند، و باید، در این نقطه به نحو قابل ملاحظه‌ای وسعت یابد. نقشی که غزل غزلها بازی می‌کند یک قاعده است نه یک استثنا. از این رو باید نقش تورات در کلیت آن، آنگونه که توسط مکتب قَبَالَه تلقی می‌شود، یعنی «کلام خداوند» که ابدی و مطلق است، مورد توجه قرار گیرد. تصدیق حجت ابدی تورات [۳۱] مبنایی است برای تمام رویکردهای سنتی به دین یهود، چه عرفانی و چه

1. Mystery of mysteries

2. Spirit of spirits

3. primordiality

4. Logos

5. pr - exisent

6. post hoc

7. propter hoc

غیر عرفانی، و من جمله مورد تأکید تمام قَبَّالَه‌ای‌ها. [۳۲] سنت پیچیده و پیشرفته تفسیری مکتب قَبَّالَه دقیقاً مبتنی بر همین اصل سنتی است، یعنی اینکه کلام خداوند آنگونه که در تورات وحی شده است در معنا و معناداری خود همیشگی و پایان‌ناپذیر است. شاخه‌های این فرض الاهیاتی و روش‌شناختی را می‌توان در اشباع زبان قَبَّالَه‌ای از اصطلاحات کتاب مقدس دید؛ این اشباع‌شدگی دقیقاً فراتر از حد معمول است. این نکته را نیز نباید فراموش کرد که اکثر رسالات قَبَّالَه‌ای، از جمله زُهر، مشهورترین اثر در میان فهرست تمام آثار عرفانی یهودی، در قالب شروح و تفاسیر کتاب مقدس هستند. خود بدیع‌بودن تفسیر قَبَّالَه‌ای از متن مقدس در وهله اول مبتنی بر باور به شدت سنتی و محافظه‌کارانه در مورد اعتبار تورات به عنوان اراده خود خداست. اگر چنان ادعایی در مورد تورات در سنت یهودی وجود نداشت، کسی را با تورات کاری نبود. نظریه‌پردازی‌های بعدی قَبَّالَه‌ای عقایدی سری را ترویج می‌دادند. عقایدی همچون اعتقاد به اینکه تورات «اسم» خداوند است، و اینکه تورات یک ارگانیزم زنده است. این ایده‌های اعتقادی هر چقدر هم عجیب بوده باشند، صرفاً توسععاتی رشدیافته در زمینه سنتهای تلمودی و کتاب مقدسی نیستند، بلکه مهم‌تر از این از نظر بحث ما، مبتنی بر دیدگاه سنتی از تورات به عنوان تورات اِمت^۱ (نفس حقیقت خداوند) هستند. [۳۳]

به همین نحو، و همان‌طور که لویی ماسینیون^۲ و پل نویا^۳ [۳۴] و دیگران نشان داده‌اند تصوّر عارفان مسلمان به طور کامل با زبان قرآن اشباع شده است. عارفان مسلمان دقیقاً همان دیدی را به قرآن داشته‌اند که عارفان یهودی نسبت به تورات دارند؛ یعنی آنرا به عنوان «کلام» تامّ خداوند تلقی می‌کنند. مؤمنان مسلمان تا آنجا پیش

1. *Torat Emet*

2. Louis Massignon

3. Paul Nwyia

رفته‌اند که سخن از قرآنی نامخلوق، و دارای سرشتی قدیم^۱ رانده‌اند، نظریه‌ای که طنین‌انداز مکتوبات ویژه‌ای از دورهٔ می‌درشی دربارهٔ سرشت تورات است. همان‌طور که ماسینیون به درستی گفته است: «[قرآن] کتاب اصلی دانشهای او [صوفی] است، کلید جهان‌بینی^۲ وی.» [۳۵]

ماسینیون در اثر کلاسیک خود، رساله‌ای در باب ریشه‌های قاموس اصطلاحات فتی عرفای مسلمان،^۳ توصیفی ارائه می‌دهد که به جهت اهمیت آن برای بحث حاضر، بخشی از آن را نقل می‌کنیم:

۱. منبع اصلی، که باید قبل از هر چیز مورد ملاحظه قرار گیرد، قرآن است؛ زیرا این مسلمانان هستند که معنای آنرا با جان خویش می‌دانند، و بی‌فتور قرائتش می‌کنند تا بدین وسیله تأملات [عبادات] روزانهٔ خویش را شکل دهند. و هدف آنان، از التزام به قرائت مکرر متن از ابتدا تا انتها بدون ضعف و سستی (ختم)، به دست آوردن علم استنباط بود؛ یعنی توضیح و آشکارسازی مستقیم معنای هر آیهٔ مستقل به لحاظ آنکه جزئی از کل متن است، یعنی به لحاظ جایگاهی که میان سایر آیات دارد. این یک قاعدهٔ حنبلی است؛ نباید (همانند مفسران انتقادی) دو قطعهٔ جداگانه از قرآن را در تعارض و تقابل با یکدیگر قرار دهی، قرآن را از ابتدا تا انتها قرائت کن. پس آنکس که در متن قرآن تدبیر می‌کند تا آنرا حیات جان سازد، سعی در آن دارد که دیدگاه تحلیلی و تقطیعی اجزاء منفرد را (که ناشی از تقسیم‌بندی‌ها و مقوله‌بندی‌های فقهی مورد علاقهٔ فقیهان است) به دیدگاه ترکیبی و [نگاه] همزمان به کل بدل سازد. [۳۶]^۴

1. co-eternal

2. Weltanschauung

3. *Essai sur les origins du lexique technique de la mystique musulmane*

۴. متن فوق به زبان اصلی (فرانسه) در متن اصلی (انگلیسی) گنجانده شده بود.

ملاحظات اجمالی ماسینیون باید بطور کامل تحلیل شده و به کار گرفته شوند؛ زیرا شامل جوهره موضوع [مورد نظر] هستند، یعنی اینکه کل آگاهی عارف مسلمان «از قرآن اشباع»^۱ شده است. آنگاه که صوفی‌ای مثل ابن عربی از مسلمان کامل به عنوان قرآن متجسد [۳۷] سخن می‌گوید، در واقع معنای قرآن را توسعه داده است؛ همان کاری که عرفای حسید، به معنایی مشابه، هنگام سخن گفتن درباره صدیق^۲ خود به عنوان یک «تورات» انجام می‌دهند. [۳۸] در این موارد، معنای اصلی قرآن (همچنین تورات) از میان رفته و تقلیل نمی‌یابد، بلکه ترفیع می‌یابد. استفاده از چنین تشبیهاتی نشانه احترام است، احترامی که ریشه در سنتی خاص دارد، یعنی سنت قرآنی یا توراتی.

مسئله اساسی‌تر در این فضا ارتباط تقریباً عام تصوّف با تأویل است، تفسیر معنوی قرآن که به عنوان یک خودکاوی^۳ عمیق عرفانی نیز عمل می‌کند. تأویل، مکمل دیالکتیکی تنزیل است: یکی قرآن را از بالا فرو می‌آورد و دیگری آن را به منبع متعالی آن باز می‌گرداند. بنابر یک متن کلاسیک: «آنکه به تأویل مشغول است، سخن خود را از صورت خارجی (سطحی) به حقیقت درونی (الحقیقه) می‌گرداند.» [۳۹] این فرآیند تفسیری عرفانی نباید به تمایز میان صورت و روح یا نماد و حقیقت تحلیل شود.

نماد [جنبه ظاهری قرآن] یک علامت مصنوع نیست؛ بی‌اختیار در جان می‌شکفت تا آنچه را به هیچ طریقی نمی‌توان بیانش نمود آشکار سازد؛ تنها تعبیر چیزی است که نمادینه شده است، گویا حقیقتی است که بدین‌سان برای جان شفاف می‌گردد... نفوذ کردن به معنای یک نماد به هیچ روی به معنای زائد تلقی نمودن یا از میان برداشتنش نیست، زیرا آن نماد همواره تنها تعبیر از چیزی تلقی می‌شود که آنرا نمادینه می‌سازد. [۴۰]

1. Koranized

2. Zeddik

3. self-interrogation

این بدان معناست که یک صوفی، قرآن را به مجموعه‌ای از علامتهای دلبخواهی فرو نمی‌کاهد، چه برسد به اینکه قرآن را یکسره از میان حذف کند؛ بلکه او در کارِ بالابردن قرآن از طریق معانی عرفانی به منبع و منشأ آن، یعنی الله است. به عبارت دیگر، تنها صوفی است که عمق واقعی قرآن را می‌فهمد؛ تنها اوست که از تمام حقیقتی که قرآن منکشف می‌سازد آگاه است. در عمیق‌ترین سطح، عارف از این حقیقت آگاه می‌شود، و ما نیز باید این را بدانیم، که هیچ سَرّی در وراء یا پشت متن مقدّس وجود ندارد: متن، خود همان سرّ است! صرفاً در صورتی که انسان بداند که چگونه باید آنرا «بخواند». البته این بدان معناست که متن مقدّس را دیگر نمی‌توان ابتدائاً به عنوان یک روایت لفظی یا تاریخی تلقی کرد، هر چند همواره این چنین نیز هست. بلکه متن مقدّس مایه خلقت است، شامل عناصر سازنده جهان که مطابق با خرد متعالی سامان یافته‌اند. مبنای سنت اسلامی «عرفان حروف قرآنی» در همین جاست؛ سنتی که مشابه با، اگر نگوییم برآمده از، «عرفان حروف تورات» در سنت یهودی است آنچنان که از میان مکتوبات عرفانی یهودی به دست می‌آید، [۴۱] و به واضح‌ترین شکل در *سفر یسیرا*^۱ برجسته شده است؛ این اثر بارزترین شاهد بر این جهت‌گیری مفهومی جهان‌شناختی است. [۴۲] عرفای متأخر مسیحی نیز به واسطه نظریه پردازی درباره حروف الفبای یونانی، یعنی زبان متن مقدّسشان، معروفند. به همین ترتیب، به عنوان مثال، در قرون وسطی نیز نظریه پردازی‌های عجیب و غریب *یواخیم فیوری*^۲ بازتاب و نمایانگر قرائتی غلیظ از کتاب مقدّس عبری و عهد جدید است. در این قرائت، این متون به نحوی تفسیر می‌شوند که یک فهم افراطی از تاریخ را توجیه می‌کنند. اما با تمام افراطی که در این نحوه تفسیر وجود دارد، کاملاً «مأخوذ» از متن است، البته به واسطه رویکرد

1. *Sefer Yazirah*

2. Joachim of Fiore

تفسیری خاص یواخیمی به متن مقدس. نمونه‌ای از این رویکرد را می‌توان در بازی مستمر وی بر عدد ۱۲ آنگونه که در کتاب مقدس ظاهر می‌شود یافت، یا در نظریه پردازی‌های تثلیثی عرفانیش بر «حروف چهارگانه مقدس»^۱ آن‌گونه که در ترجمه ظاهر می‌شوند، یعنی IEVE. حروف، علائم دلبخواهی نیستند، حتی در ترجمه (!)، بلکه با عمیق‌ترین راز یعنی ذات الوهی^۲ که سه فرد در یک جوهر^۳ است مرتبط هستند. در اینجا به یاد مکتوبات تفسیری فیلون^۴ نیز می‌افتیم، اما در مورد مواد مسیحی توجه به یک تمایز روش‌شناختی مهم ضرورت دارد. علی‌رغم تلاش کسانی چون یواخیم برای استخراج معنای عرفانی متن عهد جدید باید دانست که کلیسای مسیحی ادعایی مشابه وی در مورد عهد جدید نداشت هر چند از نظر سنتی گفته می‌شود که متن این کتاب توسط روح القدس الهام شده است، همان‌طور که یهودیان، مسلمانان و هندویان چنین اعتقادی در مورد تورات، قرآن و وداها دارند. و این تفاوت از این حقیقت نشأت می‌گیرد که با وجود آنکه می‌توان سنتهای دیگر را چنین توصیف کرد که تمرکز و محوریتشان بر فهم آنها از «وحی» موجود در متن قرار دارد، و به عبارت دیگر از نظرشان متن «کلمه» خداست، مسیحیت بر شخص عیسی تمرکز دارد؛ عیسی خود همان وحی است، «کلمه متجسد» است، و نه خود متن عهد جدید.

تجربه عرفای سنتهای توحیدی که متأثر از تربیت متن مقدس است، نمونه‌ای آرمانی فراهم می‌سازد که باید مبنایی باشد برای تحقیقات بعدی. حتی هنگامی که عارفان در جستجوی معنای متن مقدس ویژه خود، هرمنیوتیکی افراطی ارائه می‌دهند، صرف این حقیقت که آنان متنی مفروض را به عنوان متن مقدس می‌شناسند و نه متنی

1. Tetragrammaton
2. Godhead
3. Three - in - one
4. Philo

دیگر را، دست کم تا اندازه‌ای، پدیده‌ای «سنتی» است. شاید عارف یهودی کارهای عجیبی با تورات بکند؛ اما باز هم این تورات، و نه منبعی دیگر، است که وی این کارهای عجیب را با آن انجام می‌دهد. همین واقعیت درباره صوفیانی که ذکر سنتی تهلیل (لا اله الا الله) را در مقابل ذکر «اُم»^۱ نجوا می‌کنند، و به طور عکس در مورد گوروهای که به ذکر هجای مقدس «اُم» و نه «لا اله الا الله» می‌پردازند صادق است.

همچنین در موارد معمول‌تری که در آنها عارفان، تفسیری افراطی ارائه می‌دهند که مأخوذ از متن نیست، بلکه مأخوذ از تجربه است، - با این استدلال که آنها مستقیماً آنچه را که متن مقدس توصیف یا تجویز می‌کند (حال آن متن مقدس هر چه می‌خواهد باشد) تجربه کرده‌اند - بیانات و گزارشهای تجربی ایشان توسط جامعه دینی بزرگ‌تری که به آن تعلق دارند و در متن آن است که این اعلانات به وجود می‌آیند، به طور خاصی فهمیده شده و عارفان نیز معنای خاصی از آن اراده می‌کنند. این اعلانات - در متن آن جامعه و توسط عرفا - همچون تأییداتی بر سنت معتبر و موروثی تفسیر متن مقدس، و نه بیاناتی الحادی که پایه‌های راست‌گویی مسلط و شایع را به خطر می‌اندازند تلقی می‌شوند. مثالهای متعددی می‌توان از این پدیده ذکر کرد. [از جمله] متنهای مرکوه^۲ (ازابه) و هیخال‌ها^۳ (قصرها) که متعلق به دوره ربّنی هستند، و نیز بخشهایی از تفاسیر قبّالّه متأخر از متن مقدس، نمونه‌هایی از سنت یهودی هستند. تعالیم رابعه [عدویّه]؛ کتاب الرعايه لحقوق الله و القيام بها اثر [حارث] محاسبی؛ تفسیر قرآن [منسوب به امام] جعفر صادق، مناجاتهای عارف ذوالنون، و شاید بالاتر از همه، آثار غزالی و ابن عربی، نمونه‌های بسیار کوچکی از مکتوبات مربوطه اسلامی هستند. آثار مسیحی از اخلاق

1. Om

2. Merkavah

3. Heichalot

در عمل^۱ از گریگوری^۲ و مواعظی بر سرودها^۳ اثر برنارد، تا سرودهای یوحنای صلیبی، معنا و ساختار مشابهی را نشان می‌دهند. شروح کلاسیک بودایی بر آگمَس^۴ و نیکایَس^۵ الگویی به شدت سنتی را نمایان می‌سازند، مخصوصاً معروف‌ترین شروح، آنها که توسط بوداگوسه^۶ انشاء شده‌اند. [۴۳] متونِ دِن نیز به نحو برجسته‌ای با این الگو تطابق نشان می‌دهند. دغدغه آنها فعال کردن تجربه تعالیم جامعه بودایی با تأکید شدید بر تلاش هر فرد برای تشبّه به دست‌آوردهای بوداست. سنت تفسیری هندویی نمونه‌های مرتبط بسیاری در اختیارمان قرار می‌دهد، بهترین آنها شروح شنکره^۷ بر اپانیشادهاست که علی‌رغم تمام تازه و بدیع‌بودنشان، به عنوان تعبیر بسیار سنتی و راست‌گیشانه از آموزه‌های اساسی هندو تلقی می‌شدند، از بیانشان چنین قصد شده بود، و در واقع از جهات بسیاری چنین نیز هستند.

تمام این شخصیت‌های عرفانی قصد [تجارب خاصی را] کردند و [همان را] تجربه کردند، آنچه را که اجتماعشان با علم حصولی^۸ آموخته بود، با علم حضوری^۹ داشتند. آنها بدانچه هم‌دینان‌شان صرفاً به صورت گزاره‌ای می‌دانستند علم وجودی داشتند. علاوه بر این، این علم وجودی کاملاً جزئی است، حتی در حد تأیید جزئیات آموزه‌های الاهیاتی. به عنوان مثال، ترزای آویلایی نه تنها با عیسی مواجه می‌شود، بلکه اثبات

1. *Morals on Job*

2. Gregory

3. *Sermons on the Canticles*

4. *āgamas*

5. *Nikāyas*

6. *Buddhāghosa*

7. *Shankara*

8. *Knowledge by description*

9. *Knowledge by acquaintance*

وجودی آموزه تثلیث را نیز دریافت می‌کند، [۴۴] در همین حال، عرفای یهودی همواره حقیقت را مطابق با هلاخه^۱ (شریعت یهودی) تجربه می‌کنند. این بدان معناست که چنان تجاربی بسیار خاص و جزئی هستند تا اندازه‌ای که ساختارهای دین نهادینه را، حتی تا جزئیات اعتقادی بسیار فنی، تحکیم و تثبیت می‌نمایند.

حتی هنگامی که عارفان، آموزه‌های افراطی گوناگونی را تعلیم می‌دهند (مواردی که نگاه دانشجویان عرفان به غلط به عنوان «جوهره» عرفان بر آنها متوقف می‌ماند) باید به تلاشی که همین افراد برای «بومی‌سازی» تعالیم افراطیشان با جادادن آنها در چارچوب عمومی و راست‌کیشانه بزرگ‌تر و مرجع انجام می‌دهند، توجه نمود. بنابراین، حتی عرفای قبائله‌ای افراطی هم حکمت خویش با عنوان «وحی الیاس پیامبر»، یعنی کسی که حافظ سنتی سر دوره مسیحایی^۲ و لذا رکن راست‌کیشی یهودی تلقی می‌شود، مورد اشاره قرار می‌دهند. همان طور که گِرشم شولم^۳ اشاره کرده است:

از آنجا که وی (الیاس) به عنوان محافظ هشیار آرمان مذهبی یهودی است، یعنی نگهبان و ضامن مسیحایی سنت؛ فرض اینکه او چیزی را منکشف کرده یا در اختیار دیگران قرار دهد که در تعارض اساسی با سنت باشد ناممکن بود. بنابراین مقصود از تفسیر تجربه عرفانی به عنوان الهامی از الیاس پیامبر، به خودی خود، بیشتر برای انطباق آن با سنت معتبر و نه به چالش کشاندن آن بود. [۴۵]

از همین رو، تلقی عارفان از تعالیم خویش، که دیگران نیز همین تلقی را داشتند، خارج از حالات زیر نبود: (الف) همان تعالیم گذشته در هیئت جدید؛ (ب) تأییدی شخصی بر آموزه موجود؛ (ج) بسط مجاز و قانونمند تعالیم سنتی؛ یا (د) یک مرتبه

1. *halachah*

2. messianic secret

3. Gershom Scholem

جدید، هر چند معتبر، از سنت. به عنوان شواهدی بر این ادعا می‌توان از انتساب کلاسیک اثر قرن سیزدهم، زُهر، به شیخ تلمودی کبیر در قرن دوم یعنی رَبی سیمون بَر یوخای^۱ نام برد و نیز ادعاهایی که توسط شخصیت‌های بزرگ قَبالَه‌ای همچون رَبی ابراهیم بن داود، اهل پوسکویرس^۲ (قرن دوازدهم) و رَبی اسحاق لوریا اهل صَفا (قرن شانزدهم) نسبت به دریافت آموزه‌هایشان از الیاس انجام شده است. حتی از این هم افراطی‌تر، و در عین حال سنتی‌تر، ادعای رَبی یوسف کارو،^۳ نویسنده معروف رمزِ شریعت یهودی، شولخان اروخ،^۴ است که خود را پیرو راهنمایی بزرگ همچون «روح میشنا»^۵ [۴۶] یعنی متقدم‌ترین مجموعه قانون رَبنی می‌داند.

در سنت تصوف با همین پدیده روبرو می‌شویم. گفته می‌شود که تمام حکمت عرفانی از محمد، کسی که اولین و بزرگ‌ترین صوفی معرفی می‌شود، مأخوذ است. بنابراین صوفیان طریق خویش را ملهم از مثال محمد و صریحاً آموخته از وی می‌بینند، در همین حال حدیث به عنوان منبع و اعتبار اعمال و ایدئولوژی تصوف خوانده می‌شود. حتی در مواردی که صوفیان به احادیثی متوسل می‌شوند که عموماً توسط مکاتب معتبر مقبول نیستند، صرف این واقعیت که صوفی به دنبال آن است که تجربه‌اش را با ارجاع به حدیث، موجه و مبتنی سازد حائز اهمیت است. این امر نشان‌دهنده تمایل صوفی به ماندن در کنار سنت قرآنی و محمدی و فاصله‌نگرفتن از آن است. از این روست که حلاج، بزرگ بدعت‌گذار اسلام که به طرز رقت‌باری در سال ۹۲۲ پس از میلاد به شهادت رسید، چنین می‌نویسد:

1. Rabbi Simeon bar Yochai

2. R. Abraham ben David of Posquieres

3. R. Joseph Karo

4. *Shulchan Aruch*

5. *The Spirit of the Mishnah*

تمام انوار انبیا ناشی از نور محمد [ﷺ] است؛ او قبل از همه بود، نام او پیش از همه در کتاب تقدیر؛ او قبل از همه چیز، همه وجودات شناخته شده بود و پس از اتمام همه آنها باقی خواهد ماند. با رهنمایی اوست که تمام چشمها به دیدن موفق می‌شوند... تمام علم تنها قطره‌ای، و تمام حکمت صرفاً مشت‌ی از بحر او، و تمام زمان، تنها ساعتی از حیات وی... [۴۷]

در اینجا نیز وحی الهی که از طریق فرشته حق، جبرائیل، به محمد [ﷺ] می‌رسد، میراث پیامبر برای اندیشه صوفیانه بعد از وی است، بسیاری از صوفیان حکمت عرفانی و فلاح و رهایی خویش را با گرفتن راهنمایی از فرشتگان مختلف و ارواح ملکوتی به دست می‌آوردند. مثالهای متعدد دیگری از سنت تصوف می‌توان آورد، اما بهتر است منتظر موقعیتی بهتر برای گسترده‌تر کردن تحقیقات باشیم.

سنت هندو نیز در این باره آموزنده است. هندوها هر چند وداها را به عنوان وحی یک موجود الوهی وحی‌کننده تلقی نمی‌کنند - آنچنان که تلقی یهودیان و مسلمانان از تورات و قرآن است - اما معتقدند که وداها شروقی (انکشاف، یعنی چیزی که «شنیده شده») یک منشأ متعالی (واژه بهتری نداریم) هستند و مشتمل بر حکمت جهانی. درواقع، آنها مبدأ نامخلوق متن مقدس را همچون منشأ اعتبار آن می‌بینند؛ زیرا تمام اشیای مخلوق، بر حسب تعریف، پست و بی‌ارزشند. اشتغال یک هندو با وداها در تمام عمرش مبتنی بر این اعتقاد است، و این مطلب درباره بسیاری از آداب و اعمال عبادی که در آنها پای وداها به میان می‌آید صادق است، آداب و اعمالی که یک هندو آنها را در طلب برهمن، که همان «خود حقیقی» انسان است، به کار می‌گیرد.

همین جریان ساختاری در عرفان مسیحی نیز آشکار است. «انکشافی» که در مواجهه عرفانی با عیسی، مریم عذراء و امثال آن به عارف عطا می‌شود معمولاً از نقطه

نظر اعتقادی «راست‌کیشانه» است؛ مثلاً حس کردن اقامیم ثلاثه، تجسد یا گناه نخستین.^۱ حتی هنگامی که عارف مسیحی بر این باور است که در حال دریافت یک تجربه یا انکشاف جدید است، این «جدیدبودن» به واسطه این واقعیت که از مجرای اعتبار نهایی کلیسا (عیسی، یا کسی از حلقه ملکوتی وی) می‌گذرد قانونمند و بهنجار، و نیز بومی‌سازی می‌شود. بنابراین می‌توان بدون ذکر مثالها یا تفسیرهای دیگر دانست که حتی وقتی که به نظر می‌رسد عارفان ابداع و اختراعی در اعتقادات یا اعمال ظاهر می‌سازند، ارتباط آن عارفان متعلق به سنتهای مختلف به منابع اعتبار و هنجارگذار در آن سنتها، بیشتر سنتی است تا انقلابی یا بی‌قاعده.

برای نتیجه‌گیری از این بخش بحثمان، بجاست سخنی در باب کافی نبودن مطالعه منابع عرفانی از متون ترجمه شده به میان آوریم. البته این مشکل تا اندازه‌ای میان آثار و مکتوبات عرفانی با سایر آثار و مکتوبات مشترک است: هر ترجمه‌ای لزوماً یک تفسیر است. اما نباید در حد این تعمیم متوقف شویم. این نکته حائز اهمیت است که بدانیم که مطالعه مدارک و مکتوبات عرفانی به صورت مترجم همراه با مشکلات بسیار است. اول از همه اینکه نمونه‌های رسوایی از ترجمه‌های گرانبار از تفسیر^۲ وجود دارد. به عنوان مثال، کتاب قصص حسیدیم^۳ از مارتین بوبر بسیار متفاوت با اصل آن است. در حالیکه داستانهای معتبر حسیدیم، عرفانی، گنوسی، قبالة‌ای، آیینی، اشباع شده از خرافات و سحرهای قومی،^۴ آن جهانی،^۵ و عمیقاً متأثر از تورات و میصوت هستند، داستانهای ترجمه بوبر، ضد عرفانی، ضد گنوسی، ضد قبالة‌ای، ضد آیینی، این

1. original sin

2. over-interpretation

3. *Tales of the Hasidim*

4. folk-magic

5. other-worldly

جهانی، مربوط به وحدت شعائر،^۱ ضد سحر، و ضد هلاخه (یعنی معارض با تورات و میصوت آنگونه که به طور سنتی فهم می‌شوند) هستند. [۴۸] کسانی همچون استیس که در مورد مواد عرفانی یهودی برای مقایسه با سایر سنت‌های عرفانی بر بوبر تکیه کنند به شدت گمراه خواهند شد. [۴۹] اما تفسیر بوبر و نمونه‌های مشابه، مثل کاری که د.ت. سوزوکی بر سنت ذن انجام داده است، ما را باز نخواهد داشت؛ زیرا می‌توان امیدوار بود که محققان مجدّد بتوانند چنین دگرگونی‌های الاهیاتی را کشف کنند.

مشکل بزرگ‌تر، چالشی است که توسط متونی بروز می‌کند که ماهرانه‌تر و با دغدغه واقعی دقت، ترجمه شده‌اند. در چنین مواردی دست کم سه مورد مشکل مهم وجود دارد که در سطح زیرین متن نهفته‌اند: نخست آنکه معانی ضمنی^۲ لغات از دست می‌روند. اجازه دهید، برای سادگی، سراغ همان مثال خودمان یعنی غزل غزلها برویم. هنگامی که یک یهودی تعلیم دیده واژه‌های خاص عبری را که در متن غزل غزلها ظاهر می‌شوند می‌شنود، آنها را به کلّ فضای گفتمان ربّنی مرتبط می‌سازد و لذا کلمات، یک عمق و غنای خاصی می‌یابند که مدلول مطابقی و لغتنامه‌ای آنها به تنهایی فاقد آن است. این گونه از قدرت دلالت ضمنی در واقع یکی از جالب‌ترین جنبه‌های تفسیر میدرشی، و عنصری پر اهمیت در اندیشه و استدلال قباله‌ای است. به عنوان مثال، توجه خوانندگان را جلب می‌کنم به این تفسیر برگرفته از شرح غزل غزلها نگاشته ربّی ابراهیم بن اسحاق هالوی تمخ:^۳ وی در تفسیر آیه ۷ از سوره ۲: «ای دختران اورشلیم، شما را به غزالان و آهوان این پهنه قسم می‌دهم»، بر واژه عبری صباغوت^۴ (غزالان) و آبالوت^۵ (آهوان)

1. pansacramental

2. connotative

3. R. Abraham b. Isaac Ha Levi Tamakh

4. zeba'ot

5. ayalot

چنین شرح می‌نگارد:

تفسیر عرفانی چنین است که مردم به دو نیرویی که جهان را می‌سازند سوگند می‌دهند: جهان علیا و جهان سفلی. اشاره به اولی با برداشتی از واژه صباעות، که با واژه صباغ هشمیم^۱، گروه فرشتگان^۲ برابر گرفته می‌شود انجام می‌پذیرد؛ و [اشاره به] جهان سفلی با برداشتی از ایالوت = عیالی‌ها - عاریص^۳، قادر زمین، یا قادری که کلام خویش را متحقق می‌سازد، و به خاطر قابلیت او بود که جهان خلق گشت. میدرش در آنجا به این آیه اشاره می‌کند که تأکید می‌کند خداوند به آسمان و زمین هشدار داد که گناهانشان می‌تواند باعث خروجشان از حضور وی شود، در حالی که در خرد الوهی خویش واقعاً آرزو داشت که با آنان بماند. [۵۰]

و این تفسیر در واقع از اشارات و ارجاعات متنی‌ای که در آثار زیر موجودند استمداد می‌طلبد: *Midrash Leviticus Rabbah*، کتابهای مقدس نحیمیا،^۴ حزقیل و مزامیر؛ *Midrash song of songs Rabbah* و *The Commentary on Nachmanides* به همین قیاس، گیلبرت هویلندی،^۵ مفسر مسیحی بر آیات ۳، ۳ از غزل، «آیا او را که به جان دوست می‌دارمش دیده‌اید»، چنین شرح می‌نگارد:

آیا او را که به جان دوست می‌دارمش دیده‌اید؟ ظهور همسر محبوب،^۶ واحد، بسیط یا به یک شکل نیست. ابراهیم از فرا رسیدن خجسته روزش به رقص درآمد: «او را دید و به وجد آمد». یعقوب خداوند را چهره به

1. zeba'ha Shamayim

2. heavenly host

3. ayala = eyley ha-'arez

4. Nehemiah

5. Gilbert of Hoyland

6. Bridegroom

چهره دید و [با این حال] جان سالم بدر برد. موسی او را دید، اما فقط از پشت. اشعیا خداوند را نشسته بر عرشی بلند مرتبه دید. حزقیل او را دید. دانیال او را شبیه انسان دید هر چند باز هم سرشت انسانی مفروض را نداشت. اما هر شهودی از این گونه، قبل از تجسد، فقط شبیه بدن انسان آشکار می‌شد اما حقیقتاً جسم انسانی را نداشت. حواریین او را در بدن جسمانی واقعی دیدند و او را لمس کردند و با او سر و کار داشتند.

با این حال هم پیشینیان و هم آنان که پسین بودند خداوند را اندرون خویش و به واسطه ایمانشان دیدند. او (عیسی) به فیلیپ فرمود: «آنکس که مرا ببیند، پدرم را نیز خواهد دید.» این نکته که این ظهور امری مربوط به ایمان است با توجه به آنچه پس از این می‌آید واضح می‌شود: «آیا باور نداری که من در پدر هستم و پدر در من است؟ ... اگر سخنانم را باور نداری گواهی اعمالم را بپذیر.» خداوند برای اثبات اینکه فیلیپ پدر را می‌بیند، از اینکه او پسر را می‌بیند استدلال می‌کند؛ چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت غیر از آنکه خداوند می‌خواست شهود پدر و نیز پسر همچون شهود خداوند به واسطه ایمان فهمیده شود. فلذا خداوند این استدلال را برای باور آوردن اضافه می‌کند: «آیا باور نداری که من در پدر هستم و پدر در من است؟ ... اگر سخنانم را باور نداری گواهی اعمالم را بپذیر.» چرا او در قلوب ما نیز به واسطه ایمان شهود نمی‌شود؟ زیرا شرطش آن است که مسیح «در قلوبمان به واسطه ایمان» سکنی گزیند، و آن قلبها توسط ایمان صفا و پاکی یابند. اما درباره شهوداتی که قبلاً به آنها اشاره شد، برخی از آنها شباهتی دست می‌دهد، در برخی دیگر پدن جسمانی، اما هر دو نوع مالا مال از شادمانی و یا بهره‌مندی‌اند، اما کمال مخصوص نوع سوّمی از شهودات است، آنهایی که به واسطه ایمان دست می‌دهند. [۵۱]

گیلبرت، در ارائه این تفسیر مسیحی از معانی ضمنی ریشه *visio* در کتاب مقدس

لاتینی استفاده می‌کند، یعنی به اشارات و ارجاعاتی که در کتابهای یوحنا ۱۴.۹ و ۱۱-۱۴.۱۰، [رسالة] افسسیان ۳.۱۷ و نیز اعمال [رسولان] ۱۵.۹ وجود دارد استناد می‌کند. و فوراً این نوع مثالها، ما را از آوردن نمونه‌های بیشتر بی‌نیاز می‌سازد.

حال به دومین مشکلی که در فرآیند ترجمه ایجاد می‌شود می‌پردازیم. حتی هنگامی که دقت مضاعفی برای احتراز از خطا به خرج داده می‌شود، مترجم ناگزیر باید از واژگان «مترجمی» استفاده کند که منجر به مشکلاتی بنیانی در فهم [متن] می‌شوند. [۵۲] این خطر به ویژه هنگامی قوت می‌یابد که، در جریان ترجمهٔ رسائل مذهبی، مترجم ناگزیر از یافتن «ترجمه‌ای» برای واقعیتهای یا اشیای غایبی یک سنت، در زبانی متعلق به سنتی دیگر است. برهمین، تبدیل به «خدا» می‌شود و مُو، همانند واژهٔ آلمانی *Nicht* و واژهٔ عبری *Ayin*، تبدیل به «عدم». اما واژهٔ مو در سنت بودایی چینی، *nicht* کهارت و *ayin* در سنت قبالة‌ای لوریایی مترادف با تعابیر انگلیسی *nothing* و *nothingness* (عدم) نیستند. این دو تعبیر انگلیسی تنها در ساختارهای نحوی و معناشناختی انگلیسی قابل فهم می‌شوند. معنا می‌دهند. و این ساختارها به نوبهٔ خود، معنای انگلیسی خویش را صرفاً در ارتباط با یک هستی‌شناسی (یا هستی‌شناسی‌های) مفروض به دست می‌آورند. معنای واژهٔ *ayin* نیز به قواعد دستوری زبان عبری گره خورده است و معنای خود را صرفاً در ارتباط با الگوی متافیزیکی قبالة‌ای-فهم منحصر به فرد آنان از خدا به عنوان *Eyn Sof* (از نظر لغوی به معنا «بی‌انتهای»، ذات الهی که هیچ صفتی نمی‌توان بدان نسبت داد، و در عین حال ضرورتاً و به نحوی دیالکتیک مرتبط با تجلیاتی معین (یعنی سفیراها) از آن ذات است و نه مرتبط به چیزهایی دیگر- بدست می‌آورد. در واقع، کلمهٔ «*God*» خود، صرفاً یک «ترجمه» برای تعابیر مختلف عبری کتاب مقدس است و مشکلات فراوانی بر می‌انگیزد. بنابراین، به عنوان مثال،

درحالی‌که در زبان انگلیسی تنها واژه God را داریم، پیروان مکتب قبّالّه با «اسماء» مختلف خداوند در کتاب مقدس سر و کار بسیار دارند، و بر این باورند که هر یک از آن اسماء، اشاره به سفیرای متفاوت دارند، یعنی اشاره به یک صفت الهی متفاوت. [۵۳]

سومین مشکل این است که ترجمه متون، مستلزم قبول اصل ترجمه است: [این اصل می‌گوید] زبانها تشکیل یافته از علائمی «دل‌بخواهی» هستند که حکایت از حقایق مفروضی دارند، اگر چه هیچ ارتباط ضروری‌ای میان علامت و حقیقت وجود ندارد؛ فلذا هر یک از این علائم بسیار می‌توانند «حاکی» از مصداقی مفروض باشند. با این حال، تلقی مؤمنان و به ویژه عارفان از متون دینی غالباً، اگر نگوییم همواره، چنین بوده است که آنان را بیش از [مجموعه‌ای از] علائم دل‌بخواهی تلقی می‌کرده‌اند. در سنتهای مختلف، حداقل، متون دینی را وحی لفظی خدا می‌گیرند و لذا اصولاً آنها را به نحو بسیار خاصی غیر قابل ترجمه می‌دانند. برای مثال، عرفای یهودی تورات را حقیقت منحصر به فردی می‌گیرند که هر نقطه و جزء کوچک آن، دارای اهمیتی جهانی است. در اینجا «قدرت سخن» حداکثر معنای خود را می‌یابد: حروف، کلمات و اسامی عبری واجد قدرت خلق و بیش از آن می‌گردند. [۵۴] به واسطه آنان است - «سخن خداوند» - که عوالم آفریده می‌شوند، ترتیب می‌یابند و متلاشی می‌شوند؛ رابطه‌ای علی میان وحی - سخن الوهی - و آفرینش وجود دارد [۵۵]. قابلیت ویژه‌ای در اسماء الهی یافته می‌شود [۵۶]، بیش از همه در حروف چهارگانه مقدّس،^۱ که استعمال صحیح آن می‌تواند منجر به صعود در عوالم، رهایی و آزادی روحانی، و تمام اشکال معجزات عملی شود. تفسیر مسلمانان از قرآن در اصل به همین ترتیب است. [۵۷] قرآن حکمت ازلی قرین الله است که از شعور هیچ ابوالبشری تأثیر نپذیرفته است. از این روست که

1. tetragrammaton

تأکید سنتی بر اُمی بودن حضرت محمد اهمیت دارد [۵۸]. بنابراین، حتی کسی که مایه اندکی از زبان عربی داشته باشد و واژگان آنرا طوطی وار نجوا کند به مراتب و مقامات معنوی بالاتری دست می‌یابد، زیرا چنین انگاشته می‌شود که در حکمت خود خداوند شریک می‌شود. کلمات، به عنوان سخن خداوند، صرف نظر از فهم آنها، به واسطه سرمنشأیی که دارند قدرت به هم رساندن انسان و خداوند را دارا هستند. بنابراین یکی از مهم‌ترین اعمال معنوی صوفیه، عمل ذکر الله است، یعنی یادآوری و تکرار اسماء مقدس الله، مخصوصاً کلیشه سنتی لا اله الا الله [۵۹].

بنابراین، عجیب نیست اگر یک سنت دور و دراز «عرفان حروف» بیابیم، چیزی قابل مقایسه با آنچه در سنت قبائله‌ای یافته می‌شود. آشکارترین تمایل به این نوع عرفان، در میان فرقه حروفیه یافت می‌شود؛ اما این فرقه خارج از اسلام تلقی شده است. بنابر چنان نظریاتی، شکل و موضع حروف الفبای عربی دل‌خواهی نیستند، بلکه آشکارکننده عمیق‌ترین رموز آفرینشی هستند که این حروف عناصر تشکیل دهنده‌اش هستند: «تنها یک الف متضمن معنای چهار کتاب مقدس است» [۶۰]. العلوی، با بازنگری در اندیشه عبدالکریم الجلی چنین می‌نویسد: «تمام آنچه در کتاب وحی شده قرآن وجود دارد در سورة فاتحه است [۶۱] و تمام آنچه در سورة فاتحه است در آیه بسم الله الرحمن الرحیم است. [۶۲] و تمام آنچه در بسم الله الرحمن الرحیم است در حرف باء است [۶۳]، که این [حرف] نیز در نقطه زیر آن [۶۴] مندمج است.»

وی سپس در ادامه به توضیح معنای این بیان رمزی می‌پردازد:

منظور من از نقطه، غیب ذات مقدس است که وحدت شهود نامیده می‌شود و منظور از الف واحد الوجود است، که از آن به ذات ربوبیت تعبیر می‌شود و مراد از باء تجلی آخر است که روح اعظم نامیده می‌شود، و پس از اینها بقیه حروف و کلمات و عبارات بر حسب مقام پدید می‌آیند. اما

محور این کتاب دایره است بر حروف نخستین الفبا از این جهت که بر دیگر حروف تقدم و مزیت دارد. «والسابقون السابقون، اولئك المقربون».^۱ این حروف نخستین الف و باء است و نسبت این دو حرف مانند نسبت بسم الله است به همه قرآن، چه این دو حرف با هم أب را تشکیل می‌دهند که خود در زبان عبری یکی از اسماء الهی است. و عیسی [ع] با این اسم با پروردگار خویش سخن گفت: «هر آینه من به سوی پدرم و پدر شما خواهم رفت» یعنی به سوی پروردگارم و پروردگار شما. و اما چون دریافته که این دو حرف را معنایی است که تو نمی‌دانی، دیگر از آنچه درباره نقطه و بقیه حروف با تو خواهیم گفت تعجب مکن.

پیش از اینکه نقطه به صورت الف تجلی کند در گنج پنهان بود و حروف در کنه آن مستهلک، تا اینکه آنچه در باطن داشت به منصه ظهور آورد و آنچه از دیدگان پوشیده بود آشکار ساخت و شکل حروف را به خود گرفت. اگر حقیقت را دریابی چیزی جز جوهر یا مرکبی که با آن حروف را می‌نویسند نخواهی یافت و این جوهر یا مرکب همان است که آنرا نقطه نامیده‌اند.^۲ [۶۵]

با در نظر داشتن این فهم از زبان، و رابطه‌اش با واقعیتی که نتیجه‌ای از همین مدعاست [می‌توان گفت] حتی اگر بتوانیم تا اندازه‌ای، و حتی تا اندازه زیادی، این موضوع را به زبانی غیر از زبان عربی توضیح دهیم، اما هیچ یک از این زبانهای دیگر نمی‌توانند همان را «معنا بدهند»؛ زیرا «معنا» امری هستی‌شناختی است نه معناشناختی.

همین مشکل در رابطه با متون شرقی بروز می‌کند. سنت هندویی همواره وداها را

۱. واقعه. آیات ۱۰ و ۱۱.

۲. برگرفته از کتاب عارفی از الجزایر نوشته مارتین لینگز، ترجمه نصرالله پورجوادی، ص ۱۸۱

به عنوان شروتی،^۱ انکشاف، تلقی کرده است؛ هرچند این موضوع که این انکشاف از جانب کیست، یعنی از جانب یک اله متعالی، همانند خدای یهودیت و اسلام یا یک اله ثانوی، یا فاقد منشأ الوهی، مورد مناقشات فراوانی بوده است. برخی منابع تألیف آنها را به پرچنپتی منسوب می‌کنند در حالی که برخی دیگر به برهمن یا روح اعلی توجه دارند. [۶۶] هر یک از اینها که منکشف‌کننده این متون باشد یا حتی اگر هیچ یک نباشند، متن ودایی از نظر سنتی دارای سرمنشایی متعالی و ازلی تلقی می‌شده است. همان‌گونه که در طول قرن‌ها به عنوان منبع مراقبت و دینداری از سوی عارفان هندو به کار برده شده است. همواره باور بر این بوده است که این متن مشتمل بر «دانش روحانی»^۲ یعنی «معرفت»، همان معنای ابتدایی اسم ودا، است که تملک و تصاحب آن به انسان این اجازه را می‌دهد که نیروهای بنیادی جهان را شناخته و به واسطه این شناخت آنها را ضبط و مهار کرده یا حداقل در آنها تأثیر بگذارد. آنگاه که دستورالعمل‌های آیینی وداها، در قالب منتره‌ها، به طور کامل سروده و تلفظ شوند تبدیل به ابزارهای سحرآمیزی می‌شوند برای به دست آوردن حکمت و قدرت متعالی. [۶۷] عارف کاملی که می‌داند چگونه یک منتره را به کار برد «وحدت خویش را با آن آگاهی‌ای که خود را در آن «متن» یا دستورالعمل متجلی ساخته است به دست می‌آورد، و به این ترتیب با صبر و صبرورت به یک منتره ودایی می‌تواند، مطابق با محتوای آن، چه تأییدکننده باشد و چه تهدیدکننده، بر جهان تأثیر نیک بگذارد، و صدالبته منجر به ارتباط با نادیده‌ها شود.» [۶۸] متمرکزترین نیروی سحرآمیز در اسم برهمن خوابیده است که «در بسترهای معین، دلالت‌های ضمنی بسیار خاص‌تری می‌یابد، مثل قدرت بنیانی سرشته در کلمه و آیین مقدس و نیز در قاموس شاعران، هنگامی که اشعار آنها را

1. *śruti*

2. *gnosis*

از یکی از حیثیتهای ویژه‌شان لحاظ کنیم. خدایان به واسطهٔ برهمن قدرت می‌یابند؛ این نام می‌تواند در میادین جنگ پیروزی به ارمغان آورد، مردم را حفظ کند، اولاد بدهد، طلسم تاریکی را بشکند». [۶۹] بنابراین این موضوع که مطالعهٔ منتره بستری برای رشد انواع مختلف اعمال رمزآلود شده است که شاید معروف‌ترین آنها منتره - یوگا باشد عجیب نیست.

منتره دارای یک انرژی عرفانی است که سرشته در قدرت گفتار است آنگونه که در الفبای سنسکریت متجلی می‌شود، همانند فهمی که صوفیان و قبّال‌های از الفبای عربی و عبری دارند. این تقارن قدرت الفبای سنسکریت در منتره‌های بیجاکشره^۱ (منتره‌های عرفانی «هجای پایه»)، که همراه با منتره‌های جَیتری^۲ از نظر مذهبی مهم‌ترین تمام منتره‌ها هستند. چنین گفته می‌شود که این منتره‌ها نمایندهٔ انوسواره^۳، یعنی صدای فرعی و تودماغی الفبای سنسکریت هستند. معروف‌ترین بیجاکشره، صدای اوم^۴ که از سه صدای آم تشکیل شده است، بهترین نمونهٔ صوت عرفانی است. چنین گفته می‌شود که اصوات سه گانهٔ آن دارای تمام حکمت سه ودا، سه عالم و سه الاهیة اصلی در خود هستند، همه تمرکز یافته در یک صدای نیرومند عرفانی. در اپانیشادها اهمیت عمده‌ای به ادای این صوت عرفانی داده شده است. تمام ماندوکیهٔ اپانیشاد^۵ به ظاهر ساختن معنای آن اختصاص یافته است، در نخستین آیه از آن چنین توضیح داده می‌شود: «اوم! - این هجا تمام عالم است. گذشته، حال و آینده - همه چیز تنها اوم است.» مراقبت بر این هجا منجر به صعود معنوی می‌شود، تکرار آن به عنوان نام برهمن منجر به ارتباط با

1. *bijakshara*

2. *gayatri mantras*

3. *anusvara*

4. *Om*

5. *Māndukya Upanishad*

[واقعیت] غایی که با همین اسم شناخته می‌شود. در کاتّه اپانی‌شاد^۱ چنین دستورالعملی به ما داده می‌شود:

کلمه‌ای که تمام وداها تکرارش می‌کنند، و آنچه آنها می‌گویند [برابر با] تمام ریاضتهاست، که پیروی از آن انسان را به حیاتی مذهبی رهنمون می‌شود، آن کلمه را به طور خلاصه برایت آشکار می‌کنم. آن اوم است. زیرا این هجا به تنهایی همان برهمن است؛ زیرا این هجا به تنهایی همان اعلی است؛ زیرا تنها با معرفت به این هجا هر چه انسان آرزو کند همان می‌شود. این بهترین بنیان است، یعنی همان بنیان اعلی. با معرفت به این بنیان انسان از رحمت در جهان برهمن برخوردار می‌شود. [۷۰]

در مکتب بودایی نیز سنت منتره به عنوان منبعی برای مراقبت ادامه یافت، اگر چه این بار در جهت غایتی متفاوت یعنی رسیدن به نیروانّه یا شوْنا^۲ به علاوه، هندوئیسم و نیز بودیسم تأکید دارند که هجای مقدس اوم و بسیاری از منتره‌های دیگر به هر معنای توصیفی که در نظر گرفته شود «غیر قابل فهم» [۷۱] هستند. [۷۲]

به اندازه کافی در این باب، داد سخن دادیم که متون مقدس، که به زبانهای مقدس نگاشته شده و تشکیل یافته از الفبای مقدس هستند، نقش مهمی در سنتهای عرفانی مهم جهان، بازی می‌کنند؛ هر چند برای بجا آوردن حق مطلب مشکل می‌توان این مقدار را کافی دانست. این واقعیت در مقابل «ترجمه» این زبانها و متون مقدسی که در آنها انشاء شده‌اند مقاومت می‌کند، و با عطف نظر به نظریه مان دربارۀ «سنت‌گرایی»^۳ عرفان، ما را یاری می‌رساند که این استدلال را باز هم قوت بخشیم که: تجارب عرفانی ریشه در جوامع دینی نهادینه دارند و از خاکی که حاوی عناصر اساسی آن سنتهاست سربرآورده

1. *Kātha Upanishad*

2. *śunya*

3. *conservatism*

و با آنها سازگاری دارند. و الفبای مقدسی که در این زبانهای مقدس و متون مقدس جای دارند نقش اساسی‌ای در این پدیده گرانبار از زمینه^۱ بازی می‌کنند. [۷۳]

اکنون، برای رساندن این تحلیلها به انجامی مناسب، اشاره به برخی نکات نهایی که ارتباط نزدیکی با ملاحظات مربوط به ابعاد هرمنیوتیکی افراطی اندیشه عرفانی دارند لازم می‌نماید. در بحث از عرفان، چنین معمول است - و البته به دلایلی - که تمرکز بر وجهه افراطی تفسیر عرفانی باشد و نه بر وجهه «سنتی»، یعنی بر استفاده‌های عجیبی که عارفان از متون مقدس موروثی سنت خویش می‌کنند. برای نمونه، اگرچه زهر همچون شرح و تفسیری بر تورات ساختار یافته است، در واقع شرحی بسیار نامعمول و عجیب است. تفاسیر زهری غالباً به «حقایقی» دست می‌یابد که از لحاظ اصول هرمنیوتیکی‌ای که قاعداً بیشتر مورد قبول هستند غیر قابل تصور و پشتیبانی می‌باشند. و البته همین مطلب درباره صدها شرح قبّال‌های و حسیدی متأخر بر کتاب مقدس نیز صادق است. عارفان مسلمان، هندو و بودایی نیز به همین ترتیب تمایل به تفسیر «غیرسنتی» از متون و آموزه‌های مقدس دارند. و بر اساس این واقعیتها می‌توان به این نتیجه‌گیری معمول دست یافت که: عارفان تضعیف‌کنندگان افراطی نظم دینی نهادینه هستند. من نمی‌خواهم افراطی بودن جنبه‌های مهمی از هرمنیوتیک تفسیری مفسران عرفانی که فهرستی از آنها در بالا مورد اشاره واقع شد، و تعداد بسیار زیادی از سایر مفسران عرفانی را انکار نمایم. بلکه مقصودم آن است که از آن نقطه نظری به فهم کار تفسیر آنها بپردازم که بر جنبه دیگری از موضوع روشنی افکند. متناقض‌نمای زیر را ملاحظه کنید: همین افراطی بودن هرمنیوتیک عرفانی، خود یک عامل سنتی است. با بیان این قضیه ظاهراً متناقض‌نما می‌خواهم بگویم: عرفا با به کار بردن قرائتهای تمثیلی و نمادین، معنای متون را از همه جهت بسط می‌دهند؛ اما در عین حال، همین به کارگیری تمثیل و

سمبلیزم، در کنار سایر عملکردهای هرمنیوتیکی دیگر، برای حفاظت از اعتبار و مرجعیت متن مقدس تحت تفسیر عمل می‌کند نه، آنگونه که معمولاً انگاشته می‌شود، برای تخریب معنای آن یا فراتر رفتن از آن. به عبارت دیگر، پیش‌فرضی که عارف بر اساس آن از تمثیل و حالات نمادین تفسیر استفاده می‌کند آن است که کتب مقدس یک سنت، در واقع واجد حقیقت و اعتبار ادعاشده برایشان در آن سنت خاص می‌باشند. در غیاب چنین پیش‌فرضی، وجهی برای علاقمندی به تمثیل یا هر ابزار کمکی هرمنیوتیکی دیگری وجود ندارد؛ می‌توان از متون، به خاطر حقایق بالاتر عرفانی‌ای که از طریق تجربه به عارف عنایت شده است صرف نظر کرد. اما واقع امر این است که هیچ جایگزینی متنی اتفاق نیفتاده است؛ صرفاً با یک «تفسیر دوباره» مواجهیم. از طریق این تفسیر دوباره نشان داده می‌شود که متون کلاسیک موجود، همان آموزه‌هایی را که از نو و از طریقی دیگر برای عارف آشکار شده بود تعلیم می‌دهند. بنابراین چنین تعبیر می‌شود که جامعه [دینی] همواره «حقیقی» را که برای بار دوم بر عارف تازه کار معاصر آشکار گشته است واجد بوده است. بدین طریق است که هرمنیوتیک عرفانی اهمیت متون مقدس را تقویت کرده و حتی آن را تا اندازه‌ای بزرگ می‌نماید که در هیچ سنت هرمنیوتیکی غیر عرفانی همانندش را سراغ نمی‌توان گرفت.

امیدوارم یک یا دو نمونه مختصر بحث را روشن کند. شاید مکتوبات فیلون اسکندرانی معروف‌ترین و بی‌پرده‌ترین مثال از این واقعیت را ارائه کند. وی مقصودی به غایت سنتی از تفسیر دوباره افراطی تورات از طریق روشی به شدت تمثیلی، داشت: تأیید نهایی بودن تورات به عنوان منبع اعلای حکمت که متضمن تمام فلسفه افلاطونی بوده - و در همین جا بود که نیاز به تمثیل برانگیخته می‌شد - و از آن فراتر می‌رفت. به همین نحو، تفسیر زهر توسط اسحاق لوریا و حلقه عرفانی وی و نیز توسط بال شیم تو^۱ و

1. Baal Shem Tov

مشایخ سلسله حسیدیم، در عین حال که آشکارا پُشت^۱، یعنی معنای لفظی تورات را «عوض می‌کرد»، به طرق گوناگون حکمی، هیچ‌گاه سرشت الزام‌آور تورات و فرامین و دستورات آن را انکار نکردند؛ بلکه با قرار دادن تورات در مقام اصل تنظیم‌کننده کل دیدگاه حکمی خویش، جایگاه آن را تا یک محوریت جهانی جدید بالا بردند. مقصود تفاسیر تاولر، سوزو، یوحنای صلیبی و حتی اکهارت که تقریباً همیشه به غلط تبدیل به کسی شبیه یک مسیحی پان‌ته‌ایست غیر قرون وسطایی می‌شود، بسط و گسترش معنای وجودی و متافیزیکی عهد جدید، «تعالیم شفاهی»^۲ مسیح و «انجیل»^۳ وی بوده است. عارفان مسیحی هرگز آنچه را که در عهد جدید وحی شده بود انکار نکردند، بلکه آنرا در ابعاد وجودی تقویت و تحکیم نمودند؛ یعنی عیسی (ﷺ) برای «من» مرد؛ آنها در دهای عیسی را تجربه کردند، حتی تا حد میخ زخمهای فرانسیس و مواردی مشابه آن. هنگامی که صوفی یونس امره چنین می‌آموزد که: «هنگامی که خدا را می‌جویی، او را در قلب خویش بجوی - او در اورشلیم، مکه یا در حج نیست»، [۷۴] در صدد انکار ارزش مراسم حج نیست، حال اینکه حج همواره یک عنصر اساسی طریقت صوفیه بوده است. بلکه او به ورای «لفظ» قرآن انتقال یافته و معنای آنرا در جهت باطنی کردن^۴ آموزه‌های قرآنی بسط می‌دهند، نه اینکه انکار کند. به عبارت دیگر، حج به معنای لفظی و ظاهری آن همانند تمام مفاهیم دیگر قرآنی، یکی از شرایط الزامی اعمال و آموزه‌های صوفیان بوده است؛ هر چند صوفی در عین انجام آنچه واجب است، فراتر از آن می‌رود. این تمایل به «فراتر» رفتن در تمام سنتهای عرفانی، عمومیت دارد. اگر چه در عین حال این باطنی کردن، این «فراتر» رفتن، با پیش فرض سنتی نهایی بودن قرآن به

1. Peshat

2. Kerygma

3. Gospel

4. interiorization

عنوان کلام ازلی خداوند موجه می‌شود. به تعبیر دیگر، باطنی‌کردن قرآن، همان‌گونه که نوع مفسران غربی تصوف به غلط چنین اعتقادی دارند، امری عارضی و زاید بر سرشت اصلی قرآن نیست، بلکه برخاسته از خود ذات قرآن است؛ و به عنوان کلام الله «بی‌انتها» و «اکتناه‌ناپذیر»، «نامحدود» و مشتمل بر تمام حکمت است. بنابراین، معرفت روحانی‌ای که صوفی بدست می‌آورد از لحاظ هرمنیوتیکی در ساختار هستی‌شناختی الاهیات سنتی قرآن که صوفیان از آن سخن به میان می‌آورند جای می‌گیرد. به همین نحو می‌توان درباره رفتار که قباله‌ای‌ها با تورات دارند سخن گفت. تورات با عنایت به اینکه هر کلمه‌اش هفتاد وجه دارد، به گونه‌ای بی‌انتها [امری] بیش از ترکیب لفظی آن است؛ یعنی با پذیرش بواطن بی‌پایانی از تفسیر و دوباره تفسیر. [۷۵] بنابراین مقصود از چنین تفسیر دوباره‌ای افزایش ستایش و تحسین انسان نسبت به تورات (یا قرآن و غیره) و نتیجتاً وحی‌کننده آن، به واسطه کشف هر سطح عمیق‌تر و باطنی‌تر حکمت الاهی است.

در فضای یهودیت تاریخی، دیالکتیک تورات به عنوان کلمه وحی‌شده، که هم به طور سنتی و هم افراطی مورد تفسیر قرار گرفته، تا اندازه زیادی متعادل باقی ماند، هر چند این جریان، عاری از تنش نبود. همین سخن را می‌توان درباره تاریخ متون مقدس مربوط به سنتهای عرفانی مسیحیت، اسلام و مذهب هندویی نیز تکرار کرد. تنها هنگامی که محققان یا علاقمندان عرفان، سنتهای عرفانی را از زمینه‌های آنها منفک می‌کنند این دیالکتیک حساس می‌شکند، و باعث معوج و مضحک شدن [تصویر] کل آن می‌شود. این بدین معنا نیست که ادعا کنیم بحث حاضر تمام مسائل صعب معرفت‌شناختی، هرمنیوتیکی و الاهیاتی پیش آمده توسط تفاسیر مختلف عرفانی را حل می‌کند؛ بلکه تنها به معنای این ادعاست که چیزهایی بسیار بیش از آنچه معمولاً بدان توجه می‌شود وجود دارد.

۳. هستی‌شناسی

سخن خود را با بحث بر ساختار متون عرفانی و شیوه تفسیر آنها آغاز کردیم، حال اجازه دهید پرشی اساسی‌تر را مورد ملاحظه قرار دهیم: این متن‌ها به ما چه می‌گویند؟ برای ارائه پاسخ صحیحی به این پرسش، یک مقوله فلسفی باید به عنوان پیش‌شرط تمام اظهارنظرهای بعدی مورد بررسی و کنکاش قرار گیرد: هستی‌شناسی.^۱ در عین حال که متون عرفانی اشکال و صور مختلفی به خود می‌گیرند، مثلاً خود - زندگی‌نامه‌ها، پند و موعظه، تفسیر کتاب مقدس، دستورالعمل‌ها و غیره، تمام آنها، به صورت غالباً نامصرح، صور گوناگون^۲ جهان‌نگری^۳ را باز می‌تابانند و بدان وابسته‌اند.

اجازه دهید بحث را با پیش کشیدن نمونه عرفان مسیحی آغاز کنیم. عرفای مسیحی چه در مکتب افلاطونی و نو - افلاطونی، که از طریق دیونیسوس کاذب شناخته شد تربیت شده باشند - همان‌طور که اکثر عارفان مسیحی چنین بودند - و چه بر مبنای الگویی بیشتر ارسطویی یا ارسطویی «کاذب» آن‌گونه که ابتدائاً از طریق الاهیات جعلی ارسطو و سپس توسط آکویناس منتقل شد، همه یک چارچوب هستی‌شناختی خاص را مفروض و مسلم انگاشته‌اند. این چارچوب اجمالاً چنین است: یکی خدای شخصی وجود دارد که جهان را خلق کرده (یا متجلی ساخته) است. زنان و مردان مخلوقات او هستند. جهان و هر چیزی که در آن هست همه مخلوق او هستند. جهان و نوع انسان در اثر گناه نخستین دچار غربت و دوری از خداوند شده‌اند. هرچند، یک وسیله برای غلبه بر این غربت و دوری، از سوی خداوند با وساطت مسیح که خدای متجدد، و شخص دوم تثلیث است فراهم آمده است. جان انسان قابلیت پاسخ‌گویی به این وساطت را داراست؛ زیرا توسط وجود الاهی خلق شده است، با الوهیت به هم پیوسته است، یا (بسته به

1. ontology

2. pluriform

3. Weltanschauungen

بیانات فنی متفکران گوناگون) فی نفسه موجودی الوهی است. با این حال، حتی منشأ الوهی نفس نیز تضمینی برای رهایی و فلاح آن نیست؛ مگر اینکه خداوند از سر لطف، نفس را از حبس حسی و دنیوی آگاه سازد و او را به سوی خالق و رب خویش متوجه سازد. می‌توان این توصیفات هستی‌شناختی را به روش فنی تا جزئیات آن ادامه داد، اما قصدم آن بود که بدون اعوجاج و کژتابی آن را به ساده‌ترین شکل ممکن نگاه دارم تا کناره‌های^۱ اساسی آن واضح باشد. این طرح هستی‌شناختی به ما چنین می‌گوید: (الف) انسان و جهان چیستند و چگونه هستند، یعنی مخلوقات یک خدای محبت‌ورز؛ (ب) جهان چه چیز نیست، یعنی یک تضاد، امری گنگ بی‌معنا، یک توهم، یک طبیعت‌گرایی دنیوی و چیزی شبیه به این. بنابراین عرفای مسیحی چنین تعلیم می‌بینند که خداوند را، و به طور خاص‌تر مسیح را، به صورت یک منجی شخصی «تجربه» کنند. آنان آماده تجربه یگانگی یک همه خدایی طبیعی^۲ به شیوه ریچارد جفری، و یا موهم بودن واقعیت آن‌گونه که ادوین‌ها مهای آنند نیستند. هیچ عارف مسیحی‌ای یک ادوین نیست، حتی اکهارت که باید در مورد او اظهار نظری فراتر از این در ادامه داشته باشیم. به علاوه تجربه مسیح‌محور^۳ عارفان مسیحی، دیالکتیک جالبی را ظاهر می‌سازد (هر چند در مورد اکهارت با مشکلات متافیزیکی و الاهیاتی پیچیده‌ای مواجهیم): تعهدات هستی‌شناختی مسیحی، آنها را به جستجو و یافتن یک مسیح عرفانی - متعالی سوق می‌دهد، در عین حال که یافتن این عیسی برای کسانی که به دنبال او بوده‌اند باعث تقویت و تحکیم هستی‌شناسی مسیحی می‌شود. این تعبیر هستی‌شناختی - معرفت‌شناختی توضیح می‌دهد که چرا عارفان مسیحی عارفان مسیحی هستند و چرا بر خلاف فهم نادرست عمومی، بیشتر عارفان مسیحی «از دین خارج» نمی‌شوند، کلیسا

1. contours.

2. natural pantheism

3. christocentric

اینجا و آنجا در تعقیبشان نیست، و به مرگ عاشقانه، هر چند دردناک، شهادت نمی‌میرند. آگوستین، فرانسیس اسیسی^۱، برنارد^۲، سوزو، تاولر، توماس آکمپیس^۳، ترزا، یوحنا صلیبی، همه، اگر چه به همراه تنشهایی در سلسله مراتب روحانیت مسیحی بودند، تمام حیاتشان را به طرق قاعده‌مند مسیحی گذرانده‌اند، در تمام عمر به‌طور مستمر در آیینهای مسیحی و فعالیتهای مربوط به شعیار دینی شرکت جستند، برای همیشه تکفیر نشدند و مرگشان خارج از کلیسا نبود.^۴ حتی اکهارت، افراطی‌ترین عارف-راهب قرون وسطی، تنها پس از مرگ خویش تکفیر شد و سپس به زودی [ادعای کفر وی] از سوی کلیسا بازپس گرفته شد. در هر مورد، عامل سنتی فراهم آمده توسط هستی‌شناسی مسیحی آنان در حیات، دیدگاهها و تجارب عرفانی‌شان آشکار است.

هنری سوزو شاگرد اکهارت که در طریق عرفانی توسط خود استاد تعلیم یافت، همین نوع مسیحی از تجارب را ثبت کرده است، یعنی تجاربی مبتنی بر یک هستی‌شناسی کاملاً مسیح محور. او در قالب سوم شخص، که خود - زندگی نامه‌اش در آن قالب نگاشته شده است، جزئیات یکی از کفارات^۵ خویش را به ما می‌گوید:

به عنوان اثبات جسمانی اینکه از غم خداوندگار مصلوبش از سویدای دل اندوهگین است، بنده [خداوندگار]، صلیبی از چوب ساخت به طول و عرض بدن خویش، آنرا با سی میخ نوک تیز آراست و آن را به بزرگداشت

۱. Francis of Assisi (۱۲۲۶ - ۱۱۸۱ م.) راهب ایتالیایی که بنیانگذار سلسله فرانسیسی بود. (۱۲۰۹) او که در خانواده‌ای متمول زاده شده بود، پس از یک الهام شخصی که وی را دعوت به بازسازی دیر نیمه متروک سن دامیانو در اسیسیس تمام ارثیه خانوادگی خویش را در طلب حیاتی فقیرانه بخشید و سلسله فرانسیسی را نیز با اصل محوری فقر بنا نهاد.

2. Bernard

3. Thomas a' kempis

۴. مقصود، خروج عقیدتی از اصول مورد قبول کلیسا است.

5. penances

زخمهای عیسی هشت سال شب و روز بر پشت عریان خویش حمل کرد. اولین بار که این صلیب را بر پشت می‌کشید درد آنرا بسی بیش از آن یافت که گوشت و خون بتوانند یارای آن داشته باشند، آن را پایین آورد و نوک میخها را کند کرد. اما دیری نگذشت که به شدت از این عمل ناجوانمردانه خویش احساس ندامت کرد و دوباره نوک آنها را با سوهان به حالت تیزی درآورد. آن صلیب بر پشت نحیف وی جلو و عقب می‌رفت و جراحاتی خونین و عمیق بر آن پدید می‌آورد که هر گاه کسی او را لمس می‌کرد یا حتی به لباسش دست می‌کشید [به نظر می‌رسید] هزاران دندان در آن فرو رفته‌اند. به عنوان کمکی برای تحمل درد، وی نام نوشین عیسی را بر پشت صلیب تراشیده بود.

او دوبار در روز مخفیانه با این صلیب خود را تأدیب می‌کرد، خود را چنان به شدت حرکت می‌داد که میخها در بدنش فرو می‌رفتند و برای درآوردن آنها مجبور بود صلیب را به سرعت بکشد. اولین مرتبه تأدیب را هنگام ورود به تالار عمومی کلیسا در [مراسم] در راه صلیب^۱ شبانه خویش انجام می‌داد، که در آن از منجی محبوبش التماس می‌کرد که زخمهای بنده‌اش را به واسطه ارزش والای عذابهای بدنی بی‌رحمانه خویش درمان کنند. دومین مرتبه هنگام رسیدن به تمثال عیسی مصلوب در بالای سکوی خطابه، این بار با قصد میخکوب کردن خویش به صلیب، تا هرگز از بی‌خانمانی الهی جدا نگردد. همچنین هرگاه دلش او را تحریک می‌کرد که از خوردن و نوشیدن، یا برخی نیازهای جسمانی دیگر به طور نامتعارفی بهره برده و ارضا گردد خود را تأدیب می‌کرد. [۷۶]

با توجه به این گزارش از خود - زندگی نامه‌اش، اصلاً جای تعجب ندارد که بدانیم

۱. Way of the Cross این اصطلاح را در فرهنگ مسیحی در مورد نمایش تصویری مراحل که عیسی صلیب بر دوش تا کلوری (محلی که مصلوب گشت) طی کرد اطلاق می‌کنند. عبادات خاصی که در ارتباط با هر یک از این مراحل در کلیسا انجام می‌پذیرد.

سوزو نویسنده کتابچه حکمت ازلی^۱ است که بخش اصلی آن عبارت است «صد مراقبت» بر مصائب عیسی.^۲ همچنین جای تعجب نیست که سوزو تجربه عرفانی زیر را دریافت نموده باشد:

یک روز هنگامی که بنده خداوندگار، بنا بر عادت خویش، در دخمه خویش مشغول دعا و نیایش بود تا شایستگی رنج کشیدن به وی ارزانی گردد، عیسی مسیح به شکل یک فرشته بر صلیبی بر وی ظاهر شد. این فرشته شش بال داشت؛ با دو بال سر خویش را پوشانده بود، با دو بال دیگر پاهایش را پوشانده بود و با دو بال پرواز می کرد. روی دو بالی که پاهایش را پوشانیده بود چنین نگاشته شده بود: «رنجها را مشتاقانه بپذیر.» و بر دو بالی که با آنها پرواز می کرد: «رنجها را صبورانه تحمل کن.» و بر دو بالی که سرش را می پوشانید: «بیاموز که به شیوه ای همچون روح مسیح رنج بکشی.» [۷۷]

آیا جای هیچ گونه تردید معقولی هست که هستی شناسی اصلی مسیحی سوزو، در حالی که رخداد عید پاک در محور آن قرار دارد، از پیش، واقعه عرفانی ای را که خود زندگی نامه سوزو از آن سخن می گوید شکل داده و «مقصود قرار می دهد»؟

بار دیگر یک عارف نو-اکهارتی مهم مسیحی، یعنی ترزای آویلایی را در نظر بگیرید. ترزای آویلایی دریافتی کاملاً مشخص از حقیقت دارد که ساخته خودش نیست؛ بلکه آموخته از فضای مسیحی اسپانیایی قرن شانزدهم وی است. وی درون این «تصویر» از جهان که به او رسیده است زنی کامل می شود و حقیقت را «تجربه می کند». او فهمی بسیار خاص از چگونگی تشکیل حقیقت دارد؛ یعنی به عنوان مخلوقی که توسط خداوند محبت پیشه قادر مطلق آفریده شده است، همچنین از هدف واقعی حیات، یعنی

1. *Little Book of Eternal Wisdom (Hotologium Sapientiae)*

2. *Hundred Meditations on Christ's passion*

ارتباط با مسیح. [۷۸] این طرح هستی‌شناسانه انتظارات و توقعات وی را از ابتدا خلق کرده و شکل می‌دهد، و در همین حال پارامترهای تجربه او را محدود می‌سازد. در یک کلام، هستی‌شناسی قرون وسطایی کاتولیک در نحوه فهم ترزا از جهان نقشی اساسی دارد. این هستی‌شناسی معین می‌کند که جهان چگونه باید تجربه شود و نیز چه چیزی برای تجربه وجود دارد، یعنی مسیح. من بدون پیچیده‌نمودن جزئیات بحث، بر این پیش‌فرض هستی‌شناختی کلّ ماجرای عرفانی ترزا تأکید می‌کنم تا بر موضوع اصلی و محوری متمرکز شویم: تجربه ترزا، هر چقدر هم که در حلقه‌های مسیحی غیرعادی تلقی شود، [۷۹] همواره یک تجربه مسیحی، یا به بیان دقیق‌تر، یک تجربه کاتولیکی است. این واقعیت که او مسیح را به عنوان همسر محبوب خویش می‌یابد یک «تفسیر» پس از تجربه معطوف به گذشته، بر واقع‌ای اساساً خنثی و بی‌شکل نیست. او غزل‌ها را خوانده است و به سمبلیزم عرفانی کاتولیک آن قبل و پس از خلّسه روحانی خویش علم دارد؛ آنچه را که طبیعتاً می‌یابد از قبل جسته بود؛ یعنی مواجهه با مسیح عاشق. او در جستجوی آتمن در نفس خویش یا انقطاع^۱ تمام احساسات در معدومیت نیروانه نبود. اتحاد عارف یا مسیح، همچون عاشق و معشوق، جوهره آموخته‌های مسیحی وی بود. او دنباله یک جریان کاتولیکی تدبیر^۲ عرفانی بود که خود را در قالب و تصویر عشق توصیف می‌نمود، این جریان به ویژه در توصیف قدیس برنارد از «وصلت روحانی» آن گونه که در بیش از هشتاد و شش موعظه‌اش بر اساس غزل‌ها ظهور می‌یابد به اوج خود می‌رسد. [۸۰] این بیان ویژه مربوط به دوران متأخر قرون وسطی، خود را با هستی‌شناسی اسکولاستیک مدارس پیوند می‌زند تا جهان‌نگری‌ای را که تمام معنویت و روحانیت ترزا را از پیش مقید می‌سازد تولید کند. کسی که زندگی‌نامه او را بخواند

1. cessation.

2. piety.

تعجب خواهد کرد که آیا این نکته اصلاً [از شدت وضوح] نیازی به تأکید دارد؟ که مکتوبات نگاشته شده درباره آن را آشکار می‌سازد که این تأکید مورد نیاز بوده است. حیات ترزا، نه تنها متضمن دغدغه‌های بدعت‌آمیزی نیست - هر چند مطمئناً شامل موارد غیر معمولی می‌شد - بلکه الگویی از یک تدین سنتی محسوب می‌شود. تمام تجربه‌های او بیش از هر چیز، «سنتی» هستند، و حیات وی تعهدی به اصلاح، یعنی شکلی غیرقابل انعطاف از رهبانیت کاتولیک. اگرچه مخالفت از سوی انجمنهای کفش‌پوش^۱ و برخی اعضای مشخص کلیسا حضوری مستمر و ثابت در ماجرای زندگی وی دارد، تأثیر غالب و نیرومند، از آن «راست‌کشی» و سنت‌گرایی است. هر کاری که ترزا انجام می‌داد کاتولیکی بود، هر شور و شوقی کاتولیکی، هر شهودی کاتولیکی، هر اصلاحی کاتولیکی - همه «برای مسیح».

کار او در طول حیاتش عبارت بود از تجدید کلیسا از طریق اصلاحاتش. اگرچه واژه «اصلاح» ممکن است، به خاطر وابستگی نزدیکی که با لوتر و اصلاح پروتستان دارد، تصویری از طغیان‌گری به ذهن آورد، اما باید تأکید کرد که اصلاح، حداقل در مقیاس وسیع، یک عامل اساساً سنتی است که نظر به یک «عصر طلایی» متصور یا واقعی در دوره‌ای ناب و دست‌نخورده از تاریخ جامعه دینی دارد. حتی در صورتی که این نوستالوژی از برای یک ایده‌آل اسطوره‌ای باشد، باید آنرا پدیده‌ای بیشتر سنتی به حساب آورد تا افراطی. شکی در این نیست که این پدیده جنبه‌ای افراطی نیز دارد، اما هیچ اصلاح‌گر مذهبی خود یا عملکرد خویش را به عنوان امری اساساً افراطی (یعنی بدیع یا «تازه») نمی‌نگرد، حال قضاوت تاریخ هر چه باشد.

۱. calced communities: نحله عرفانی کَرملی (Carmelite) منسوب به کوه کَرمل در فلسطین. قرن دوازدهم میلادی) در سنت عرفانی مسیحی به دو گروه تقسیم می‌شود: کفش‌پوش (Calced) و پابرهنه (Disalced).

این ریشه‌داری هستی‌شناسانه را می‌توان در پیرو بزرگ ترزا یعنی یوحنا صلیبی نیز مشاهده کرد. [۸۱] او نیز در فهم حقیقت با ترزا شریک است، یعنی فهم کاتولیکی مربوط به قرون وسطای متأخر، و از این رو مکتوبات وی نشانگر یک بُعد به شدت سنتی است، حتی در میان عمیق‌ترین انکشافات «شب تاریک نفس».^۱ بنابراین، به عنوان نمونه، در توضیح قطعه II از شراره زنده عشق^۲ که چنین می‌گوید:

آه، چه سوزش مطبوعی!
 آه، چه زخم لذت‌بخشی!
 آه، چه دست پرمهری! آه چه تماس پرملاطفتی!
 چشیدن حیات جاودانه،
 و جبران تمام گناه و خسران
 در نابود ساختن مرگی که تو آنرا به زندگی بدل ساخته‌ای.

یوحنا چنین اظهار نظر می‌کند:

در اینجا می‌آموزیم که این سه شخص مقدس‌ترین تثلیث، یعنی پدر، پسر و روح القدس، هستند که فعل الاهی اتحاد در روح^۳ را به انجام می‌رسانند، «دست»، «تماس» و «سوختن» در اصل و جوهر یکی هستند؛ و از آنجا سه تعبیر بکار برده شده است که هر یک بیانگر آثار خاص خویش است. «سوختن» همان روح القدس است؛ «دست» همان پدر؛ و «تماس» همان پسر. بنابراین، روح پدر، پسر و روح القدس را حمد و ستایش می‌کند، [این کار را با] ستایش نمودن از آن سه عطا و مرحمت عظیمی که آن سه در او به کمال می‌رسانندش و، با دگرگون ساختن او به خودشان، مرگ را در او به

1. *Dark Night of the Soul*

2. *Living Flame of love*

3. soul

زندگی بدل کرده‌اند [انجام می‌دهد].

۲. اولین این عطایا زخم لذت‌بخش است، که به روح‌القدس نسبت داده شده، فلذا روح آنرا «سوختن» نامیده است. دومین «چشیدن حیات جاودانی» است که به پسر نسبت داده شده و روح آنرا «تماس ملاطفت آمیز» می‌نامد. سومین «عطا» عبارت است از جبران و تدارک کامل روح، به پدر نسبت داده شده، فلذا «دست پر مهر» خوانده شده است. اگر چه سه شخص مقدس‌ترین تثلیث، به علّت عملکردهای خاص هر یک، به طور جداگانه مورد اشاره قرار گرفته‌اند، روح با بیان اینکه «تو آن را به حیات بدل کرده‌ای» توجّه خویش را صرفاً به یک ذات معطوف می‌سازد؛ زیرا فاعلیّت سه شخص الاهی با هم تحقق می‌یابد، و تمام آن به هر یک از آنها، و به همه، انتساب داده می‌شود. «آه، چه سوزش مطبوعی» [۸۲]

باید به یاد داشت که یوحنا به عنوان مرشد روحانی گروهی راهبه به خدمت مشغول بوده است. تصور می‌کنید چگونه باید با حقیقت عرفانی مواجه شده باشند، وقتی چنین دستورالعملی به آنها القا می‌شود:

عیسی در روح شما باد؛ دختران من گمان می‌کنند که من نظر به آنها ندارم چون برایشان نمی‌نویسم، و فکر می‌کنند از در نظر داشتن اینکه چقدر آسان می‌توانند قدیسه‌گانی شوند و با همسر محبوبی که با شادی عظیم و آرامش عمیق بدو عشق می‌ورزند به وجد آیند دست شسته‌ام. من به ویس^۱ خواهم آمد و شما خواهید دید که شما را فراموش نکرده‌ام. و آنگاه باید گنجینه‌ای را که با عشق ناب و در طریق حیات جاودانه بدست آمده است مشاهده کنیم؛ پیشرفت مبارکی که در مسیح حاصل کرده‌اید، که همسران محبوبش تاج او و مایهٔ مسرتش هستند. این تاج نباید بر زمین

1. Veas

ضایع شود، بلکه باید بر دستان فرشتگان حمل شده و با احترام و تکریم بر سر خداوندگارمان نهاده شود. هنگامی که قلب لثیمانه بر زمین‌خوار می‌شود، تاج در گرد و غبار غوطه می‌خورد، و با هر عمل بی‌معنا لگدمال می‌شود. اما هنگامی که انسان آنگونه که داوود فرمود: «به قلبی دست یابد که بلند [مرتبه] است»، آنگاه خداوند از تاج قلبِ همسر محبوبش مشعوف خواهد بود؛ که با آن در روز مسرت‌بخش تاج‌گذاریش بر او تاج می‌نهند، زیرا شادمانی وی در آن است که با فرزندان آدم باشد. [۸۳]

ممکن است در پاسخ، (به غلط!) چنین گفته شود که ترزا و یوحنا صلیبی نمونه‌هایی غیرعادی هستند و حتی سوز و نیز نماینده عرفان کاتولیک نیست. مطمئناً چنین جوابی بیشتر حاکی از دیدگاه محققى خواهد بود که چنین پاسخی می‌دهد تا اینکه حاکی از عرفان کاتولیک قرون وسطی باشد. با این حال اجازه دهید این فرضیه را برای وضوح بیشتر مطلب جدی بگیریم. وضوح مطلوب آنگاه به دست خواهد آمد که بحث حاضر را با نگاهی موجز به مایستر اکهارت، عارف کاتولیکی که غالباً از او نقل قول می‌شود و فرض بر «غیرسنتی بودن» وی است خاتمه دهیم. [۸۴] مکتوبات عرفانی اکهارت آشکارکننده تصویری متفاوت نسبت به عرفای اسپانیایی قرن شانزدهم است، و مطمئناً او همانند هر عارف مسیحی دیگر در صورت‌بندی‌های خویش افراطی است، هر چند طرح هستی‌شناختی عرفانی وی نیز با پارامترهای خلق‌کننده و هنجارگذار الاهیات کاتولیک قرون وسطی معین و مشخص می‌شود. از همین رو اکهارت طرح‌کاری خویش را چنین توصیف می‌کند: «مقصود نگارنده [اکهارت] این است - همان‌طور که در تمام آثارش چنین بوده است - به وسیله دلایل طبیعی فلاسفه، آموزه‌های تعلیم داده شده توسط دین مقدس مسیحی و متون مقدس عهد قدیم و جدید را توضیح دهد». [۸۵] علاوه بر این، همان‌گونه که انتظارش می‌رود، و در جهت تحکیم و تقویت اظهار

نظرهای آغازین ما بر متون عرفانی، اکثر مکتوبات عرفانی اکهارت، در هر شکلی، اساساً شروحن عرفانی - متافیزیکی بر متون مقدس هستند. به این ترتیب، کار او [در جهت] غایت کلیسا بود، یعنی حفاظت و تعلیم آموزه مسیح، کلمه متجسد، که به نحو معتبری در متن مقدس آشکار گشته است. هرمنیوتیک عرفانی اکهارت لبریز از جزمیات سنتی کاتولیک است: تجسد، حضور کلمه در عهد جدید و در کلیسای کاتولیک؛ اثر تضعیف کننده «گناه نخستین» بر تمام انسانها و در نتیجه نیاز به لطف و عنایتی که تنها از طریق مسیح آشکار می شود. همچنین، اکهارت با گرفتن درجه دکتری در رشته الهیات در پاریس در سال ۱۳۰۲، عمیقاً در متافیزیک ارسطو و آکویناس غوطه ور شده بود، و دائماً و با اعتقادی راسخ چنین تعلیم می داد که کلیسای کاتولیک تنها راه صحیح به سوی خداوند است: «بیاید تنها عیسی مسیح را بشناسیم که او تنها نور ما، حامی ما و طریق ما به سوی پدر است.» [۸۶] ثانیاً - یک ادعای متافیزیکی اساسی که غالباً نادرست فهمیده می شود یا به کلی از آن غفلت می شود - اکهارت، از یک سو، چنین تعلیم می دهد:

تمام آنچه در ذات الوهی وجود دارد یکی است. در آنجا هیچ نمی توان بر زبان آورد. او فراتر از تمام نامهاست، بالاتر از تمام طبایع است، خداوند فاعل است؛ اما ذات الوهی نه. در آنجا آنها متمایزند - در فعل و عدم فعل. انتهای تمام چیزها غیب عمای^۱ ذات ازلی الوهی است که هرگز شناخته نمی شود. [۸۷]

در همین حال او تأکید می ورزد که این زمینه ناشناخته و اصولاً ناشناختنی وجود - ذات الوهی - خود را به طور کامل به عنوان «فاعل»^۲ در مسیح متجلی می سازد. ارتباط

1. hidden darkness

2. worker

میان ذات الوهی و مسیح، ارتباطی عارضی نیست، بلکه ضروری است. این در حالی است که برای یک غیر مسیحی، تجلی ضروری ذات غیر قابل شناخت الوهی، مثلاً این سَف (لفظاً به معنای «بی‌انتهای» - خداوند پیش از آنکه سفیرها را افاضه کند) هرگز مسیح نیست. مسیح برای اکهارت عبارت است از: «کلمه پدر. در این کلمه است که پدر بر خود، و تمام سرشت الاهی و تمام آنچه خداست تأکید می‌ورزد، همان‌گونه که او می‌شناسدش؛ و او خداوند را همان‌گونه می‌شناسد که هست.» [۸۸] اعتقاد اکهارت به اقانیم ثلاثه به طور خاص‌تری کاتولیک است؛ یعنی اعتقاد به اقانیم ثلاثه به عنوان جوهر نه صرفاً پدیدارهایی در سطوح پایین‌تر هستی، بلکه در خود ذات الوهی. از این روست که تقریباً در هر یک از *Tractates*، به همان روش غیر معمول مندمج، بی‌نظم و مدّرسی خود، بر معنای خداوندی که سه شخصیت در آن هستند^۱ تأمل می‌ورزد. در کنار مسئله ذات الوهی، این ایده یکی از اشتغالات ذهنی مکرّر و غامض‌ترین مسئله مورد توجه اوست. به عنوان مثال او در کتاب جلال روح^۲ چنین می‌نگارد:

حال می‌خواهم درباره معرفت اجمالی به خداوند سخن گویم. و مخاطبم شماست ای برادران و خواهران من، دوستان محبوب خداوند که با او آشنایید و چیزی از موضوع می‌دانید. با اصطلاحات تثلیث مقدس آغاز می‌کنم. و در اینجا از شما می‌خواهم که بحثی فنی و پیچیده را دنبال کنید. هنگامی که از پدر یا پسر یا روح القدس سخن می‌گوییم، از سه فرد صحبت می‌کنیم. هنگامی که از ذات الوهی^۳ سخن می‌گوییم، در حال سخن گفتن از سرشت آنها هستیم. سه فرد، به عنوان فرد به علاوه جوهر،^۴ با جوهر خویش در جوهر جریان می‌یابند. جایی که ذات الوهی هستند. این چنین

1. Triune God

2. *Nobility of the Soul*

3. Godhead

4. essence

نیست که ذات الوهی چیزی مغایر با آنچه آنها هستند باشد: آنها ذات الوهی‌اند در وحدت سرشتشان. جریان جوهر در جوهر، هم فرد و هم جوهر، زیرا جوهر، با چیزی غیر از خود احاطه نشده است. به شدت در سکون محکم شده است، در حالی که خودش بر خود احاطه دارد. این جریان، در ذات الوهی، عبارت است از یگانگی سه شخص نامتمایز. در همین سیلان، پدر در پسر و پسر نیز در پدر جریان می‌یابد (آن‌گونه که خداوندگار ما عیسی مسیح بیان نموده است: «آنکس که مرا ببیند پدر مرا دیده است. پدر در من و من در پدر هستم»)، و این هر دو در روح القدس جریان می‌یابند و روح القدس نیز در آنها جریان می‌یابد. (همان‌طور که خداوندگار ما عیسی مسیح فرماید: «من و پدرم در روح هستیم») پدر، پسر خویش را اظهار می‌دارد و پسرش خود را به نزد مخلوقات همچون یک کل اظهار می‌دارد، همه در همین جریان. [۸۹]

سخن مکرراً کهارت از عیسی مسیح به عنوان «همسر محبوب جان»، [۹۰] که ناشی از منابع انجیلی - مسیحی‌ای است که ما قبلاً مورد ملاحظه قرار دادیم نیز باید در این بستر دوباره مورد اندیشه قرار گیرد؛ زیرا اکهارت هر چه باشد، شنکره، و به رغم سوزوکی، یک بودایی مه‌ایانه نیست. [۹۱] او یک راهب دومینیکی کاتولیک قرون وسطایی است، هر چند از نوع خاصی. درک ما از اکهارت در صورتی که بر این نکته تأکید ورزیم که او یک راهب از «نوع خاص» بوده - با این هدف که از تدین دومینیکی خارج سازیم - بیشتر از هنگامی نخواهد بود که صرفاً درباره تدین دومینیکی او بدون حساس بودن نسبت به حقیقت منحصر به فرد بودن روحانیت او سخن گوئیم.

قبل از به دست آوردن یک مفهوم‌سازی کامل از این جنبه عرفانی مسیحی و اینکه چگونه بر تجارب خاص عارفان کلیسا تأثیر می‌گذارد، تحلیل‌هایی بسیار جزئی‌تر نسبت به تعهدات هستی‌شناسانه عارفان مسیحی هنوز برای بررسی و کندوکاو باقی مانده است؛ برای نمونه، از مدعیات تجسّدی گرفته تا هستی‌شناسی‌های تجلی‌گرا؛ ظرایف

خاص و تأکیدی که در فهم هستی‌شناسانه و یژه هر عارف وجود دارد؛ رابطه اعتقاد به تثلیث به دیگر مدعیات متعالی؛ دیدگاه‌های استغراقی در مقابل غیراستغراقی درباره «اتحاد عرفانی»؛ سرشت جان انسان، قابلیت‌ها و محدودیت‌های آن؛ و غیره. با این حال، در بررسی بالا به اندازه کافی برای مشخص کردن راهی که باید به سوی تحلیلهای لازم طی شود توضیح داده شد، چیزی که خواص یک آگاهی عرفانی را در یک چارچوب بزرگ‌تر وجودی مبتنی می‌سازد. این هرمنیوتیک مربوط به شرایط و موقعیت [عارف] برای ارزیابی دقیق عرفان مسیحی و نیز سایر سنت‌های عرفانی، همچنین برای تسهیل شا کله‌بندی یک پدیدارشناسی بین فرهنگی قابل دفاع و اساسی از تجربه عرفانی ضرورت دارد. [۹۲] به علاوه، بر اساس این شواهد و کاری که در تحقیقات قبلی من انجام شده است، می‌خواهم این ادعا را مطرح سازم که ساختار(های) هستی‌شناختی هر یک از سنت‌های اصلی عرفانی متفاوت هستند و این ساختار ما قبل تجربی دریافت شده، مستقیماً در خود موقعیت عرفانی وارد می‌شود. [۹۳] بنابراین، عارفان مسیحی، همان طور که نشان داده‌ایم، تجارب مسیحی، از عیسی، مریم، و اسرار اقامیم ثلاثه و غیره دارند، در حالی که یهودیان قباله‌ای با الیاس ملاقات می‌کنند و برگه یا عرش خداوند را «می‌بینند». در مشرق زمین، بوداییان به غایت خویش می‌رسند، غایتی که توسط هستی‌شناسی آئینه (عدم ثبات) و رنج تعیین می‌شود، و نیز توسط ساتوری یا نیروانه بی‌وصف، بی‌حالت و غیرشخصی، در حالی که هندوها تصدیق می‌کنند که آتمن برهمن است، همان‌طور که از آغاز طلب عرفانی خویش توسط پیش فرضهای متافیزیکی حاکم مکاتب هندویی آموخته‌اند، چه مکاتب دوگانه‌انگار و چه یگانه‌انگار.

نیز، چنین نیست که این حالات عرفانی همه «واقعاً» یکی باشند، آن‌گونه که بسیاری بر این باورند. اتحاد عرفانی مسیحی که رضایت خاطر را در مسیح می‌یابد، همان تجربه بودایی از نیروانه نیست. در حالی که یک مسیحی وارد یک حالت نسبی می‌شود، حتی در

موارد شدید حالت استغراقی که در آن جان فرد به خداوند می‌پیوندد و که یوحنا صلیبی آنرا «تماس جوهره خداوند در جوهره جان» [۹۴] توصیف می‌کند. بودایی «نیروانایی» می‌شود، یعنی به یک حقیقت وجودی جدید صیروت می‌یابد که در آن هیچ جایی برای جان فرد یا یک وجود الاهی متعالی نیست. [از دیدگاه او] «کَرْمَه» و نه فیض و عنایت، بر حرکت موقعیت تاریخی - متعالی حاکم است و ضرورت، نه نیک‌خواهی و خیراندیشی است که نیروی علی را فراهم می‌آورد. به همین ترتیب طلب قَبَالَه‌ای برای دِو قوت (التصاق به خداوند) و کوشش و جهد هندویی برای [رسیدن] به آتمن قابل مقایسه با تجربه بودایی نیستند؛ زیرا هر دو بر [وجود] نفس جوهری تأکید دارند. اینها واقعاً قابل مقایسه با یکدیگر نیستند، و نیز قابل مقایسه با یهودیت نمی‌باشند؛ زیرا عارفان یهودی، در طلب خالص کردن جان خویش برای [رسیدن به] دِو قوت و نه استغراق، با یک خدای شخصی، تحت شرایط تورات عمل می‌کنند، یعنی تحت «قدرت تورات» به عنوان یک نیروی وجودی، در حالی که هندویان در پی تصدیق وجودی وحدت آتمن و برهمن هستند، یعنی نفس [جزئی]^۱ همان نفس [کلی]^۲ است، هر چند این نفس [کلی] نهایی غیرشخصی است. باز هم برای مقایسه، مسیحیان «توسط روح [کلی] به حرکت در می‌آیند» یعنی با «عنایت»، نه با قدرت «اعمال»، و در جستجوی ارتباط با عیسی هستند، وجودی که یهودیان منکر هرگونه حقیقت نهایی برای او هستند. در هر یک از این موارد، و نیز هر سنت عرفانی دیگر، لحظه عرفانی نتیجه یک سَفَر عرفانی است. [تجربه عرفانی] راه حل شرایط و رخدادهای هستی‌شناسانه موروثی است؛ «راهی به بیرون» یا از طریق یک طرح از پیش تنظیم‌شده وجودی.

1. self

2. Self

در این مقطع، آنچه باید برای نتیجه‌گیری در کانون توجه قرار گیرد، در هم‌تنیدگی حالات عرفانی تجربه شده و نظامهای هستی‌شناختی مربوط به آنان است. باید از خامی متافیزیکی که به دنبال [اثبات]، یا بدتر تأکید بر، واقعیت یک نوع طرح فرا- هستی‌شناختی است برحذر بود. طرحی که در آن گفته می‌شود که عارف یا متعلم عرفان از نظر پدیدارشناختی به یک «سرزمین خالص» می‌رسد که در آن، حقیقت متعالی را در حالت اولیه و بکر پیش-اسنادی^۱ آن فراچنگ می‌آورد. [۹۵] با فرض عناصر معرفتی‌ای که در دستیابی به یک پدیدارشناسی گسترده عرفان به میان کشیده می‌شوند، عاقلانه‌تر آن است که تحلیلهای سنتی، ولی دل‌خواهی، تجربه عرفانی را که بر قابل تفکیک بودن عناصر «تجربه» از «تعبیر» تأکید دارند به حال خود رها کنیم و چنین بگوییم که ساختارهای هستی‌شناختی ذاتی در زبان و قوه حکم، از قبل، حدود و کناره‌های تجربه را می‌سازند و لذا «تجربه خالص (محض)» را بدل به خیالی واهی می‌سازند. بنابراین، همان‌طور که زبان و قوه حکم نیز به حیات اجتماعی وابستگی داشته و در واقع غیرقابل انفکاک از آن هستند، این چارچوب ساختاری نیز در یک حوزه مفهومی اجتماعی- تاریخی مفروض در کار تعیین‌بخشیدن به تجربه و تجربه‌گر (عارف) است؛ حوزه‌ای که عارف مسائل و معماهای آن را پذیرفته و قصد حل آنها را دارد. به عنوان مثال، عارفان در سنت بودایی در پی «رهایی» به عنوان حاصلی از قبول طرح متافیزیکی غیرخداپاورانه بودایی [تشکیل‌یافته] از گرمه (حاصل اعمال)، سمساره^۲ (حلقه تولد دوباره)، دوکه^۳ (اندوه)^۴ و مانند این هستند. از همین رو، یک عارف بودایی موقعیت انسان را به طریقه مفروض بودایی تحلیل می‌کند و سپس در پی غلبه بر درد سمساره از

1. pre-predicative

2. *samsāra*

3. *duhkha*

4. sorrow

طریق «راه هشت گانه»^۱ بر می آید. هشت عنصری که در این راه به میان می آیند عبارتند از: سمادیتی^۲ (شناخت درست)؛ سماسنکپه^۳ (اندیشه درست)؛ سماواکا^۴ (گفتار درست)؛ سماکمتته^۵ (کردار درست)؛ سماآجیوه^۶ (زیست درست)؛ سماوایامه^۷ (کوشش درست)؛ سماسستی^۸ (آگاهی درست) و سماسمادی^۹ (یکدلی درست). اما سؤال اینجاست که معنای «درست» در هر یک از این سیاقها چیست؟ آنچه که «درست» را مشخص می کند یک دیدگاه مسلط^{۱۰} بودایی از چستی اشیاست. «درست» به سادگی یا حتی اساساً به معنای اخلاقیات در معنای اخلاقی غربی آن نیست، بلکه چیزی است که منجر به رهایی می شود؛ یعنی «درست» در اینجا همچون یک تعبیر توصیفی و تجویزی هستی شناسانه باید فهمیده شود. چیزی «درست» است که با یک فهم درست، یعنی بودایی، از واقعیت با تمام فریبهها و تله های آن تطابق داشته باشد. آنچه «درست» است چیزی است که باعث خارج شدن از حلقه کرمه، سمساره، دوکه و نیل به نیروانه می شود. آزادی که همان نیروانه است غیرقابل انفکاک از یک چارچوب مرجع بزرگتر متافیزیکی است. [۹۶] آزادی که همان نیروانه است به عنوان رهایی از آنچه «نه این است، نه آن» شناخته می شود، دقیقاً به این دلیل که همین امر است که به عنوان راه حل

1. Eightfold path
2. sammādīttha
3. sammāsankappa
4. sammāvācā
5. sammākammanta
6. sammā-ājiva
7. sammāvāyāma
8. sammāsati
9. sammāsamādhi
10. over-arching

وجودی معماهایی که توسط هستی‌شناسی بودایی ایجاد می‌شود مورد انتظار بوده و پی‌جویی می‌شود. در اینجا می‌توان فراتر نیز رفت: حالت بودایی از فهم جهان تنها امکان تجارب نهایی خاصی را می‌پذیرد، که مهم‌ترینشان تجربه نیروانه است.

در عوض، حتی امکان رابطه دوسویه با وجودی که نزدیک به شخصیت خدای انجیل باشد را به مخیله راه نمی‌دهد. در جهت عکس، حضور غیرقابل توصیف نیروانه کلیدی برای گشودن معماهای بغرنج متافیزیکی در قلب سنت مسیحی نخواهد بود. یعنی «گناه» و غلبه بر آن - چیزی که برای یک مسیحی در جهت بنا نهادن دوباره ارتباطی هماهنگ با خدای شخصی انجیل، به ویژه آنگونه که در عیسی متجلی می‌گردد لازم است. در نتیجه، مقصود مسیحیت، پاسخی شبه‌نیروانه‌ای به مؤمنان خویش نیست؛ بلکه به مسیحیان توصیه می‌شود که «توبه» کنند و «ملکوت خداوند را که قریب است جستجو کنند»، که عارفان این توصیه کلاسیک مسیحی را متحقق نمودن شکلی از مواجهه عاشقانه یا اتحاد عرفانی (که همچون یک نسبت، و نیز این‌همانی تلقی شده است) [۹۷] با عیسی یا خدا (که به صورت موجودی شخصی تعریف می‌شود) می‌فهمند. بنابراین، عارفان مسیحی در واقع نیروانه را تجربه نمی‌کنند، بلکه با عیسی - «همسر محبوب»^۱ مواجه می‌شوند. نباید مرتکب خطا شد، حتی «ذات الوهی» فاقد از صفات مفروض اکهارت نیز معادل مسیحی نیروانه یا شویتا^۲ نیست، سرشت متافیزیکی این دو وجود به کلی متفاوت است. از این رو مسیحیان حتی امکان اینکه واقعیت نهایی یک حالت عاری از خدای «خلاء مطلق» باشد را به مخیله خویش نیز راه نمی‌دهند، و آن را آنگونه نیز تجربه نمی‌کنند، در حالی که بوداییان [واقعیت] نهایی را به عنوان یک موجود شبه‌خدا نمی‌پذیرند و آنگونه نیز تجربه‌اش نمی‌کنند.

1. Beloved Bridegroom

2. *shunytā*

به راحتی می‌توان مثالهای دیگری نیز ارائه کرد، [۹۸] اما به نظر می‌رسد در این زمینه بحث ما آنقدر مستند شده باشد که نیاز به آوردن نمونه‌های بیشتر نباشد. به جای این، با این تعمیم مختصر بحث را به پایان می‌بریم: این نتیجه ضروری شرایط زبانی-الاهیاتی و اجتماعی-تاریخی حاکم بر عروج عرفانی است که تجربه عرفانه عنوان نوع تجربه‌ای که هستند یا به عرصه وجود می‌نهد. و این شرایط ریشه در طرحهای هستی‌شناختی خاصی دارند که صورت طلب [عرفانی] و غایت آن را شکل می‌دهند.

۴. اسوه‌های عرفانی

سومین جنبه تجربه عرفانی که باعث آشکاری فرضیه «سنتی» ما می‌شود، ولی مورد مطالعه و تشریح [۹۹] کافی قرار نگرفته است، نقش «اسوه»^۱ مورد احترام در هر حلقه عرفانی است. مقصود من از model در اینجا یک ساختار نظری آن گونه که در علوم طبیعی مورد نظر است نمی‌باشد؛ بلکه مقصود طبیعت «اشخاصی» است که به طرق مختلف به صورت هنجار برای سنت خود در می‌آیند. چنین اشخاصی آرمانی^۲ می‌شوند؛ شخصیت آنان مطلق^۳ می‌شود و شرح زندگی آنان نقش آموزشی می‌یابد. فرد هنجاری واسطه یک تعلیم عمومی و فراگیر است؛ وسیله‌ای برای انکشاف حقایق کلی‌تر. هر جامعه دینی، و هر جنبش عرفانی در هر جامعه، دارای یک یا چند «اسوه» به عنوان متدین آرمانی است. این چهره‌های ایده‌آل می‌توانند بشری یا الهی، زن یا مرد باشند، نمونه‌هایی از هر نوع از این انواع را در منابع می‌توان یافت. نظامهای الهیاتی مختلف، با انسان‌شناسی‌های دینی متفاوتشان آشکار می‌سازند که اسوه، عملکردهای بسیار دارد:

1. model

2. Ideal

3. Categorical

(۱) او عرضه‌کننده نمونه‌ای از جهت‌گیری و اعمال صحیحی است که باید توسط مؤمنان مورد پیروی قرار گرفته و به آن نزدیک شد.

(۲) اسوه، نمود عینی «سنت» است. اظهارات جولیان نرویکی پس از «تمثلات»^۱ می‌توانند در اینجا نمونه‌ای عالی باشند: «زیرا من به تمام چیزهای این نمایش مبارک خداوندگارمان به عنوان چیزی موافق با آموزه‌های کلیسای مقدس می‌نگریستم... و هرگز در آنجا چیزی درک نکردم که مرا آزرده یا از آموزه درست کلیسای مقدس خارج کند.» [۱۰۰]

(۳) او اثبات‌کننده واقعیت زنده حقایق اعتقادی است، به وسیله نشان دادن اینکه آموزه‌ها می‌توانند زنده باشند و مهم‌تر اینکه او به جریان اساسی‌ترین اساس (Urgrund) سنت بیان شده و آموخته شده اشاره می‌کند.

(۴) اسوه «اثبات» حضور مستمر حقیقت سنت است، حال تصور موجود نسبت به این حقیقت هر چه باشد.

(۵) اسوه، با نهادن ضوابطی برای کمال که اعمال مؤمنان باید در مقایسه با آن سنجیده شود، جایگاه یک عیار برای سنجش جهت‌گیری‌ها و اعمال موجود را می‌یابد.

(۶) اسوه ممکن است - البته نه همیشه - با خود حامل وحی جدید باشد، مثل محمد ﷺ؛ یا ممکن است حامل آموزه‌ای جدید باشد، مثل بودا.

(۷) اسوه ممکن است آشکارکننده تفسیری جدید از آموزه‌ای قدیمی باشد، مثل مدعیات عیسی در مورد اینکه به تورات «عمل» می‌کند یا تحقق تورات است مخصوصاً غیب‌گویی‌های مربوط به مسیح موعود.^۲ همچنین ادعای اسحاق لوریا (قرن شانزده) که او آشکارکننده جنبه‌های عمیق‌تر، پنهان و عرفانی تورات و سنت یهودیست.

1. Showings

2. Messianic prophecies.

(۸) اسوه غالباً هم دارای حیثیت فانی و هم دارای حیثیتی فراتر از زمان^۱ است که بدو نسبت داده می‌شوند. به این معنی که آنها صرفاً یک شخصیت تاریخی نیستند، بلکه یک شخصیت تاریخی و همزمان شخصیتی فراتر از تاریخ هستند. برای نمونه، موسی، الیاس، مریم، محمد و کریشنا - با تصدیق، اما صرف نظر از مدّعیات خاص بسیار متفاوتی که برای هر یک از این چهره‌ها وجود دارد - همه، هم به عنوان موجوداتی مادی با صورت و ماده‌ی شبه انسانی ظاهر می‌شوند و در عین حال در مورد هر یک، به طرق گوناگون و با پشتیبانی الاهیتهای نظام‌مند متفاوت، اعتقاد بر این است که معاصر با هر نسل بعدی باقی می‌مانند. از این رو، اسوه‌ها فقط اسوه‌هایی در گذشته نیستند؛ بلکه اسوه‌هایی در حال حاضر نیز هستند. در واقع اعتقاد بر این است که آنها همزمان با پیروان یا مریدان معاصر در هر نسل وجود دارند. بنابراین، عیسی هر عصر نه تنها دائماً حکایت‌های معجزات انجام شده توسط الیاس در گذشته را می‌گوید، بلکه در طعام عید فصح، و نیز در میان حلقه‌ی عبادت،^۲ انتظار آمدن الیاس را می‌کشد. [۱۰۱] نمونه دیگر معنای حضور مسیح در انجام مراسم عبادی عشای ربانی و نیز در میان اعمال و انتظارات حیات مسیحی است. [۱۰۲]

(۹) اسوه غالباً «بنیانگذار» یک جامعه دینی است. معمولاً همراه با شرایطی برای رؤسای مذهبی، که عیسی، و نیز محمد، بودا و سایرین منطبق با [شرایط] این الگو هستند. از این رو، تصویر یک «پادشاه - فیلسوف» بنیانگذار غالباً بخشی از ساختار اسطوره‌ای است که ماهیت اسوه را احاطه نموده، موجه کرده و توضیح می‌دهد. (مثلاً نگاه کنید به زندگی موسی از جوزفوس که در آن موسی به عنوان یک پیامبر، روحانی و پادشاه معرفی می‌شود. [۱۰۳] و نیز در ژهر که به ما می‌گوید: «هیچ انسانی غیر از موسی

1. trans-temporal.

2. liturgical cycle.

نتوانست به کمال جمع دو کار پادشاهی و پیامبری دست یابد. (154a) نیز به یاد آورید تصاویر متنوع عیسی همچون پیامبر، مسیح [موعود] و پادشاه، یا تصاویر محمد به عنوان پیامبر و پادشاه رزمجو که انسان را با کتاب و یا شمشیر به سوی خدا می‌برد. به همین نحو، سنت کنفسیوسی، با احترامی که به مقام امپراطور می‌گزارد، صور متنوعی از این موضوع را عرضه می‌کند. همچنین، سنت بودایی نه تنها بر کمالات بودا به عنوان یک چهره مذهبی تأکید می‌ورزد، بلکه دائماً گذشته شاهانه وی را متذکر می‌شود و حتی بیشتر بر دستاورد «شاهانه» وی در آینده. کیفیات مقام شاهی که به سلسله روحانی کا کاواتی نسبت داده می‌شود به بودا منتقل می‌شود که این مقام پر مجداً به دست آورده و سپس آنرا در فعل بدل شدن به یک بودا تعالی داده و معنوی می‌کند. [۱۰۴]

(۱۰) اسوه تصویری معتبر از «حقیقت» عرضه می‌کند. این کار یا به نحوه‌ای افراطی، با فاصله‌گیری افراطی از سنت‌های معمول موجود، انجام می‌پذیرد و یا به گونه‌ای «تکاملی». به عنوان مثال، پیام محمد برای قبایل بدوی بت پرست حجاز افراطی بود، اما صرفاً یک مرحله «تکاملی» دیگر از ادیان رسالتی، یعنی یهودیت، دین زردشت و مسیحیت بود؛ زیرا محمد «مصدق پیامبران» است. همچنین آموزه‌های بودا هم مبتنی بر آموزه‌های متافیزیکی محیط هندویی وی و هم در رد آنهاست؛ در حالی که قانونگذاری موسی در تورات یک دگرگونی افراطی از صور بت پرستی ما قبل بنی اسرائیلی است که در اشکال مصری، کنعانی و بین‌النهرینی موجود بودند.

(۱۱) اسوه از طریق زندگی و وجود خویش نشان می‌دهد که «انسان» بودن یعنی چه. او انسان کامل است، هر چند صرفاً، یا حتی واقعاً، یک وجود انسانی نیست. این مطلب نه تنها در مورد موسی و محمد [۱۰۵] که - به رغم افزوده‌های اسطوره‌ای و گنوسی بعدی - کاملاً چهره‌هایی انسانی دارند درست است، بلکه در مورد عیسی - که تماماً خدا و تماماً انسان است - کریشنا در گیتا و مذهب هندوی متأخر که به شخص وی

احترام قائل بود، و بودا که - صرف نظر از وضعیت تناسخی و جهانی او در نظریه پردازی‌های متافیزیکی بودیسم متأخر - انسان کامل^۱ برای تمام بوداییان لاحق است نیز صادق می‌باشد.

(۱۲) اسوه پلی میان [عالم] بالا و پایین است. نه تنها وجود متعال، بلکه مهم‌تر از این، ارتباط وجودی و همزمان «بالا» و «پایین» نیز از طریق وجود اوست که تضمین می‌شود. اسوه به گونه‌ای زنده، فلذا قابل اجرا در زندگی، نظریه و عمل، آرمان و واقعیت را با هم جمع می‌کند. او شکاف میان «باید» هنجاری و «هست» عملی را پر می‌کند. جامعه [دینی] به خاطر تضمینهایی که توسط اسوه برای طرحهای هستی‌شناسانه فراهم می‌آید، بر این طراحی‌های خویش اعتماد و اطمینان خاطر دارد.

(۱۳) اسوه، یک نمونه آرمانی اخلاقی است.

در عین حال که تمام این جنبه‌های شخصیت اسوه در اندامهای مذهبی همچون یک کل در کارند، در سنتهای عرفانی نیز، با مبتنی‌ساختن فعّالانه حیات عرفانی در حقیقت وسیع‌تر جوامع دینی، عناصری فعّال می‌باشند. برای اشاره خاص‌تر به این معنا که این اسوه‌ها چگونه عمل می‌کنند، بیاید به عنوان یک مثال، که در جای دیگر با جزئیات بیشتری بدان پرداخته‌ام، [۱۰۶] یک سنت مهم عرفانی و عملکرد اسوه در آن را در نظر بگیریم. سنتی که در راستای این هدف از آن بهره خواهیم برد مسیحیت است، که در این سنت عارفان مسیحی خود را به پیروی از مسیح الگو می‌سازند؛ عنوان کتابی که شاید عمومی‌ترین کتاب در تمام مکتوبات عرفانی مسیحی باشد، یعنی اقتدا به مسیح، نگاشته توماس آکمپیس پیشاپیش این خواسته و سفارش فراگیر را تصدیق می‌کند. [۱۰۷]

در سنت مسیحی پیروی از مسیح، سرمشق غالب است و این به دو معنای اصلی است.

اولین معنا مبتنی بر تصویر عیسی به عنوان «معشوق» یک «عاشق»، پس از صور خیال

1. *par excellence*

غزل و سپس بازنگری شده در قطعات مختلف عهد جدید، است که بحث آن قبلاً گذشت. و دومین الگویی که توسط اسوه مسیحی بنا نهاده شده، الگویی است که از مصائب مسیح که عرفای مسیحی را به اشکال فوق‌العاده‌ای از ریاضت و زهد سوق داده است. نمونه‌های تکرار این اسوه‌های مسیحی در متون عرفانی مسیحی به وفور موجودند. برای شروع، تجربه جولیان نرویکی را که در نقطه اوج قرار دارد مورد ملاحظه قرار دهید. او در خود - زندگی‌نامه معنوی خویش علاقه شدیدی به دیدن عیسی را ضبط کرده است:

آرزوی سه موهبت همچون عطایابی الهی داشتم. نخست آنکه مصائب مسیح را به یاد داشته باشم. دوم بیماری تنم بود، و سوم اینکه هدیه الهی سه زخم را داشته باشم. [۱۰۸]

با این آمال آتشین که او را تالیه مرگ می‌برد، او در اثر یک واقعه عرفانی معجزه‌آسا نجات می‌یابد:

و در اینجا ناگهان دیدم که خون سرخ از زیر تاج خار، تازه و گرم، به شدت جریان دارد؛ درست همانند هنگامی که تاج خار بر سر مبارک او فشار داده می‌شد. در همان حال به راستی و با عظمت پی بردم، او که خدا بود و هم انسان، همو که از برای من مبتلا به آن رنجها شد، خودش بود که بی‌واسطه بر من آشکار شده بود.

و ناگهان در همان شهود تثلیث، قلب مرا با سروری زایدالوصف پر کردند. زیرا تثلیث همان خدا و خدا همان تثلیث است. تثلیث خالق ماست، تثلیث حافظ ماست، تثلیث محب همیشگی ماست، تثلیث سرور بی‌پایان ما و سعادت ماست، [همه اینها] به واسطه خداوندگاران عیسی مسیح، و در خداوندگاران عیسی مسیح. و این [موضوع] در نخستین، و در تمام انظار بر من آشکار شد؛ زیرا جایی که عیسی ظاهر شود، تثلیث مقدس درک

می‌گردد، همان‌گونه که در نظر من چنین شد. و من گفتم: سبحان الله. این را برای تکریم و تعظیم گفتم، با صدایی بلند، و به شدت حیران و شگفت‌زده بودم از اینکه او با آن همه احترام و جلالت و آن هیبت هائل، چگونه با مخلوقی گنهکار که در بدن پست خود می‌زید چنین نزدیک و صمیمی می‌شود. [۱۰۹]

به واسطه این انکشاف مسیح و تثلیث است که وی به شناخت این امر رهنمون می‌شود که «این اراده خداوند است که من خود را این قدر در عشق بدو وابسته می‌بینم گویا آنچه را که تمام طریق برایم کرده است او برایم انجام داده؛ و از اینرو هر نفسی ناظر به محبت خویش اندیشه می‌کند.» [۱۱۰]

عناصر ساختاری انکشاف جولیان مطابق با نظریه توصیفی ما هستند. او به وضوح متحمل رنج و زحمت شد تا مسیح را ببیند و خصوصاً برای آنکه مصائب و دردهای او را تحمل کند. با آرزویی که برای تجربه مصائب عیسی داشت که به گونه‌ای کاملاً شهودی برآورده شد، او از این معرفت که سهم‌شدن در این مصائب منجر به عشقی از عمیق‌ترین و شدیدترین نوع آن می‌شود خشنود است. او در اینجا موردی نوع نمودن و نه غیر معمول است. با توجه به «شهودات»^۱ ش که ناشی از بقایای میراث فرهنگی وی هستند، مثلاً آثار سوزو؛ اصالت مصائب؛^۲ مراقباتی بر حیات مسیح^۳ که به طور جعلی به بنا و نثوره نسبت داده می‌شود، در عین حال که او در شوق سهم‌شدن در دردهای مسیح رئوس و امهات مسائل طریق معنوی فرانسیس و جنبه‌هایی از [آموزه‌های] بنا و نثوره را تکرار می‌کند. [۱۱۱]

همین اسوه به طریقی دیگر در بزرگ عارف اسپانیایی، یوحنا صلیبی، مؤثر بوده

1. *Priority of the Passion*

2. *Meditationes vitae Christi*

است. او در توصیفش از صعود به کوه کرم^۱ و سپس در سرود روحانی^۲ چنین می‌نگارد:

و اکنون که گفتیم عیسی همان طریق است، و طریق آن است که نفس طبیعی از تمام آنچه به حس و روح مربوط می‌شود بمیرد، در ادامه توضیح می‌دهم که چگونه می‌توان این کار را با پیروی از عیسی انجام داد؛ زیرا او نور ما و الگوی ماست. [۱۱۲]

عیسی، خداوندگار ما، برای آموزش ما در این طریق، فرموده است: «هر یک از شما که تمام دارایی‌های خویش را ترک نگوید نمی‌تواند پیرو و درس‌آموز من باشد.» این مطلب ساده‌ای است؛ زیرا آموزه عیسی که به این جهان پانهاده است که آموزشش دهد، کوچک شمردن همه چیز است، که بدین وسیله شاید توان آن را بیابیم که هبة روح خدا^۳ را دریافت نماییم. زیرا آنکس که خویش را از امور و اشیای دنیوی منعل نسازد، شرایط لازم برای دریافت روح خدا در یک دگرگونی ناب را ندارد. [۱۱۳]

خداوند، در حضور خویش، تنها یک آرزو و تنها یک رنج را روا می‌دارد، یعنی مشاهده کامل قانون او، و حمل صلیب عیسی. جانی که غایتی غیر از مشاهده کامل قانون خداوند و حمل صلیب عیسی نداشته باشد، خزانه‌ای^۴ حقیقی خواهد بود که حاوی غذای روحانی^۵ حقیقی است که همان خداوند است. [۱۱۴]

وای! که باید کاملاً دانست چگونه دل نمی‌تواند به بیشه و علم خزائن الهی دست یابد، خزائنی که انواع گوناگون دارند، چه برسد به داخل شدن در بیشه انواع رنجه‌ها و فراهم آوردن مایه تسلی و خواسته‌اش در آنجا! و چگونه نفسی که حقیقتاً خواستار علم الوهی است ابتدا رنج بردن را طلب

1. Ascent of Mount Carmel

2. Spiritual Canticle

3. Spirit of God.

4. ark

5. manna

می‌کند، آری، که در آنجا به بیشه‌زار صلیب وارد شود. [۱۱۵]

یوحنا مصلوب‌شدن عیسی را همچون هنجاری قابل پیروی برای نوع بشر می‌انگارد؛ او به صلیب کشیدن را چنین می‌فهمد که آموزش انهدام - به صلیب کشیدن - طبیعت جسمانی نوع بشر برای آزاد ساختن کیفیات به شدت روحانی مجبوس آن است. مسیح طریق روگردانی از دنیا را می‌آموزد و به همین نحو استاد و عارف مسیحی باید دنیا را به کناری گذارد، علی‌الخصوص وابستگی‌های حسی تملکات فانی و ناپایدار را. پیروی از مصائب مسیح به معنای به صلیب کشیدن پیوند انسان به خلقی بودن و از این رو انسان مصلوب، رضایت خویش را در عشق مسیح می‌یابد، در تشبّه به مسیح. با این وجود، این حمل صلیب مسیح، این به صلیب کشیدن طبیعت بشری تنها از آن جهت اهمیت دارد که راه را برای رسیدن به لحظه نهایی تر مورد علاقه عرفان مسیحی باز می‌کند؛ یعنی مواجهه با عیسی همچون عاشق. یوحنا این مواجهه را در کتاب سرود روحانی خویش توصیف کرده است، نام کامل و غیر عادی و در عین حال آموزنده این کتاب چنین است: سرودی روحانی از جان و همسر محبوب مسیح،^۱ که نسخه خطی کتاب دارای چنین عنوانی است: «توصیف قطعاتی از اشعاری در رابطه با تجربه عاشقانه میان روح و عیسی مسیح، همسر او...» [۱۱۶] در این اثر، یوحنا صلیبی اتحاد وجدی^۲ را چنین شرح می‌دهد:

چه شبی که به تو رهنمون شد،

چه شبی که دوست داشتی تر از سپیده فجر

چه شبی که ما را جمع آورد

عاشق به دیده عاشق -

عاشق و معشوق در وصلت شادمانی ... [۱۱۷]

1. *A Spiritual Canticle of the Soul and the Bridegroom of Christ*

2. ecstatic union.

پرده‌های مشابه و توصیفاتی مبتنی بر این نوع‌شناسی مسیحی در مکتوبات عرفانی مسیحی به وفور وجود دارند. می‌توان نمونه‌های بسیاری در مکتوبات ریچارد رول،^۱ [۱۱۸] که به ویژه به خاطر مراقبت‌هایش بر دردهای مسیح شهرت دارد؛ [۱۱۹] در مارگارت کمپ؛^۲ در ریچارد اهل سنت ویکتور؛^۳ در ترزای آویلائی؛ در دیونیسوس جعلی، یکی از سرچشمه‌های سنت عرفانی مسیحی در تأکید بر عشق؛ در فرانسس اسیسی که شاید بیشتر از تمام عارفان کاتولیک قرون وسطایی بر دیالکتیک آرزوی شدید سهم‌شدن در مصائب مسیح و عشق مسیح تأکید داشته است؛ مایستر اکهارت و شاگردانش، جان تاولر و هنری سوزو، که بنا بر آنچه منقول است، دومی یکی از افراطی‌ترین هواخواهان ریاضت‌کشی بوده است. در عارفانی که در زمانها و مکانهایی بسیار متفاوت بوده‌اند همچون رویسبروک، بومه^۴ و فاکس^۵ نیز می‌توان نمونه این توصیفات را یافت. به تعبیر دیگر، در واقع این یک جریان مفهومی - ساختاری غالب و شکل‌دهنده در تقریباً کل طیف معنویت مسیحی است. و در راستای اهداف خودمان باید، علاوه بر جذابیت‌های ذاتیش، به عنوان یک عامل بسیار قوی سنتی مورد نظر قرار گیرد. به این معنا که تجربه عرفانی مسیحی را مطابق با یک الگوی بسیار خاص شکل می‌دهد: الگوی عیسی در عهد جدید و نامه‌های پولس. با وجود تنوعی که در عرضه آن وجود دارد، این اسوه تاریخی «ناظر به گذشته» نقشی قدرتمند در ترتیب‌دادن و تنظیم رفتار ایده‌آلی که مبتدی مسیحی باید در پی آن باشد و در محدود ساختن صوری که عرفان مسیحی می‌تواند به خود بگیرد.

1. Richard Rolle.

2. Margaret Kempe.

3. Richard of St Victor.

4. Boehme.

5. Fox.

یک تنش الهیاتی در یهودیت، اسلام و دیگر ادیان در اقصا نقاط عالم، در اینجا خودنمایی می‌کند؛ تنشی که در قلب بسیاری از سنت‌های دینی وجود دارد، و باعث مدعیاتی در باب نهایی بودن یا حداقل تقدّم رویدادهای تاریخی خاصی مانند واقعه کوه سینا برای یهودیان، واقعه کَلُورِی^۱ برای مسیحیان و حیات و افعال محمد [ﷺ] برای مسلمانان می‌شود. این تنش از آن رو بروز می‌کند که هر ابزاری که برای منقلب ساختن این وقایع شکل دهنده تاریخی به رخ داده‌هایی که دارای اهمیت کنونی هستند به کار برده شود، چون ادّعا مربوط به یک انکشاف تاریخی است که یک بار برای همیشه رخ داده است، برخی اصطکاکات همواره میان حال و گذشته باقی می‌ماند. عارفان با «معنوی‌سازی»^۲ تاریخ، سعی در غلبه بر این مشکل دارند و موفقیت قابل توجهی نیز به دست می‌آورند، هر چند موفقیتشان کامل نیست؛ زیرا اگر تاریخ به طور کامل معنوی‌سازی شود، آنگاه مدعیات مربوط به تقدّم و برتری یک انکشاف و وحی مفروض دیگر قابل دفاع نیستند؛ حتّی تاریخیت خودِ رخداد وحی مفروض دیگر قابل دفاع نیست؛ از این رو، عارفان متعلق به تمام ادیان خداوَرِ غرب، صرف نظر از هر تأکید صریح یا تلویحی که در نتیجه هر منیوتیک معنوی شده خود داشته باشند، تأکید دارند که وقایع وحی شده در تورات، عهد جدید و قرآن در مکان و زمان رخ داده‌اند، یعنی همچون فعل و انفعالات تاریخی واقعی هستند. اگرچه عرفای مسیحی زبان و گفتار پولس مقدّس را با دگرگون ساختن این وقایع به تجاربی وجودی می‌پذیرند که «دوباره در مسیح متولد شد»، [۱۲۰] «با مسیح رنج کشید»، [۱۲۱] «با مسیح مُرد»، [۱۲۲] «با مسیح سوخت»، این [۱۲۳] «دوباره با مسیح متولد می‌شود»، [۱۲۴] و «با مسیح برانگیخته می‌شود»، [۱۲۵] این درونی‌سازی، این هم عصر‌سازی، این تقنین

۱. Calvary محلی که عیسی علیه السلام مسیح به زعم مسیحیان در آنجا به صلیب کشیده شد.

2. spiritualizing

دوباره تقلیدی در عرفان صرفاً از آن جهت ممکن می‌شود که اعتقاد غالب بر آن است که یک عیسی تاریخی وجود داشته است که از مریم باکره توسط خداوند زاده شد، و این عیسی شکنجه‌های جمعه پاک^۱ را که توسط نویسندگان [اناجیل] همخوان^۲ توصیف شده است متحمل شد، و عیسی صرفاً مرد تا دوباره در یکشنبه عید پاک^۳ در بدن خود زنده گردد، و این عیسی پس از آن به آسمان عروج داده شد تا با سایر اشخاص اقامیم ثلاثه مقدس بر جهان حکم راند. امکان دگرگونی این وقایع به غلیظ‌ترین نمادهای عرفانی ابتدائاً و ضرورتاً مبتنی بر واقعیت تاریخی و فرا تاریخی مورد اعتقاد آنهاست. هر چند شخصیت تاریخی آنها معنای عرفانی‌شان را تهی نمی‌کند، اما لازمه آن است. دقیقاً همین اصل جز می - تفسیری باور عرفانی است که عرفان مسیحیت را همانند یهودیت و اسلام واجد حالتی دیالکتیک می‌کند، یعنی در تناوب میان گذشته و حال (و نیز آینده)، میان ایستایی و پویایی، میان سنت و افراطی‌گری. چنگ زدن صرف به حال، پویایی، یا افراطی‌گری به معنای درک نادرست واقعیتی است که مورد ملاحظه قرار دارد، درست همان‌طور که درک صرف گذشته، ایستایی یا وجهه سنتی نیز یک درک نادرست خواهد بود.

در این مقطع، می‌توان فهرستی کامل از ایده اسوه در مکتوبات عرفانی را تا شمول بر انواع اسوه‌های دینی - عرفانی در طیف تاریخی از بودا و محمد [ﷺ] تا کریشنا و کنفسیوس ادامه می‌داد. البته تکمیل نمودن بحث تا این حد در اینجا ممکن نیست.

۱. Good Friday اولین جمعه پس از عید پاک، که به عنوان بزرگداشت مصلوب شدن مسیح روزی مقدس شمرده می‌شود.

۲. Synoptic Authors مقصود، اناجیل مرقس، لوقا و متی است که محتوای آنها با یکدیگر هماهنگ و همخوان است.

۳. Easter Sunday عید سالانه مسیحیان در یادبود رستاخیز عیسی مسیح که نخستین روز یکشنبه پس از ماه کامل بعد از اعتدال بهاری تلقی می‌شود.

هرچند امیدوارم در تأیید نظریهٔ اساسی خودمان شواهد کافی آورده شده باشد. شکی در اهمیت اسوه‌ها در عرفان، و نیز در تمام دسته‌های دینی نیست. و این عنصر مایل به اعمال اثری اساساً سنتی است، به همان معنایی که این واژه را به کار می‌بریم. مناسب است برخی از ملاحظات قبلی را در اینجا تکرار کرده یا گسترش دهیم. حتی هنگامی که تأکید عرفانی در مورد این اسوه‌ها وجودی است (که همان‌طور که دیدیم همواره چنین نیست) این عامل یک نیروی بی‌ثبات‌کننده نیست. دلیلش بسیار واضح است: اسوه که به این‌گونه یا آن‌گونه «تجربه می‌شود» کاملاً مشخص است، مثل عیسی، موسی، الیاس، بودا، کریشنا یا محمد و دیگران. علاوه بر این، یک تناظر یک به یک میان آموزهٔ موروثی و مشترک و میان «اسوه» تجربه شده وجود دارد؛ یعنی مسیحیان عیسی را «تجربه می‌کنند»، بوداییان بودا را، هندویان کریشنا و همقطاران‌شان در معابد هندویی را و مسلمانان محمد را. عیسی مورد «ملاقات» هندویان قرار نمی‌گیرد [۱۲۶] یا کریشنا توسط مسیحیان ملاقات نمی‌شود. در واقع مسیحیان به واسطهٔ برخی «عشقهای» کریشنا سخت غضبناک می‌شوند همان‌طور که هندویان و بوداییان دیندار غالباً افعال خاصی از عیسی را ناپسند می‌شمرند.

خلاصه اینکه، ساخت‌شکنی و مفهوم‌سازی دوبارهٔ ما چنین می‌گوید که اسوه‌ها نقشی مهم در فراهم آوردن نقشهٔ ما از واقعیت و از آنچه واقعی است دارند و بنابراین به شدت در خلق تجربه، تکرار می‌کنم در خلق تجربه، مشارکت دارند. این واقعیتی است که باید بارها و بارها بر آن تعمق کرد.

۵. نتیجه‌گیری

ملاحظهٔ متون، هستی‌شناسی‌ها، و اسوه‌ها که در این مقاله آغاز شد تنها در حکم فتح باب فرآیند مطالعهٔ شدید و پی‌گیرِ متنی و تاریخی لازم برای یک فهم کامل و دقیق از تجربهٔ

عرفانی در هر دو وجهه سنتی و افراطی آن است. امیدوارم در پژوهش بعدی این تحلیلها را به جنبه‌های دیگری از طلب عرفانی همچون نقش گورها، عملکرد «مریدی» و سرشت جوامع و انجمنهای عرفانی سرایت دهم. هر چند در خلال همین مقال شواهد و تحلیل‌های کافی، حداقل برای ایجاد سوءظن و بدگمانی نسبت به آن رویکردهایی به تجربه عرفانی که با این تجارب به طرقي «فارغ از زمینه» معامله می‌کنند و خوش دارند صرفاً تمرکز خویش را بر جنبه افراطی این پدیده متوجه سازند مطرح شد. [کار ما] حداقل آغاز استدلال بر این نظریه بود که عرفان واجد ویژگی‌های سنتی شدید، اگر نگوییم غالب، است.

پی‌نوشتها

[۱] اگر چه من برای سهولت از واژه «عرفان» استفاده می‌کنم، خوانندگان باید توجه داشته باشند که من معتقد نیستم که تمام تجارب عرفانی یکسان هستند. بلکه خوانندگان باید با واژه «عرفان» همچون کوه‌نوشتی برای اشاره به فهرستی از سنتهای مستقل عرفانی مثل بودایی، هندویی، تصوف، مسیحی، یهودی و غیره تلقی کنند. درباره این موضوع به تفصیل در مقاله دیگرم با نام «زبان، معرفت‌شناسی و عرفان» سخن رانده‌ام.

[۲] این، به عنوان یک نمونه، دیدگاه عمومی ویلیام جیمز است، آنگونه که در انواع تجربه دینی آمده است. بدون شک همین موضوع از سوی آندره‌هیل، استیس، جونز، شوان، هاکسلی و تا اندازه‌ای زنر و اسمارت مطرح می‌شود. در اثر تأثیرگذار ماکس وبر، مخصوصاً در بحثهای نظری وی از «کاریزما» می‌توان این موضع را مشاهده کرد.

[3] On al - Hallāj see louis Massignon's classic, *La Passion d'al - Hosayn ibn Mansour Al Hallāj*, 2 vols. (paris, 1922).

[4] on ortlieb see Rufus Jones, *The Flowering of Mysticism*

(New York, 1939), pp. 59-60. The fate of priscillian of Avila is discussed in H. Chadwick's study, *Priscillian of Avila* (Oxford, 1976). Eckhart's biography is described in Ernst von Bracken, *meister Eckhart: Legende und Wirklichkeit* (Meisenheim am Glan, 1972). as well as in the standard histories of medieval mysticism, e.g. by Rufus Jones, E. Underhill, and L. Bouyer. Teresa of Avila's difficulties are reviewed in the source given in note 79 below. On Kabbalists and Hasidim see G. Scholem, *Major Trends in jewish Mysticism* (New York, 1954); G. Scholem, *Kabbalah* (New York, 1974): and Mordecai Wilensky, *Hasidim ve - Mitnagdim*, 2 vols, (Jerusalem, 1970).

[۵] در این باره به خصوص مقاله من «زبان، معرفت‌شناسی و عرفان» را ببینید.

[۶] و حتی عارفان حق به خصوصی برای دستیابی به تجربه سایر مردم ندارند. آنها در نهایت صرفاً گزارشها را در دست دارند، یعنی متونی که توسط آنها قضاوت می‌کنند که دیگران چه تجربه‌ای داشته‌اند.

[7] See Carl Keller's essay on 'Mystical Literature' in S. Katz (ed.). op. cit.

[8] On the *Shiur Koma* see G. Scholem, *jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (New York, 1965).

[9] *Shiur Koma*, chs, 1 and 7. Translated in D. meltzer (ed.), *The secret Garden* (New York, 1976).

[10] For details Of the medieval kabbalistic system see C. Scholem, *Major Trends*, chs4-7. On the rabbinic use of the term

zivvug see M. Jastrow, *Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi and The Midrashic Literature* (reprinted in Israel, 1972).

[11] For more details of this idea see: moshe idel, *On the History of the Interdiction against the study of Kabba before the Age of Forty* (in Hebrew), in the Association of Jewish Studies Year Book, vol. 5 (new York, 1980), pp. 1-20 of Hebrew section.

[12] *Zohar, Beshalah* 50a-51a; translated in vol. 3, p. 155, of the Soncino English translation of *The Zohar*, (eds.) M. Simon and p. Levertoff (London, 1933).

[۱۳] البته این مرتبط با یک نظریه کلی از تورات است. در این باره بنگرید به:

G. Scholem, 'The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism' in *On the Kabbalah and its Symbolism* (new York, 1965), pp. 32-86.

[۱۴] نخستین شروح مسیحی بر غزل شرح هیولیتوس رومی است که در ترجمه اسلاوی آن دوباره کشف شد و توسط bontwetsh در سال ۱۸۹۷ در چناب برلین از کتاب پدران کلیسا منتشر شد.

[15] Teresa of Avila, *The Life of Teresa of Avila*, tr. D. Lewis, p. 402 (several reprints and editions).

[16] Teresa of Avila, *Interior Castle*, 6th mansion, ch. 4 (available in several editions).

[17] Jan van Ruysbroeck, *Adornment of the Spiritual Marriage*, tr. E. Underhill (London. 1951), pp. 4-5.

[18] Julian of norwich, *Showings* (longer version), p. 143 (many editions).

[۱۹] گزارش کاترین سینایی از تجربه خودش را می‌توان در کتاب گفتگوی بانوی باکره فرشته‌سان Dialogue of the seraphic virgin, Tr. A.thorold (London, 1896) که هنگامی که در حالت جذب به سر می‌برد املاء شده، یافت. مطالعات دست‌دوم دیگری هم درباره او انجام پذیرفته:

I. Glordani, *St Catherine of siena* (Boston, 1975), and R. de Vineis, *the life of St Catherine of siena* (London, 1960).

[20] Cited in Herbert Thurston, *The physical Phenomena of mysticism* (chicago, 1952), p.131.

[۲۱] در مورد نقل قولی که از کاترین سینایی شده است به ص ۱۳۱ منبع قبل مراجعه کنید. بحث کامل ژرستون از این پدیده‌های قابل توجه برای به دست آوردن جزئیات بیشتر درباره سلسنتین فنویل، ماری ژولی جانی و دیگران مفید است.

[۲۲] و.ت. استیس، عرفان و فلسفه، ص ۱۱۴-۱۱۵. او تأکید می‌ورزد که عارفان «تحت فشارها و تخطئه‌های متکلمان و شریعتمداران» در فشار بودند. شکی نیست که در برخی موارد این ادعا صحیح است، اما تعمیم این ادعا، بسیار گسترده و ناموجه است.»

[23] E. Cousins (ed.), Bonaventure, *The Soul's Journey into God* (NewYork, 1978), pp. 54ff.

[24] Ibid., p. 45.

[25] Cited in H. Thurston, op.. cit., p. 44.

[26] H. Suso, *Little Book of Eternal Wisdom*, pt. I. ch. 2, p. 30 (NewYork, 1953).

[27] Ibid., p. 32.

[28] Lukardis Of Oberweimar's *Life* by an anonymous author was published in *Analecta Bollandiana*, vol xviii (1899), p. 314.

[29] Bonaventure, *Meditationes Vitae Christi*, ch. 13, p. 361c.

[30] Cited by S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford, 1971), p. 163.

[۳۱] درباره این موضوع کلی بنگرید به:

H.A. Wolfson's essay, *The Veracity of Scripture from Philo to Spinoza*, in his *Collected essays, Religious Philosophy* (Cambridge, Mass. 1960).

[۳۲] تنها قباله‌ای‌هایی که این مطلب را انکار می‌کردند، پیروان جنبشهای مسیحایی جعلی فرانکیسم و سباتیانیزم بودند که یک تفسیر مسیحی مانند از «بجا آوردن قانون» را پذیرفته بودند. درباره این جنبشها بنگرید به:

G. Scholem, , *Major Trends*, chs. 6 and 7, and his *Sabbati sevi* (princeton, 1973).

[33] See G. Scholem, *The Meaning of Torah: in on the Kabbalah and Its Symbolism*.

[34] see Louis Massignon, *Essai sur les Origins du Lexique technique de la mystique musulmane* (paris, 1954) and paul Nwyia, *Exegese coranique et langage mystique* (Beirut, 1970).

[35] Louis Massignon, *Essai sur les origins*, p. 45.

[36] Ibid., pp. 45-46.

[۳۷] ابن عربی غالباً همین‌گونه سخن می‌گوید. در این باره بنگرید به ملاحظات مربوط به این مطلب، به ایرادشده توسط کرین در اثر زیر:

H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'ibn Arabi* (paris. 1958).

و نیز ترجمه انگلیسی این اثر:

R. Manheim, *Creative Imagination in the sufism of Ibn Arabi* (princeton, 1969), pp. 211-212.

[۳۸] درباره صدیق به عنوان «تورات حی» نگاه کنید به:

R. Elimelech Of Lizhensk, *Noam Elimelech* (Lvov, 1788). See also G. scholem's article on the "zaddik" in his *Collected Papers* (in Hebrew) (Jerusalem, 1976).

[۳۹] این قطعه توسط کربن در اثر زیر نقل شده و مورد بحث قرار گرفته است:

H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital* (New york, 1960), pp. 29ff.

[40] Ibid., p30. See also G. Scholem, *Major Trends*, pp. 25-8 and Paul Tillich's. *Theory of signs and Symbols in systematic Theology*, vol. I (Chicago, 1951).

[۴۱] بنگرید به مقاله‌های آینده من در دایرةالمعارف حسیدیم با نامهای Gematira و Notrikon به مقالات مربوط به این موضوعات در دایرةالمعارف جودائیکا نیز بنگرید.

[۴۲] بنگرید به اثر کلاسیک لویی ماسینیون:

'La Philosophie Orientale d'ibn Sina et son alphabet philosophique' in *Mémorial Avicenne* (Cairo, 1952).

باید اضافه کنم که نظر ماسینیون درباره ارتباط سفر یصیرا با «جفر عربی اسلام افراطی» (ص ۱۶) یعنی اهمیت و اولویت دنیوی جفر نادرست است. سفر یصیرا ریشه در یک سنت بسیار قدیمی تر دارد.

[۴۳] اینکه او نویسنده اصلی این شروح است یا تنها مترجم آنها به زبان پالی مورد

بحث بسیار بوده است. بنگرید به:

W. Rahula, *Zen and the Taming of the Bull* (London, 1978), p. 80.

[۴۴] برای مطالعه روایت‌های دیگری از این نوع تجربه با جزئیات بیشتر بنگرید به کتاب *life* اثر ترزای آویلایی.

[45] see G.Scholem, *on the kabbalah and its symbolism* (NewYork, 1965), p. 20.

[46] On joseph Karo see R.J.Z. Wrblowsky, *Joseph karo* (Oxford, 1962).

see also s. Schechter's classic essay 'Safed in the 16th Century' in *Studies in Judaism*, 2nd Series (philadelphia, 1908), pp. 202-306.

[47] Al Hallaj 'Tāsin al - fahm, *kitab at - Tawāsin*, cited by A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, 1975), p.70.

[این کتاب تحت عنوان «ابعاد عرفانی اسلام» توسط آقای عبدالرحیم گواهی به فارسی ترجمه شده است.]

[۴۸] برای جزئیات بیشتر به مقاله دیگرم «زبان، معرفت‌شناسی و عرفان» رجوع کنید. من بازخوانی بویر از قصص حسیدها را به طور مفصل در اثر زیر تحلیل کرده‌ام:

Post Holocaust Dialogues: Studies in Modern Jewish Thought (NewYork, 1983).

[۴۹] به عنوان نمونه، توجه کنید به استفاده استیس از منابع یهودی که مأخوذ از مارتین بویر است.

[50] R. Abraham B. Isaac Halevi Tamakh, *Commentary on the song of songs*, ed. Leon A. Feldman (Assen, 1970), p. 85.

من ترجمه فلدمن را اندکی مورد بازبینی قرار داده‌ام.

[51] Gilbert of Hoyland, *Sermons on the Song of Songs*, I (Kalamazoo. 1978), p. 101.

[۵۲] در موضوع ترجمه به منابع زیر بنگرید:

G. Steiner, *After Babel* (Oxford, 1975); R. A. Brower, *On Translation* (Cambridge, Mass., 1959); W. Quine, *Word and Object* (New York, 1960) and also his *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass., 1953); W. Winter, *The Craft and Context of Translation* (Austin, 1961). Compare also I. A. Richards's instructive *Mencius on the Mind* (London, 1932) for a case study of translating Chinese into English.

[53] For more on this issue see G. Scholem, *Kabbalah* (New York, 1974).

[54] see G. Scholem, 'The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism' in *on the Kabbalah and Its symbolism*.

[۵۵] رساله عرفانی دوره ربّنی، سفر یصیرا، مثالی جالب از این ایده را عرضه می‌کند.

[56] See, for example, Nachmanides. 'Introduction, to his *perush al ha - Torah*.

[۵۷] درباره آموزه صوفیانه اهمیت عرفانی قرآن بنگرید به:

A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, appendix I entitled 'Letter symbolism in sufi Literature', pp. 411-25.

[۵۸] درباره اُمی بودن محمد ﷺ بنگرید به:

Tor Andrae, *Der Person Muhammeds* (Stockholm. 1918)

نیز، تاریخهای کلاسیک صوفیان و زندگی نامه محمد [ﷺ].

[۵۹] برای جزئیات بیشتر درباره تفاسیر صوفیان از اسم الله بنگرید به:

Leon Schaya, *La Doctrine soufique de l'unite* (Paris, 1962), pp. 83ff.

[60] Yunus Emre, *Divan*, (Istanbul, 1943), p. 308: cited by A. schimmel, op. cit., p. 418.

[61] The first chapter of the Koran.

[62] The formula With Which the Koran opens: 'In the name of God. the All Merciful, the Merciful.

[63] The first letter of the Koran.

[64] A dot under the letter BA.

[65] M. Lings, *A Moslem saint of the 20th Century* (London, 1961), pp. 50-149.

کل فصل هفتم این کتاب که عنوان «اسرار حروف الفبا» دارد قابل توجه است. [این کتاب با نام عارفی از الجزایر توسط آقای نصرالله پورجوادی به فارسی ترجمه شده است.]

[66] See Jan Gonda, *Vedic Literature* (Wiesbaden, 1975), p.7n.2, and the whole of ch. 2. See also H. V. Glasenapp, *Die Literaturen Indiens* (Stuttgart, 1961).

[67] Jan Gonda, *Vedic Literature*, p. 72. See also J.Gonda, 'The Indian mantra in oriens, xvi (1963).

[68] J.Gonda, *Vedic literature*, p. 72. see also The sources cited by Gonda on p. 72n. 77 of this work.

[69] Ibid., p.72.

[70] Katha Upanishad 2: 15-17, translated by F. Edgerton, *The Beginnings of Indian Philosophy* (London, 1965), p. 184.

من تا حدی ترجمه ادگرتون را عوض کرده‌ام.

[۷۱] در مورد مشکل مربوط به ترجمه متون آسیایی به مقاله جالب زیر بنگرید:
Gerald Larson, 'The Bhagavad Gītā as a Cross Cultural process',
in *JAAR*, xliii (1975), pp. 651-669.

نیز، در مورد مشکلات ایجاد شده توسط «مترجمان» و ترجمه بنگرید به:
G. Welbon's interesting study, *The Buddhist Nirvana and Its Western Interpreters* (Chicago, 1968).

کل این موضوع به گونه‌ای مفید و ساده در اثر زیر دوباره مطرح شده است:
K. Bolle in Part II of his translation of the *Bhagavad Gītā*
(Berkeley, 1979) entitled 'On Translating the Bhagavadgītā', pp.
219-258

هر چند، نویسنده در این اثر با مشکلات درونی ترجمه یک متن دینی بسیار ساده و آسان برخورد می‌کند. از سوی دیگر، انتقادات وی از سایر مترجمان گیتا مثل ایشروود، بهاکتی‌ودانتا و دیگران مبنی بر اینکه بیش از حد سعی دارند گیتارا «نوین» و «مرتبط» نشان دهند مطمئناً درست می‌باشد و هشدار او قابل گسترش در بسیاری جهات است، مثل بوبر در مورد حسیدیم، آی. شاه در مورد صوفیسم، تی. مرتون در مورد عرفان مسیحی و سوزوکی در مورد ذن.
[۷۲] این واقعیت که متره‌ها، برای آنکه مؤثر باشند، باید مستقیماً توسط یک گورو به شاگردش آموخته شوند، لوازم و تبعات مهمی برای پژوهش درباره عرفان دارد. من قصد دارم در آینده به موضوع نقش گوروها بپردازم. این مهم را در یک پژوهش گسترده‌تر درباره عرفان که در حال حاضر بدان مشغولم انجام خواهم داد.

[۷۳] امیدوارم در پژوهش گسترده‌تری که درباره عرفان خواهم داشت باز هم به این موضوع به طور جزئی‌تر بپردازم.

- [74] Yunus Emre, *Divan*, cited by A. Schimmel, op. cit., p. 106.
- [75] See G. Scholem. *On the Kabbalah and Its Symbolism*, pp. 62ff.
- [76] Henry Suso, *The Exemplar Life and Writings of Blessed Henry Suso*, O.P. tr. M. Ann Edward (Dubuque, Iowa, 1962), vol. i, ch. 16, p. 39.
- [77] Ibid., vol. i, ch. 43, p. 137.
- [۷۸] من استدلال‌های معرفت‌شناسی مرتبط با موضوع درباره ماهیت تجربه، از جمله تجربه عرفانی، را به طور کامل تری در مقاله دیگر «زبان، معرفت‌شناسی و عرفان» مورد اشاره قرار داده‌ام. در اینجا صحت آن تحلیل‌ها را به عنوان پیش‌فرض انگاشته‌ام.
- [۷۹] اثر ترزا اجمالاً بدعت‌آمیز تلقی شد و توسط دادگاه تفتیش عقاید مورد محاکمه واقع گردید. این واقعه در اثر زیر مورد بحث واقع شده است:
- E. Llamas Martinez, *Santa Teresa de Jesús y La Inquisicion Espanola* (Madrid, 1972.)
- [80] See Bernard's *Sermons on the Canticles*, 2 vols. (Dublin, 1920).
- This edition is to be used with care. The new edition, *On the song of songs*, tr. k. Walsh, 2 vols (Washington, D.C., 1971-76), is now the preferred translation. see also for a brief discussion of this work and its love theme, c. Butler, *Western Mysticism* (London, 1927), pp. 139 ff. By 'Western' Butler means early and medieval Christian! For a more general treatment see J. leclercq, *Bernard of Clairvaux and the Cistercian spirit* (Kalamazoo,

1976), and E. Gilson's *The Mystical Theology Of Saint Bernard* (NewYork, 1955). M. Ratisbonne's *Histoire de Bernard et son siecle*, 2 vols (Paris, 1903), is still a standard work.

[۸۱] اگر چه شاید برای بسیاری تعجب آور باشد، عارفان دارای شاگردانی هستند، و این یک واقعیت مهم است.

[82] John of the Cross, *The Living Flame of Love*, tr. David Lewis (London. 1934, pp. 31ff.

[83] Ibid., pp. 146-147.

[84] See for example, the use of Eckhart by R. Otto in his *Mysticism East and West* (NewYork. 1960) and by D.T. Suzuki in his *Mysticism, Christian and Buddhist* (NewYork, 1957).

[85] Meister Eckhart, *Die lateinische Werke*, ed. E. Benz et al. (Stuttgart, 1938 and subsequently), iii, 4.

[86] Ibid., iii, 295 ff.

[87] Cited in Rufus Jones, *Studies in Mysticism* (London, 1923). p. 225.

[88] Meister Eckhart, *Die lateinische Werke*, ii, 38.

[89] Meister Eckhart, *The Nobility of the soul*, tr. C. De B. Evans (London, 1924, pp. 282-283. See for more on this theme, for example, Eckhart's treatise, *The Kingdom of God*, pp. 267ff., as well as his *The Three Creations*, pp. 382-89, both of which are

also in the Evans volume.

[90] Meister Eckhart, *The Rank and Nature Of the soul*, tr. c. de B. Evans (London, 1924), p. 299.

[۹۱] بنگرید به:

D.T. Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist* (New York, 1957), ch. 1.

سوزوکی در این داوری خویش بر خطاست که «اکهارت، در آنجا که ایده ذات الوهی به عنوان «معدومیت محض» (ein bloss nicht) را می‌پرورد در انطباق کامل با آموزه بودایی شونتیاست». تشابه لفظی، تمایز هستی‌شناختی شدید را پنهان می‌کند.

[۹۲] درباره مشکلات بسیار جدی‌ای که این پدیدارشناسی‌های میان فرهنگی موجود دارند بنگرید به مقاله دیگرم «زبان، معرفت‌شناسی و عرفان».

[۹۳] در «زبان، معرفت‌شناسی و عرفان» این تصویر از تنوع هستی‌شناختی را با ترسیم حدود و نقاط برجسته هستی‌شناسی‌های بودایی و یهودی آنگونه که با قباله‌ای‌ها و بیکوها مربوط می‌شود تکمیل کرده‌ام.

[94] John of the Cross, *Collected Works*, tr. A. Peers (London, 1934-35), vol. iii, p. 49.

[۹۵] برای بحثی مفصل‌تر و دفاع از این موضع نگاه کنید به مقاله دیگرم «زبان، معرفت‌شناسی و عرفان». هوسرل و شاگردانش، همانند شاگردان استیس و شوان در عرفان، به خاطر میدان دادن به این وهم و سرایت دادن آن به دیگران مسئولند.

[۹۶] برای توصیفی مفصل‌تر از کل هستی‌شناسی بودایی به آثار زیر بنگرید:

An Introduction to Indian Philosophy (Calcutta, 1933), pp. 145-53; S.

D. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, 5 vols (Cambridge, 1922-55); Karl potter, *Presuppositions of Indian Philosophies* (Englewood. New Jersey, 1963); Th. Stcherbatsky, *The Central Conceptions of Buddhism* (Calcutta, 19562); paul Hacker, *Vivarta* (Wiesbaden, 1953); E. Conze, *Buddhism: Its Essence and Development* (New York, 1965): and W. Rahula, *What the Buddha Taught* (New York, 1962). See also R. Gimello's article in S. Katz. op. cit.

[۹۷] رجوع کنید به بحثی که در بالا داشتیم، صفحات ۱۴۲ - ۱۴۵.

[۹۸] در نظر دارم در یک پژوهش بزرگ‌تر که در حال حاضر بر روی آن کار می‌کنم، فهرستی بلند بالا از طرح‌های هستی‌شناختی بدیل در سنت‌های مهم عرفانی جهان ارائه دهم. همچنین باید توجه داشت که ارتباط اخلاق با تجربه عرفانی، در بستر هستی‌شناسی‌های عرفانی، برخلاف این تحلیل است. من در مقاله‌هایم در سال ۱۹۸۰ و ۱۹۸۱ در گردهمایی دانشگاه بوستون در فلسفه دین، تحت عنوان «ارتباط [امر] اخلاقی و امر [عرفانی]» به تحلیل این ارتباط آغاز کرده‌ام که با تدوین لوری رانر توسط انتشارات دانشگاه نتردام در سال ۱۹۸۳ چاپ می‌شود که در مورد عنوان اصلی آن هنوز تصمیم نگرفته‌ام. همچنین قصد دارم از فرصتی که در سخنرانی‌های یادبود David Baumgardt تحت حمایت انجمن فلسفی آمریکا برگزار می‌شود و در پاییز سال ۱۹۸۳ باید مقاله‌ای در آنجا ارائه دهم، به عنوان فرصتی برای بسط دیدگاه‌هایم در این موضوع استفاده کنم. [کتر در ارتباط با این جانب، دو مقاله از خود در این باره برایم ارسال کرد که مشخصات آنها به قرار ذیل است:]

'Ethics and Mysticism in eastern Mystical Traditions', in *Religious Studies*. No 28., june 1992, pp. 253-267. (this essay was originally

delivered as the first of my two *David Baumgardt Memorial Lectures*, sponsored by the Americal Philosophical association, at Harvard University, 10 November 1984)

‘Mysticism And Ethics in Western mystical Traditions’ , *Religious Studies*. No 28., june 1992, pp. 407-423. (this essay was originally delivered as the second of my two *David Baumgardt Memorial Lectures*, sponsored by the Americal Philosophical association, at Harvard University, 14 November 1984)

[۹۹] در میان تمام موضوعاتی که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته‌اند، این موضوعی بوده است که تحقیقات کتاب‌شناختی من کمترین منابع ثانویه را به دست دادند. نقش الگوها، و در میان آنها مردان مقدس، گوروها و غیزه، آشکارا موضوعی است که نیازمند تحقیقات بیشتری است.

[100] Julian of Norwich, *Showings* (shorter version), ch. 6, pp. 17-18. Available in many editions.

[۱۰۱] درباره نقش الیاس در سنت یهودی و عبادات جمعی بنگرید به:

M. W. Levinsohn, *Der prophet Elia nach den Talmudim und Midraschimquellen* (1929); E. Margoliot, *Eliyahu ha - navi be Sifrut Yisroel* (Tel Aviv, 1960). See also the Index for ‘Elijah’ in Louis Ginzberg, *Legends of the jews*, 6 vols (Philadelphia, 1909-28)

[102] See here M. Eliade’s remarks in *Myths, Dreams and Mysteries* (New York, 1967), p. 30. Kierkegaard’s position on what it means to be a Christian is a paradigm of this argument in modern Christian literature. See, for example, his discussion in *Concluding Unscientific Postscript*, trs. D. F. Swenson And W. Lowrie (princeton, 1944).

[103] On this and related themes see John Gager's study, *Moses in Greco Roman Paganism* (Nashville, 1972).

[104] see, for example, the biography of the Buddha as drawn in the Niddānakatha, tr. J.W. Rhys David as *Buddhist Birth Stories* (Boston, 1880). E.J. Thomas's *The Life of the Buddha* (New York, 1927) is also a valuable early study of the Buddha's 'life'. Of the more recent contributions, the study by Frank E. Reynolds, 'The Many Lives of the Buddha' in F. E. Reynolds (ed.), *The Biographical process* (The Hague, 1976), pp. 37-61, is helpful. see also Etienne Lamotte's seminal essay, 'La Legende du Bouddha' in *Revue de l'histoire des religions*, vol. cxxxiv (1947), pp. 37-71, and his larger, more recent study, *Histoire du Bouddhisme Indien* (Louvain, 1967). A. Foucher's *La vie du Bouddha d'après les textes et monuments de L'Inde* (Paris, 1949) is another important discussion of the issue. An abridged English translation of this work is available as *The Life of the Buddha* (Westport, Conn., 1972). Some further useful comparative material is provided by Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces* (Princeton, 1946). However, care must be taken when using this, or any other, of Campbell's work.

[105] On Muhammad see R. E. Nicholson's fine paper, 'The perfect Man' in his *Studies in Islamic mysticism* (Cambridge, 1967), pp. 77-161. see also A. Schimmel's remarks on this theme in her *Dimensions of Islamic Mysticism* (Chapel Hill, 1975),

and Earle Waugh's, 'Following the Beloved', in F. E. Reynolds, op. cit., pp. 62-85.

[106] see my 'models, Modeling and mystical Training', in *Religion*, vol. 12 (July 1982), pp. 247.

[۱۰۷] توماس آکمپیس تنها تدوین‌گر این اثر بوده است و آنطور که معمولاً گمان می‌رود آن را نگاشته است. دربارهٔ مسائل مربوط به تاریخ ادبی و ستهای این اثر بنگرید به:

R. Jones, *The Flowering of Mysticism* (New York, 1939), pp. 238-44.

[108] Julian of norwich, *Showings* (shorter version), ch. 1.

[109] Ibid., (longer version), ch. 3.

[110] Ibid., ch. 65 - Revelation 15.

[111] These influences are discussed in E. Colledge and J. Walsh's excellent new edition of *The Book of showings to the anchoress Julian of Norwich* (Toronto, 1978). On the relation of Julian's desire to see Christ's passion and the authentic corpus of Bonaventure's Writings, see Colledge and Walsh's article, 'Editing Julian of Norwich', in *Medieval studies*, xxxiv (1972), pp. 422-434.

[112] John of the Cross, *Ascent of Mount Carmel*, chs. 2, 7,8 (many editions).

[113] Ibid., chs. 5, 2.

[114] Ibid., chs 5, 8.

[115] John of the Cross, *A spiritual Cantic*, 36:13 (many editions).

- [116] Cited In the 'Introduction' to *A Spiritual Cantic* by its editor B. Zimmerman (London, 1919).
- [117] Cited by E. Underhill, *Practical Mysticism* (London, 1914; New York. 1918), p. 133.
- [118] see, for example, Rolle's *Incendium Amoris*, (ed.) M. Deansley (Manchester, 1915), chs. 8 and 9 on 'Scourings' and chs. 24 and 25 on 'Love'. The best, though not always accurate Work on Rolle is still H. E. Allen, *Writings Ascribed to Richard Rolle* (New York, 1927).
- [119] Rolle's 'Meditations' are printed in H. E. Allen (ed.), *English Writings of Richard Rolle* (Oxford, 1931). For a more recent study of this work see M. M. Morgan's article 'Meditations on the passion ascribed to Richard Rolle', in *Medium Aevum*, xii, 2 (1953), pp. 93-103.
- [120] Gal. 4.17.
- [121] Gal. 4.7; Col. 1.24.
- [122] Rom . 6.6.
- [123] Rom . 6.4.
- [124] Rom. 6.4.
- [125] Col. 3.1.
- [۱۲۶] برخی «مدافعان» مسیحی طور دیگری فکر می کنند. به عنوان مثال بنگرید به: Raymundo Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism* (London, 1964).

فصل سوم:

تبیین و ارزیابی «ساخت‌گرایی»

گفتار اول:

تبیین نظریه ساخت‌گرایی

در بخش نهایی این کتاب می‌کوشیم تا با تقریر دقیق نظریه ساخت‌گرایی عرفانی، به بررسی و ارزیابی آن بپردازیم به این امید که تلاشمان آغازی باشد برای ارائه نظریه‌ای جامع‌تر در باب سرشت تجربه عرفانی و حل بخشی از معضلات معرفتی این حوزه از ادراکات انسانی. از این رو، قسمت نخست این فصل به تبیین، و قسمت دیگر آن به ارزیابی این نظریه اختصاص یافته است.

۱. زمینه‌های تاریخی

دربار فورمن، یکی از مهم‌ترین منتقدان مکتب ساخت‌گرایی، در تصویری اجمالی به خوبی زمینه‌های تاریخی این مکتب را مورد توجه قرار داده است. او سخن خویش را در کتاب عرفان، ذهن، آگاهی چنین آغاز می‌کند:

در ربع اخیر قرن، محققان - که خود به ندرت عارف هستند - به این اتفاق نظر عمومی رسیده‌اند که یک «چیز» (و نه یک کس) است که در تجارب عرفانی نقش شکل‌دهنده محوری ایفا می‌کند و آن «چیز» همان پیش‌زمینه عارف است: باورها، انتظارات، امیدها، آرزوها، نیازها، پرشها و... در اصطلاح علمی، معمولاً به این امور

با عنوان «چارچوب» مفهومی عارف یا «مجموعه» پیش‌زمینه اشاره می‌شود. این رهیافت به تجربه دینی، با تمام تفاوت‌های نسبتاً کوچک و اختلافات جزئی موجود در آن، «ساخت‌گرایی» خوانده می‌شود. ساخت‌گرایی عبارت از این دیدگاه است که شاکله زبانی و مفهومی عارف به طرق مهمی تجربه‌های عرفانی او را تعیین بخشیده، شکل داده و یا متکون می‌سازد.

فضای ساخت‌گرایی برگستره حیرت‌آوری از مقالات و کتابهای سالیان اخیر سلطه یافته است که نه تنها در مورد عرفان، بلکه در مورد تجربه دینی، معنویت و در واقع بخش اعظم دین نیز این تفوق وجود دارد. ساخت‌گرایی، موتور محرک بیشتر مطالعات تاریخی، الهیاتی و زمینه‌ای^۱ درباره متدینان بوده است. محققانی که درباره گروه خاصی از متدینان به مطالعه می‌پردازند، معمولاً در تعقیب این مطلب‌اند که چگونه سنت یا پیش‌زمینه وی تجارب شخص را متأثر می‌سازد. اما لازمهٔ هرچند ناخودآگاه - این رویکرد آن است که پیش‌تر بپذیریم که سنت دینی اشخاص، تجارب آنها را شکل داده و یا تکون می‌بخشد. برای مثال، در آثاری که مربوط به عرفان مایستر اکهارت است، محققان نشان داده‌اند که چگونه اندیشه و تجارب اکهارت، از مکاتب نوافلاطونی، آگوستینی، تومایی و... تأثیر پذیرفته است. در تمام این روایتها ادعایی نهفته است، مبنی بر اینکه تجارب عرفانی که اکهارت با یقین از آنها سخن می‌گوید، باید خود توسط پیش‌زمینه او تحت تأثیر واقع شده باشند.

خواننده برای آنکه بتواند ارتباط میان پیش‌زمینه و تجربه عرفانی را درک کند، باید به سراغ آن دسته از آثار فلسفی برود که از این ادعا، یعنی همان ادعایی که «ساخت‌گرایی» نامیده می‌شود، دفاع می‌کنند. ویلیام وین رایت، نینین اسمارت، جان هیک، ترنس پنلوم، جری گیل، وین برادفوت، پیترومور و دیگران، همه از ساخت‌گرایی

1. contextual.

دفاعیات ممتازی کرده‌اند. استیون کتز با دو مقاله‌اش با عنوان «زبان، معرفت‌شناسی و عرفان» و «سرشت سنتی تجربه عرفان» شاید صریح‌ترین و معروف‌ترین مدافع ساخت‌گرایی باشد. مقالات این مؤلفان به‌خصوص مقالات کتز به قدری مورد شرح و بسط واقع شده که این دیدگاه در دو دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ به واقع دیدگاهی مقبول درباره عرفان گشت.

سخن فیلسوفان قائل به ساخت‌گرایی عرفانی، در حقیقت از دل سنتهای بزرگ ساخت‌گراییانه فلسفه تحلیلی انگلیسی و آمریکایی برمی‌خیزد. پرادفوت، کتز و گیل در حکم نوه‌های فیلسوفانی همچون مور، گیلبرت رایل و ویتگنشتاین و از سویی نتیجه‌های ایمانوئل کانت هستند.

کانت در کتاب نقد عقل محض بر آن است که ما قادر نیستیم واقعیت فی‌حدنفسه را مستقیماً تجربه کنیم،^۱ بلکه تنها قادریم از طریق تعداد محدودی مقولات (مکان و زمان، مفهوم وحدت و...) با جهان اطراف مواجه گردیم. او می‌گفت ما انسانها منبع و منشأ این مقولات هستیم و تنها در چارچوب آنهاست که می‌توانیم درک کنیم. این مفاهیم و مقولات «واسطه» هر تجربه ممکن هستند. اگر تجربه‌ای در چارچوبی دیگر برایمان پیش‌آید، ما قادر نخواهیم بود پذیرای آن باشیم؛ یعنی هیچ مقوله‌ای برای درک آن نداریم.

ویتگنشتاین با شیوه خاطره‌برانگیز و اغواکننده‌اش، این ایده را باطل کرد که مفاهیم ما در تمام انسانها واسطه درک یک نومن شناخت‌ناپذیر «در خارج» هستند. الگوی مورد قبول ویتگنشتاین این است که ما جهان خود را از طریق زبان، مفاهیم، باورها و افعالمان و در آنها تکون می‌بخشیم. او می‌گوید چنین نیست که جهان به واسطه مفاهیمی که به طور انفعالی برخی چیزها را فیلتر می‌کنند، بر ما وارد شود، بلکه ما

۱. کانت این واقعیت را «نومن» می‌خواند.

تجربه خویش را بسیار فعالانه‌تر تکنون می‌بخشیم. جهان همان‌گونه است که ما آن را می‌سازیم و با ساختن آن، در جهانی زندگی می‌کنیم که خود آن را ساخته‌ایم. با زندگی و فهم آن به طرقی خاص - که از زبان، فرهنگ، الگوهای رفتاری و... آن را می‌آموزیم - درک خویش از حقیقت را تکنون می‌بخشیم.

این اعتقاد که ما واقعیت خاص خودمان را می‌سازیم، تأثیر بسیاری بر علوم اجتماعی و انسانی در غرب متجدد داشته است. در اینجا نمی‌توان تمام انشعابات این الگوی ساخت‌گرایانه را توضیح داد، اما می‌توان برخی از واضح‌ترین آنها را برشمرد: در جامعه‌شناسی معرفت و انسان‌شناسی به تفصیل بدین امر پرداخته‌اند که چگونه جهان‌بینی یک فرهنگ، ادراکات و باورها را ساختار داده و کنترل می‌کند. روانشناسان از زمان فروید (و شاید پیش از وی) بیان کرده‌اند که مفاهیم و تجارب دوران کودکی، عواطف و ادراکات دوران بزرگسالی را کنترل کرده، شکل داده و متعین می‌سازد. تاریخ‌نگاران فرهنگ و اندیشه و البته مورخان دین، همه به وضوح با الهام از این الگو آثار خویش را نگاشته‌اند. حتی رشته‌هایی نظیر هنر نوین و نقادی هنر را نیز می‌توان در ارتباط با این ایده یافت که ما تنها چیزی را مشاهده می‌کنیم که برای دیدن آن مشروط و مقید شده‌ایم. نویسندگان نیز در قالب این دیدگاه می‌نویسند: برای مثال، ایریس مورداخ^۱ چنین می‌گوید: «انسان موجودی است که تصویری از خویش می‌سازد و سپس به آن تصویر تشبّه می‌جوید.» بنابراین هنگامی که ما به بررسی این نظریه می‌پردازیم که همه تجارب - از جمله تجربه عرفانی - ساخت یافته‌اند، درواقع در حال بررسی خانه‌ای هستیم که مجموعه کاملی از دانشمندان علوم انسانی و علوم اجتماعی در همه زوایای آن سکنا گزیده‌اند.»^۲

۱. نویسنده و فیلسوف انگلیسی (Murdach, D. Iris (1919)

۲. بخش «زمینه‌های تاریخی»، همان‌گونه که ذکر شد، درواقع گزیده‌ای است از کتاب عرفان،

در بخش بعدی با تحلیل دقیق محتوای مقالات و مکتوبات عمده‌ای که در طرفداری و یا انتقاد از نظریه ساخت‌گرایی نگاشته شده است، سعی بر آن داریم که درباره این نظریه، به بیانی منقح، نظام‌مند و مستند پردازیم و سپس به ارزیابی و نقد این نظریه روی آوریم. شایان ذکر است که نگارنده در نظر داشت با بررسی برخی رویکردهای جدیدتر به مقوله تجربه دینی و عرفانی - که برخاسته از سنت تحلیل فلسفی است و به طور برجسته‌ای در اثر مشهور پرادفوت، یعنی تجربه دینی نمایان می‌شود، این رویکرد را با رویکرد ساخت‌گرایی معرفت‌شناختی مقایسه و سپس به ارزیابی آن پردازد، اما در نهایت تصمیم بر آن شد که این بخش از تحلیلها در مکتوبی مستقل آورده شود.

۲. استدلالهای ساخت‌گرایان

۲-۱. استدلال فلسفی

از این مکتب چند تقریر متفاوت وجود دارد، اما در همه این تقریرها استدلالی عمدتاً مشترک یافت می‌شود. با توجه به مکتوباتی که برای تبیین موضع ساخت‌گرایی است، می‌توان قیاس شکل اول زیر را دارای این استدلال دانست:

مقدمه الف: هر تجربه بشری از جمله تجربه عرفانی، ضرورتاً تا اندازه‌ای (یا به کلی) معلول شرایط ذهنی - مفهومی پیشین انسان است.

مقدمه ب: شرایط مفهومی پیشین عارف در یک سنت، از جهات متعدد و مهمی، متفاوت با شرایط عارفان دیگر در سنتهای دیگر است.

ذهن، آگاهی (فصل ۱، ص ۱-۲) نگاشته رابرت فورمن، (فورمن، ۱۹۹۹) که نگارنده آن را ترجمه کرده و اکنون در دست چاپ است. از آنجا که گزارش تاریخی فورمن در حد این مقال کافی به نظر می‌رسید، نگارنده تنها اندکی در آن دست برده و چیزی بدان نیفزوده است. علاقه‌مندان به گزارش تاریخی مفصل‌تر، بنگرند به مقاله دانیل راثبرگ در «مسئله آگاهی محض» (فورمن، ۱۹۹۲).

* نتیجه قیاس: تجربه عرفانی در هر سنت، دارای فصول ممیز اساسی با سنتهای دیگر (یا به کلی متباین با آنها) است.

ابتدا به مقدمه دوم این قیاس می‌پردازیم و سپس به مقدمه اول که اصل نظریه ساخت‌گرایی است، روی می‌آوریم. به نظر می‌رسد اثبات این مقدمه نیاز به شواهد فراوان ندارد. بیشک سنتهای دینی در همه جای عالم، از جهات مختلف و در آموزه‌های اساسی خود دارای وجوه تمایز اساسی است، هرچند می‌توان میان آنها تعالیم مشترکی به‌خصوص در حوزه اخلاقیات یافت. آنچه در این مقدمه، مدافعان ساخت‌گرایی را به واکنش واداشته، اثبات این مقدمه مطویه است که سنتهای عرفانی از دل سنتهای دینی بزرگ‌تر سر بر می‌آورند و از سوی دوم همواره سعی در حرکت در چارچوب کلی آن سنت دینی دارند و نه خروج بدعت‌آمیز و کافرکشانه از آن. اهمیت این مطلب از آنجاست که در طول چند دهه گذشته، این باور نادرست در ذهن بسیاری از علاقه‌مندان سنتهای عرفانی به وجود آمده است که اصولاً عرفان پدیده‌ای افراطی است که با دین مقبول و نهادینه‌ای که از آن سر بر آورده، سازگاری نداشته و حتی ریشه آموزه‌ها و تعالیم آن را می‌خشکاند. آنها عرفان را همچون پدیده‌ای مستقل می‌نگریسته‌اند که می‌توان بدون توجه به سنت دینی مرجعش، توصیه‌های آن را پی‌گرفت و به فلاح و رهایی رسید. این نکته به‌ویژه برای کسانی که اعتقاد به آموزه‌ها و تعبدیات دینی را به هر دلیلی برای خود سنگین دانسته، ولی ضرورت معنویت برای خود و نوع بشر را احساس می‌کرده‌اند، حائز اهمیتی ویژه بوده است. ساخت‌گرایان تلاش کرده‌اند این تصور از خودگردانی و استقلال پدیده عرفان را از اذهان بزدايند و بر ارتباط پایداری که میان دین و عرفان وجود دارد، تأکید ورزند. آنها تأکید می‌کنند که عارفان همواره از پرشورترین و صادق‌ترین پیروان و معلمان سنت دینی خویش بوده‌اند.

از آنجا که در مقدمه کتاب با تفصیل بیشتری به این مطلب پرداخته‌ایم سخن کوتاه

کرده و به تبیین مسائل و ایده‌های مطوی در مقدمه اول - که اساسی‌ترین ادعای مکتب ساخت‌گرایی است - می‌پردازیم.

فرضیه معرفتی بنیادین

مقدمه الف یک فرض معرفتی بنیادین تعمیم‌یافته است که تمام نظریه ساخت‌گرایی - به روایت همه تقریرهایش - بر آن پایه‌ریزی می‌شود: «هرگونه تجربه ادراکی بی‌واسطه (خالص) برای انسان ناممکن است.» بر این اساس، فرآیندهای پیچیده معرفتی، تمام تجارب انسان را پردازش کرده و سپس این تجارب تحت ادراک و آگاهی وی قرار می‌گیرند. (کنز ۱۹۸۷، ص ۲۶)

با مفروض داشتن این اصل، ساخت‌گرایان مدعی‌اند که زمینه فرهنگی عارف به طور کلی، و زمینه آموخته‌های عرفانی وی به گونه‌ای خاص، در شکل دادن به تجربه‌اش تأثیر دارند. در این باره تصریح می‌شود که میان متون دینی مقبول عارف و تجربه‌ای عرفانی که در نهایت واجد آن می‌شود، رابطه‌ای ضروری وجود دارد. در تمام سنتهای دینی، نظام تربیتی‌الاهیاتی - عرفانی موروثی وجود دارد که عوام و خواص آن جامعه، سلوک معنوی خویش را در چارچوب آن آغاز کرده و به پیش می‌رانند و در تمام این مدت نیز در وجود خویش مشغول جذب مفاد این نظام هستند. (کنز ۱۹۸۳، ص ۶)

نکته دیگر اینکه، رابطه میان تجربه و زمینه‌های عام و خاص آن رابطه‌ای علی است. تصریح می‌شود که شرایط و زمینه‌ها در خلق و تکوین تجربه سهم‌اند. (کنز ۱۹۷۸، ص ۴۰) ناگفته نماند که در بیان کنز از ساخت‌گرایی، سهم این زمینه‌ها در خلق تجربه مطلق نیست، بلکه زمینه‌ها دست‌کم تا اندازه‌ای مؤثرند. (کنز ۱۹۸۳، ص ۶) البته میزان تأثیر در نوشته‌های کنز عمداً مبهم مانده است. در این بیان پذیرفته می‌شود که «متعلق تجربه» نیز در شکل دادن به تجربه نقش دارد و چپستی متعلق تجربه نیز در

تعیّن تجربه عرفانی دخیل است. (کنز ۱۹۷۸، ص ۶۴). اما تقریر حداکثری از این نظریه که گیملو طرفدار آن است، تجربه عرفانی را به کلی معلول شرایط مفهومی پیشین قلمداد می‌کند. گیملو تصریح می‌کند که تجربه عرفانی صرفاً عبارت است از بسط روانی باورها و ارزشهای دینی، یا باورها و ارزشهایی از سنخ دیگر که «به گونه‌ای دیندارانه» بدانها معتقد شده‌ایم. (کنز ۱۹۸۳، ص ۸۵).

در نهایت باید گفت این شرایط و قیود پیشین تجربه را به گونه‌های مختلف تحت تأثیر قرار می‌دهد. البته پیش از پرداختن به جنبه اجتماعی - فرهنگی شرایط پیش از تجربه عارف، باید متذکر شد که عملکردهای کلی ذهن انسان، ادراک و از جمله ادراکات عرفانی را به شکلی خاص ممکن می‌سازد؛ مثلاً لحظه‌ای بودن تجربه عرفانی، جریان یافتن عملیات خاص ذهنی مانند تلفیق و بازشناسی (تمییز)، پیوند زدن تجارب به یکدیگر و... این جنبه منطقی - مفهومی، مربوط به پژوهشهای اساسی تر معرفت‌شناسان و فیلسوفان ذهن است. این محدودیتهای اساسی ذهنی، تعیین‌کننده نوع تجربه‌ای که ممکن است، خواهند بود و به تبع آن، نوع تجارب ناممکن برای انسان را از دایره تجارب عرفانی خارج می‌کنند. کنز تصریح می‌کند که تجربه عرفانی باید از سوی سنخ وجودی بشری ما واسطه‌مند گردد. لحظه‌ای و گذرابودن تجربه عرفانی و نیز دخیل بودن فرآیندهای ذهنی همچون حافظه، انتظارات، زبان، انباشت تجارب و مفاهیم قبلی در ساخته شدن تجربه عرفانی، مؤید این ادعاست. (کنز ۱۹۷۸، ص ۵۹). همان‌گونه که دانستیم، او تصریح می‌کند:

هر یک از ما یک آگاهی یکپارچه‌ایم و هر کداممان با «مسائل» و «پاسخ»های آن مسائل از طریق آشکال [مختلف] ارتباط [دادن اندیشه‌ها]، ترکیب [آنها]، و عینیت [دادن به آنها] ارتباط برقرار می‌کنیم؛ آشکالی که جزء لازم آگاهی‌مان - به عنوان موجودی با شعور - از آن نوع که هستیم، می‌باشند. در حقیقت به نظر می‌رسد حالات متفاوتی از تجربه که تحت

نامهای نیرواته، دیوقوت، فنا و غیره رخ می‌دهند، حاصل. و نه زمینه فعالیت پیچیده معرفتی هستند که به وسیله خاصیت تلفیق‌گر^۱ خود آگاهی‌مان - که در یک جهت خاص عرفانی به کار گرفته شده - به جریان می‌افتد. این عملیات ترکیبی ذهن در حقیقت قید و شرط اساسی‌ای است که تحت آن - و فقط تحت آن - تجربه عرفانی همانند هر تجربه‌ای رخ می‌دهد. این شرایط ساختاری آگاهی، زمینه‌ای را می‌سازد که تجربه عرفانی اصولاً در آن زمینه امکان‌پذیر می‌گردد. (کتر ۱۹۷۸، ص ۶۲)

اما آنچه مستقیماً به نظریه ساخت‌گرایی مربوط می‌شود، همانا تأثیر چارچوبها و مجموعه‌های مفهومی فرهنگی - اجتماعی خاصی است که عارف در طول تعلیم عرفانی - دینی خویش پذیرفته است. این چارچوبها خود شامل عناصر گوناگونی است که شکل تجربه نهایی را نیز به چند معنا محدود می‌کنند:

۱. مشخص می‌کنند چه چیزی قابل تجربه نیست و آن را از دایره طلب و آگاهی عارف خارج می‌سازند. (کتر ۱۹۸۳، ص ۵).

۲. همچنین مشخص می‌کنند چرا عارف در مسیر طلب عرفانی پای می‌گذارد. به تعبیر دیگر، اولاً مسائل خاصی برای او تعریف کرده و بدین وسیله پاسخهای خاصی را مجاز و ممکن می‌سازند و ثانیاً هدف یا هدفهای ویژه‌ای را به عنوان غایت طلب عرفانی معین می‌کنند. (کتر ۱۹۷۸، ص ۳۳). از همین روست که تجربه نهایی عرفانی در هر سنتی مقید به «مسائل آغازین عارف» و «انتظارات» او است؛ انتظار از آنچه تجربه خواهد کرد. برخی عبادات و آیینهای مذهبی خاص که ناظر بر آینده است، همچون مراقبت، روزه، غسل و... نیز در همین راستا ایجادکننده انتظاراتی خاص هستند. (کتر ۱۹۷۸، ص ۵۹)

کنز تصریح می‌کند در اغلب موارد، شخص واجد تجربه عرفانی غایتی را که از ابتدا در عبور از «مسیر عارفان» در پی آن می‌باشد، می‌شناسد. لذا «طریقت» صوفی، «تائو» ی تائویی، درمه بودایی و راه عرفان مسیحی، همه «التفاتی» هستند؛ طریقت، تائو و راه عرفان به دنبال اهداف متفاوتی هستند؛ زیرا مسائل اولیه و زاینده‌شان متفاوت است. صوفی و عارف مسیحی با «مسائلی» همچون محدودیت، گناه و بُعد از خدا [سلوک عرفانی خویش را] آغاز می‌کنند؛ در حالی که یک بودایی با مسئله رنج و آنیتیه یا عدم ثبات شروع می‌کند و نیز یک تائویی از ادراک مثبت از خود و جهان شروع کرده و به دنبال طولانی نمودن حیات معنوی با پیروزی یانگ بر یین است. مسائل زاینده موجود در قلب هر سنت، پاسخهای متناسب و متفاوتی را القا می‌کنند که شامل ساختارهای متفاوت ذهنی و معرفتی، التزامات هستی‌شناختی و فراساختارهای مابعدالطبیعی می‌باشند که به نحوه‌های مختلف تجربه را ترتیب می‌دهد. (کنز ۱۹۷۸، ص ۶۲)

مجموعه زمینه‌ساز تجربه عرفانی - همان‌گونه که اشاره شد - دارای عناصر بسیاری است، اما اشاره به دو عنصر مهم در اینجا ضروری می‌نماید: یکی از مهم‌ترین عناصر دخیل در زمینه‌سازی تجربه عرفانی، اسوه‌های عرفانی^۲ است؛ الگوهای ایده‌آلی که مورد اقتدا قرار می‌گیرند و هر حرکت و سخنان در آموز است. این اسوه‌ها به گونه‌هایی مختلف، در تمام سنتهای عرفانی، در رساندن عارف مبتدی به مراحل بالاتر نقشی بسزا دارد. کنز در تحقیق خود در ۱۹۸۳ با اشاره به سیزده کارکرد زمینه‌ساز اسوه‌ها، این کارکردها را به تفصیل بیان می‌کند. تأکید بر لزوم طی طریق با راهنمایی استاد، توصیه مؤکد تمام سنتهای عرفانی است، اما مگر استاد چه می‌آموزد؟ کنز در پاسخ

1. superstructures

2. Mystical Models

این سؤال تأکید می‌کند که او «طریقتی خاص» و «غایتی ویژه» را تعلیم می‌دهد و شاگردانش نیز از آن رواز تعالیم و دستورهایش پیروی می‌کنند که طالب دستیابی به همان غایت‌اند. در واقع استادان و شیوخ عرفانی در هر سنت چیزی می‌آموزند متفاوت با دیگر سنتها. حتی در درون یک سنت، استادان وابسته به حلقه‌های عرفانی متفاوت، تصاویر مختلفی از تجربه‌نهایی و نیز در راه رسیدن به آن دارند. مشاجرات واقع شده میان این واصلان به حقیقت شاهد خدشه‌ناپذیر این نوع اختلافات شمرده می‌شود. (کتر ۱۹۷۸، ص ۴۴). برای نمونه: شکره ابایی از ورود به بحثهای جدلی داغ با مخالفان بودایی‌اش درباره معنای تجربه‌نهایی که وی به گونه‌ای غیر انسان‌وار و یگانه‌انگارانه فهمیده بودش، یا با هم‌قطاران هندویش که ذهنی خدا‌باورتر دارند. و اظهار اینکه آنها بر خطا هستند! آنها نمی‌فهمند! آنها واجد تجربه‌نهایی نیستند. ندارد. (کتر ۱۹۷۸، ص ۴۵).

چارچوب عام هستی‌شناسانه‌ای که عارف آن را در طی تعلیم یافتنش در جامعه دینی خود و نیز در حلقه‌های فلسفی یا عرفانی می‌پذیرد نیز نقش عمده‌ای در شکل‌دهی به تجارب عرفانی دارد. این مراجع عام در مشخص کردن مسائل آغازین عارف، مشخصات مسیر صعود روحانی و غایت ویژه‌ای که عارف باید به دنبال آن باشد، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد.

مبانی فلسفی فرض معرفتی

هرچند جستجو در مکاتبات مدافعان ساخت‌گرایی، ما را از یافتن استدلالی مستقیم در اثبات فرض معرفتی یاد شده ناامید می‌کند، به نظر می‌رسد آنها دست‌کم به گونه‌ای غیر مستقیم سعی داشته‌اند این فرض معرفتی را با اشاره به دو مبنای فلسفی، موجه سازند. یکی از این دو مبنا، کوششهای کانت در فلسفه استعلایی، و دیگری ایده‌های

هوسرل و برنتانو در مورد «حیث التفاتی» است. بحث مفصل درباره‌ی این دو اندیشه عمیق فلسفی امری است که از حوصله‌ی این مجیزه خارج است و حتی مدافعان این مکتب نیز هنوز تبیین دقیقی از آن ارائه نداده‌اند. با این همه، اشاره‌ی اجمالی به مستندات ضروری می‌نماید.

۱. کانت و فلسفه‌ی استعلایی

اشاره‌ی مستقیم به کانت در مکتوبات ساخت‌گرایانه بسیار اندک است. آنها معمولاً ضمن تأکید بر بنیانهای نهاده شده توسط کانت در معرفت‌شناسی، معتقدند که برای قبول اصل فعالیت ذهن در فرآیند ادراک لازم نیست همان فلسفه‌ی پیچیده‌ی کانت را بپذیریم. کتز لازمه‌ی توصیف خویش از فعالیت ذهن در حصول تجربه را همان چیزی می‌داند که کانت آن را با اصطلاح «استنتاج استعلایی» نشان می‌دهد و البته می‌افزاید که در این بحث به روش کانتی ملتزم نیست. (کتز ۱۹۷۸، ص ۵۹).

توجه به محتوای فرض معرفتی بنیادین این نظریه، ما را ناخودآگاه به تشابه این فرض با آنچه کانت در پروژه‌ی فلسفی خویش مدنظر داشت، آگاه می‌سازد. کانت همچنان که خود متذکر می‌شود، فلسفه‌ی خویش را از آن رو «استعلایی» می‌نامد که علاوه بر بحث درباره‌ی مدرکات حواس انسان، بر قیود و شرایط ذهن در امر ادراک نیز حساس است:

من هر شناختی را که نه به ایستاهای [= اعیان، ابژه‌ها]، بلکه به گونه‌ی شناخت
ما از برابر ایستاهای [= اعیان، ابژه‌ها] عموماً تا آنجا که این‌گونه شناخت [= به
طور] پرتوم [= پیشین، ماتقدم] ممکن باید باشد، می‌پردازد، فراترازنده [=
استعلایی] می‌نامم. (B25، نقد عقل محض).

دغدغه‌ی اصلی وی نیز بررسی شرایط مقدم بر تجربه‌ی ادراکات بود. او نظامی را پرداخت که بر اساس آن، هیچ ادراک حسی و عقلانی ممکن نیست، مگر با وساطت و دخالت صور شهودی و مقولات مقدم بر تجربه:

ما نمی‌توانیم با کنار نهادن مقولات به شیئی بیندیشیم؛ نمی‌توانیم به یک شیء که به‌عنوان یک شیء اندیشیده شده است، علم حاصل نماییم؛ درحالی‌که شهودات مربوط به این مفاهیم را کنار گزارده‌ایم. تمام شهودات ما حسی‌اند و این علم تا آنجا که شیء و متعلق آن [به آگاهی] داده می‌شود، علمی تجربی است، اما علم تجربی از سنخ تجربه است. بنابراین هیچ دانش و علم مقدم بر تجربه‌ای نمی‌توان داشت، مگر علم به‌اشیای تجربه ممکن. اما این دانش نیز محدود به اشیای [متعلقات] تجربه است و بنابراین تماماً مأخوذ از تجربه نیست. شهودات ناب و مفاهیم ناب فاهمه، عناصری از دانش ما هستند و هر دو به صورت مقدم بر تجربه در ما یافت می‌شوند. (۲۷)

همان‌گونه که کتز اشاره کرده است، از آنجا که ساخت‌گرایان به دنبال تعمیم‌الگوی معرفت‌شناختی کانتی در مورد تجارب نامعمول عرفانی هستند، نظریه آنان را باید شاکله‌بندی جدیدی از الگوی کانت در ساخت دیگری از آگاهی و تجربه انسان دانست:

کانت استدلال نمود که ساختار درونی ذهن به آنچه ما می‌شناسیم، تعیین می‌بخشد. این اصل فراتر از ادراک حسی، به حوزه‌های دیگر نیز قابل اطلاق است... لازم نیست که ما کل نظریه پیچیده کانت را بپذیریم تا بر اساس فرض اساسی او متقاعد شویم که ذهن نه تنها دریافت‌کننده متفعل نیست، بلکه پیوسته نقش فعالی در ادراک دارد. روانشناسی معرفت از آن زمان تا حدی به تفصیل نشان داده است که چگونه مدرک به انجام فعالیت پیچیده و چندسطحی انتخاب، گروه‌بندی، ارزیابی، حذف و پیش‌بینی مشغول است؛ فرآیندی که به طور ناخودآگاه در تمام اوقات تنها با بازدهی که در شعور یا آگاهی ظاهر می‌شود، ادامه دارد.

این واقعیت بنیادی که ذهن در همه سطوح آگاهی، طبیعی، اخلاقی، زیباشناختی و دینی، به داده‌هایی که دریافت می‌کند، نظم و معنا می‌بخشد،

صادق است... همان ساختار معرفت‌شناختی در کل سلسله مراتب آشکار آگاهی در کار است...^۱

تنقیح مبادی و چارچوب و لوازم الگوی تعمیم‌یافته‌ای که مورد اشاره ساخت‌گرایان است، به طور جدی نیازمند کاری معرفت‌شناسانه و طاقت فرسات؛ کاری که تا کنون انجام نگرفته است.

۲. هوسرل و حیث التفاتی

در اینجا نمی‌توان به تبیین مفصل و دقیق اندیشه حیث التفاتی پرداخت، اما اشاره به چند جمله مهم هوسرل و ساخت‌گرایانی که از این اندیشه در تبیین نظریه‌شان بهره برده‌اند، مدعای آنان را آشکارتر می‌کند:

«حیث التفاتی» حاکی از جوهره مشترک دسته‌ای از تجارب است که قصد تمییز و تحدیدشان را داریم؛ ویژگی خاص و غریب مشیر بودن و حکایت از چیزی عینی کردن، [که این حکایت یا اشاره می‌تواند] به شیوه فرامای^۲ یا هر شیوه مشابه دیگر [باشد].^۳

اما ساخت‌گرایان از این اندیشه چگونه بهره می‌برند؟ پاسخ این سؤال را از زبان جری گیل، یکی دیگر از مدافعان نظریه ساخت‌گرا، بیان می‌کنیم:

تجربه نوع انسان ماهیتاً برداری^۴ است؛ به این معنا که آگاهی ما از جهان صرفاً مشاهده انفعالی آن نیست، بلکه تابعی از این واقعیت است که ما به

۱. هیک، جان، بعد پنجم، ص ۶۳.

2. Presentative

3. Husserl, Investigations 5, para. 13, p. 562.

4. vectorial

دنبال یافتن معنا به جهان وارد شده و با آن تماس برقرار می‌کنیم. آگاهی ما همواره آگاهی از وجهه معینی از جهان است؛ وجهه خاصی که واقعیت آن برای ما توسط فعالیت التفاتی ما در ارتباط با آن (وجهه خاص) ساختار می‌یابد. این حیث التفاتی آشکارا عاملی میانجی است که امکان هرگونه تجربه بی‌واسطه‌ای را به طور ریشه‌ای از میان می‌برد. این ماهیت برداری آگاهی، نوعی رانش یا جریان به آن می‌دهد که باعث ایجاد یک چارچوب تفسیری ضروری و همیشه حاضر می‌گردد؛ چارچوبی که تمام تجارب در آن امکان وقوع یافته و در آن فهمیده می‌شوند.^۱

جان هیک نیز با این اندیشه موافق است که تجارب دینی و عرفانی همانند تجارب عادی‌تر التفاتی هستند:

تجربه دینی ذاتاً واجد ساختار مشترکی است؛ ساختاری که با سایر انواع تجربه‌های شناختی در آن اشتراک دارد. این ساختار همان تجربه موقعیتی در چارچوب مفاهیم خاص است، و آگاهی از یک موقعیت با این وصف که ویژگی خاصی دارد، متضمن یک موضع‌گرایشی^۲ متناسب است.^۳

هیک در ادامه با روشی کانتی چنین استدلال می‌کند که چون ساختار معرفتی چنین حالتی دارد، از این رو عارف هیچ‌گاه با «شیء فی‌نفسه»^۴ دینی مواجه نمی‌شود، بلکه همواره با «پدیدار»^۵ روبه‌رو می‌گردد. وی بر پایه این ادعا، استدلالی تکثرگرایانه می‌سازد: انواع تجارب عرفانی از «صافی» مجموعه متنوع مفاهیم دینی انسان می‌گذرند

1. Jerry Gill, "Mysticism and Mediation", p. 113.

2. dispositional stance

3. John Hick, "Mystical Experience as Cognition", p. 429.

4. noumenon

5. phenomenon

و در نتیجه همواره با هم متفاوت خواهند بود.

اشاره به این ایده فلسفی در آثار کتز نیز به وضوح مشاهده می‌شود. او تصریح می‌کند که گرچه با مواضع کلی‌تر مابعدالطبیعی هوسرل و برنتانو موافق نیست، اما دقت در زبان عرفا و نیز در اعمال و ادبیاتشان بیانگر آن است که این عناصر غالباً «التفاتی» هستند، به همان معنا که واضعان این اصطلاح از آن انتظار دارند؛ او می‌گوید تعبیرات خاصی همچون «انتظارات»، «باورها»، «امیدها»، «طلبها»، «جستجوها»، «آرزوها»، «خواسته‌ها»، «یافته‌ها»، «در پی بودن‌ها»، آن گونه که برنتانو می‌گوید، متضمن «شیئی در خودشان» هستند. باید این هشدار را به جدّ گیریم که حیث التفاتی زبان‌شناختی، وجود «شیء التفاتی» را تولید یا تضمین نمی‌کند. می‌توانیم به زبان مورد علاقه پدیدارشناسان مدرن چنین بگوییم که «حیث التفاتی» به معنای توصیف یک «داده، آن گونه که قصد می‌شود»^۱ است؛ یعنی آگاه‌بودن از این واقعیت که یک فعل شامل رسیدن به یک معنای خاص یا رسیدن به محتوایی معنادار است. (کتز ۱۹۷۸، ص ۶۳).

رابرت فورمن در نگاشته‌ای که تماماً به تبیین و نقد ساخت‌گرایی اختصاص دارد، نقاط پیوند اندیشه حیث التفاتی و این نظریه را به خوبی ترسیم می‌کند. نقل مستقیم بیان او ما را از هرگونه توضیح بیشتر بی‌نیاز می‌نماید:

الف. ذهن با مصداق عینی بخشیدن، التفاتات^۲ را ساخت‌دهی می‌کند. همان طور که در بالا اشاره کردم، ما با جریانی از داده‌ها روبه‌رو هستیم که هوسرل آن را داده حسی تعریف می‌کرد. این ذهن است که چنین داده‌هایی را به یک شیء «اختصاص»^۳ می‌دهد؛ شیئی که فراتر از خود فعل است. این فرآیند ارجاع، فعالیت بسیار پیچیده‌ای است که نیازمند سازمان‌دهی به شیئی

1. datum as meant

2. intentions

3. assign

است که [داده‌های مربوط به آن] از همه حواس وارد می‌شود. پیش از هر چیز، این شیء باید از فاعل شناسا متمایز باشد. علاوه بر این، افکار، احساسات و غیره نیز توسط ذهن به یک شیء «ارجاع داده می‌شوند». داده‌های حسی به عنوان «مواد خام» مورد استفاده قرار گرفته و «شیء»، «خارج از» ادراک، فکر و احساسات من درباره آن ساخت می‌یابد. هوسرل اینها را «کیفیتی» می‌نامد که به «موضوع و ماده» صرفاً تصویری مفهوم تحمیل می‌شوند. چنین سازمان‌دهی، اختصاص، ارجاع و غیره می‌تواند در «ساخت» هر ادراک یا اندیشه‌ای به میان بیاید.

ب. ذهن با وحدت دادن به التفاتات، ساخت‌دهی می‌کند. هنگامی که به چیزی می‌نگرید، چندین بار پلک می‌زنید و دوباره می‌نگرید. در واقع باید فعالانه آن انطباعات حسی قابل تفکیک را همچون انطباعاتی که به یک شیء واحد تعلق دارند، «شکل» دهید، در غیر این صورت شما خواهید ماند و یک مجموعه از ادراکات صرفاً منقطع. شما باید ادراکات منقطع را به عنوان ادراکاتی که متعلق به شیئی واحد هستند، ترکیب نمایید. من آنچه به عنوان یک خرس تلقی می‌کنم - همان‌طور که در مثال داشتیم - محوری می‌سازم که ادراکات و افکارم و غیره را حول آن سازمان‌دهی کرده و جهت می‌دهم. تمام این فرآیند شکلی از ساخت‌دادن است؛ من از توالی صدای خرناسها و رنگهای قهوه‌ای یک خرس می‌سازم.

ج. ذهن با مرتبط نمودن التفاتات، ساخت‌دهی می‌کند. بنابر مطالب قبل، ذهن من در [فرآیند] کنار هم قرار دادن انطباعات غیرمتوالی - به عنوان انطباعاتی از «همان» شیء - فعال است. ذهن همچنین باید ادراکات و انطباعاتی را که از نظر مکانی از هم مجزا هستند و او آنها را مشیر به شیئی واحد می‌گیرد، فعالانه کنار هم قرار دهد؛ بدن، چنگالها، جلو، عقب، خرناس و مودار بودن، همه به عنوان ادراکاتی [است] که «متعلق» به یک خرس واحد هستند. این نیز بخشی از پدیده حیث التفاتی است.

د. ذهن با تمایز نهادن میان التفاتات، ساخت‌دهی می‌کند. وقتی من چیزی را

به‌عنوان یک خرس و نه یک گوزن می‌بینم، یا به‌عنوان این خرس، و نه آن یکی، درواقع یک شیء را از سایر اشیا تمایز می‌دهم. فرآیند دسته‌بندی و تمایز گزاردن میان یک شیء و بقیه، فرآیندی بسیار پیچیده است، اما این فرآیند نیز باید به ذهن نسبت داده شود. این نیز بخشی از طبیعت ساختی یک تجربه التفاتی است.

هـ. ذهن با تشکیل دادن التفاتات، ساخت‌دهی می‌کند. وقتی در نظر می‌گیریم تعداد بسیار زیادی از سیگنال‌های الکتروشیمیایی عصبی وجود دارند که به طور مداوم توسط مغز پردازش و فیلتر می‌شوند. و این سیگنال‌ها که از نظر تنوریک ممکن است به‌عنوان این یا آن شیء گرفته شوند، هزاران ترکیب ممکن دارند، تنها می‌توانیم بگوییم همان‌طور که هوسرل پس از ویراست اول پژوهش‌های منطقی (۱۹۰۱) گفت، باید ذهن را به خاطر «تشکیل دادن» یک موضوع شناسایی به‌عنوان یک شیء ستایش نمود. در جلد دوم کتاب اندیشه‌ها^۱ که تحت عنوان «مطالعات پدیدارشناختی درباره تشکیل دادن» منتشر گردید، هوسرل از راه آنچه «تحلیل التفاتی» می‌نامیدش، درباره این عملکرد تشکلی ذهن بحث نمود. در اینجاست که اندیشه ساخت‌دهی سطره می‌یابد. (فورمن ۱۹۹۹، ص ۷۱-۷۲).

نتیجه

مقصود نهایی ساخت‌گرایان از طرح نظریه پیش‌گفته، ردّ این مدعاست که «عرفان همه‌جا و همه وقت یکی است»؛ ادعایی که برخی، طرفداران آن را با نام کلی هواداران «حکمت خالده» معرفی می‌کنند. این مکتب می‌گوید حکیمان و عارفان - جدای از اختلافات ظاهری‌شان - همواره و در همه سنت‌های اصیل، سخنی واحد و مدعایی مشابه دارند؛ شبیه به آنچه شیخ اشراق نام «خمیره ازلّی حکمت» بر آن می‌نهد و ادعا می‌کند که

تمام فلاسفه و حکما - از یونان و مصر گرفته تا ایران، هند و چین - به‌رغم اختلافاتی که در تعالیم و مکاتباتشان دیده می‌شود، در واقع آن را تعلیم می‌داده‌اند. در حقیقت، این اختلافات همواره ناشی از کج‌فهمی‌ها یا درک نکردن مقصود آنان بوده است:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

اما ساخت‌گرایان با انتقاد از خامی و ساده‌انگاری معرفت‌شناختی موجود در چنین ادعاهایی، حجم وسیعی از آثار نگاشته‌شده در این راستا را به چالش کشانده‌اند. بر همین اساس است که از نظر آنان تلاشهایی که برای تقریب یا همسان انگاشتن عرفانها در آثاری چون مجمع البحرین داراشکوه، عرفان شرق و غرب ردلف اتو، انواع تجربه دینی ویلیام جیمز، عرفان مسیحی و بودایی د.ت. سوزوکی، حکمت خالده آلدوس هاکسلی، وحدت متعالی ادیان فریتوف شوان، صوفیسم و تائیسیم توشیهیکو ایزوتسو، مسیح ناشناخته دین هندو اثر ر. پانیکار، عرفان اولین آندرهیل، عرفان دینی و غیردینی زنر و سرانجام عرفان و فلسفه و.ت. استیس انجام شده است، به‌رغم سهمی که برخی از این آثار در تعمیق فهم آکادمیک عرفان داشته‌اند، همه از نظر روش بحث بر مبنایی نادرست استوارند و از معرفت‌شناختی عمیقی برخوردار نیستند. از این روست که دعوت هانری کربن به «گفتگوی فراتاریخی»، دعوتی با اساسی ناستوار پنداشته می‌شود.

۲-۲. استدلال تجربی

اگر در آثار نویسندگان طرفدار این مکتب به دقت بنگریم، درمی‌یابیم که نوع دیگری از استدلال در آنها وجود دارد که عمدتاً با شواهد تجربی سروکار دارد. ساخت‌گرایانی چون کتز ادعا می‌کنند همه یا دست‌کم بخش عمده‌ای از گزارشهای عرفانی می‌توانند به‌عنوان شاهی سترگ برای تأیید نظریه‌شان به کار رود.^۱ در چنین استدلالی، ابتدا

۱. کتز در یکی از مکاتبات نگارنده با وی، به‌صراحت کل مکتوبات عرفانی جهان را گواهی بر صحت نظریه خویش دانست.

آموزه‌های خاص و منحصر به فرد از یک سنت - که از نظر ساخت‌گرایان با آموزه‌های موجود در سنت‌های دیگر غیر قابل قیاس هستند - نقل می‌شود و سپس گزارش‌های متعددی از عارفان همان سنت آورده می‌شود که جزئیات بسیاری از آنها مطابق با آموزه‌های مورد اشاره است. در میان مباحثی که کتز در فصل اول و دوم این کتاب مطرح ساخته، می‌توان مواضع متعددی را مصداق چنین استدلالی دانست. از آنجا که نقل این گزارش‌ها باعث تطویل کلام است، خواننده را به دقت در همان مقام فرامی‌خوانیم و در مقام تبیین این نوع استدلال به همین مقدار اکتفا می‌کنیم.

گفتار دوم:

ارزیابی نظریه ساخت‌گرایی

مقدمه

ارزیابی ادعاهای این مکتب از جهاتی گوناگون ممکن است. ساخت‌گرایان در تحکیم مواضع خویش به سه کار عمده پرداخته‌اند:

۱. وارد آوردن انتقادات جدی بر نویسندگان و محققانی که برای سهولت، آنها را «طرفداران حکمت خالده» می‌نامیم؛ برای نمونه، کتز در آثار خویش همواره کوشیده است فهرستهایی را که محققانی چون استیس و جیمز از ویژگی‌های مشترک عرفانها با استفاده از روش پدیدارشناسی ارائه داده‌اند، مورد نقد جدی قرار داده، از سویی بی‌کفایتی آنها را در ایصال به مطلوب آشکار سازد.

۲. تبیین برخی مبانی فلسفی مورد استفاده در نظریه؛ استناد به ایده‌هایی چون «حیث التفاتی» - که مورد اشاره قرار گرفت - نمونه‌ای از این کار است.

۳. جمع‌آوری شواهد و قرائنی در تأیید نظریه مطلوب خود از منابع اولیه و ثانویه عرفانی از سنتهای گوناگون. ساخت‌گرایان بخش عمده‌ای از نوشتارهای خویش را به این مهم اختصاص داده‌اند. آنها سعی می‌کنند با جمع‌آوری گزارشهایی از سنتهای گوناگون که به شدت از اصطلاحات و تعابیر فلسفی یا دینی اشباع شده‌اند و از سوی

دیگر ترسیم جهان‌بینی و چارچوب فکری پیشین عارف - که تطابق بسیاری با تجربه واقع‌شده دارد - شواهدی برای اثبات تجربی مدعای خویش بیابند. بخش عمده‌ای از تلاش آنان در این بخش - همان‌گونه که اشاره شد - به تبیین و تثبیت وابستگی تام و تمام عرفان با سنت دینی بزرگ‌تری است که از درون آن رشد یافته است. این مهم در آثاری همچون عرفان و سستهای دینی و عرفان و متون مقدس انجام پذیرفته است.

طبیعی است ارزیابی کامل مدعای اصلی این مکتب نیازمند بررسی استدلالهای آن در هر سه بخش است. در راستای این مهم، ابتدا به برکات علمی حاصل از طرح این نظریه پرداخته و پس از فراغت از آن، نقاط ضعف، کاستی‌ها و احیاناً مغالطاتی که در نحوه اثبات مدعای ساخت‌گرایی وجود دارد، به بحث گزرده می‌شود.

نکته مهم اینکه، انتقاداتی که درباره استدلالهای ساخت‌گرایانه مطرح خواهد شد، صرفاً به منظور نشان‌دادن کاستی‌های احتمالی این نظریه در مواجهه با پدیده عرفان است، اما آنچه مورد نیاز است، پرداختن به یک نظریه جامع با در نظر داشتن دغدغه‌های معرفتی مورد اشاره ساخت‌گرایان است.

برکات علمی ساخت‌گرایی

توجه به زمینه‌مندی تجربه عرفانی برکات چندی داشته است: در وهله اول باید اذعان داشت حتی کسانی که با ادعاهای ساخت‌گرایی موافق نیستند، تصدیق خواهند کرد که ساخت‌گرایان، محققان حوزه فلسفه عرفان و عرفان تطبیقی را به جنبه‌ای از تجربه عرفانی که نیازمند بررسی و پژوهش عمیق است - اما بنا به هر دلیلی تا حد زیادی از آن غفلت ورزیده شده بود - متذکر ساختند. به هر روی، چه تجربه عرفانی با زمینه‌های فرهنگی - اجتماعی پیشین عارف واسطه‌مند گردد و چه خلاف این نظر صحیح باشد، اصل این مدعا، مدعایی درخور توجه و موşkافانه است که به سادگی نمی‌توان آن را رد

کرد یا پذیرفت. نگاهی اجمالی به تحقیقات پیشین در این حوزه‌ها نیز نشان می‌دهد که اهمیت کافی بدان داده نشده است.

از سوی دوم، ساخت‌گرایی محققان را از تطبیقات عاری از دقت میان سنتهای دینی، فلسفی و عرفانی بازداشته و باعث نامقبول شدن ادعاهای سطحی دربارهٔ یکسان بودن این سنتها گشته است. در سایهٔ انتقادات همین مکتب، پس از این هر تحقیقی که در صدد تطبیق یا یکسان انگاشتن مفاهیمی چند از دو سنت متفاوت یا کل چارچوب اصلی سنتها باشد، نمی‌تواند به بررسی سطحی آنها اکتفا کند؛ آن‌هم از آن نوع که مثلاً در کار داراشکوه دیده می‌شود. مطالعات تطبیقی - همان‌گونه که ساخت‌گرایان اشاره کرده‌اند - نیازمند بررسی‌ها و پژوهشهای عمیق‌تری است.

از سوی سوم، تلاش طرفداران این مکتب موجب شده است که این تصور شایع، اما نادرست در غرب که عرفان پدیده‌ای خودگردان و مستقل از دین است، تا اندازه‌ای تصحیح گردد. طرفداران «حکمت خالده» و اندیشمندانی چون سیدحسین نصر - همان‌گونه که در بخش اول بدان اشاره شد - به‌رغم انتقاداتی که به نظریهٔ ساخت‌گرایی دارند، در اصل از توجه کسانی همچون کتزو گیملو به ارتباط وثیق و ناگسستنی سنت و عرفان، استقبال می‌کنند.

کاستی‌های ساخت‌گرایی

مخالفان ساخت‌گرایی انتقادات متعددی بر این موضع وارد کرده‌اند. آنچه در پی می‌آید، حاصل کار نگارنده در رسالهٔ کارشناسی ارشد دربارهٔ این موضوع و نیز جمع‌آوری نقدهایی است که سایر صاحب‌نظران در این خصوص مطرح کرده‌اند. در اینجا باید بر نکته‌ای مهم تأکید کرد: همان‌گونه که در بحث برکات علمی ساخت‌گرایی اشاره شد، هرگونه تحقیقی در زمینهٔ سرشت تجربهٔ دینی و عرفانی پس از این - هرچند برخلاف

ادعاهای ساخت‌گرایی - باید با توجه تام به الگوی این نظریه ارائه شود و از نظر معرفت‌شناختی نیز پاسخگوی سؤالات جدی و اساسی این مکتب باشد. انتقاداتی که در این بخش تا انتهای کتاب مطرح خواهند شد، با وجود آنکه به نظر نگارنده نقاط ضعف این نظریه را به خوبی نشان می‌دهند، با این همه نمی‌توانند برای پرداختن یک نظریه در مقابل ساخت‌گرایی به کار روند. در اثنای نقدهای وارد شده، خطوطی که به نظر می‌رسد ما را سرانجام در جریان یک پروژه جدی تحقیقاتی به نظریه‌ای سازمان یافته برسانند، مطرح شده‌اند، اما باید اعتراف کرد که این خطوط کلی صرفاً نشان‌دهنده جهت‌گیری‌های ممکن برای تحقیقات آینده هستند، از این رو هرگونه اظهار نظر نهایی باید موکول به انجام آن پژوهش گردد.

همان‌گونه که اشاره شد، بیشتر انتقادات از موضع ساخت‌گرایی، ناظر بر دو مقاله مهم کتز در سالهای ۱۹۷۸ و ۱۹۸۳ است. تلاش نگارنده بر آن بوده است که در تنظیم انتقادات، ابتدا انتقادات مبنایی و کلی، و سپس انتقادات بنایی، شکلی و جزئی را مطرح کند؛ آن‌سان که در نقد نظریات جانب انصاف نیز رعایت گردد.

۱. بررسی فرض معرفت‌شناختی بنیادین

در تبیین نظریه ساخت‌گرایی، فرض بنیادین معرفت‌شناختی یکی از مهم‌ترین پایه‌هایی است که این مکتب بر آن تکیه دارد. در واقع می‌توان گفت بدون تثبیت این فرض، نظریه ساخت‌گرایی به کلی رنگ می‌بازد. بر همین اساس، ارزیابی دقیق این مدعا ضرورتی تام دارد. در این راستا نکاتی چند به نظر می‌رسد:

۱-۱. بنیان فلسفی ضعیف فرض معرفتی

مدافعان ساخت‌گرایی هیچ‌گاه استدلالی مستقل برای اثبات این فرض نیاورده‌اند:

مایلم بر این واقعیت تأکید ورزم که بنابر آنچه گفته شد، صحت به کار

بستن این نظریه از اول مفروض انگاشته شده است؛ نه اثبات شده و نه برای آن استدلالی اقامه شده است. فلذا بحث بر مبنای فلسفی بسیار سستی نهاده شده است. (فورمن ۱۹۹۹، ص ۳۴).

حتی اگر مدافعان این نظریه ادعا کنند که این فرض در تجارب حسی و عادی‌تر انسان به اثبات رسیده است (که جای سؤال نیز دارد)، تعمیم این فرض به تجارب منحصر به فردی چون تجارب عرفانی - که دست‌کم خود عارفان تأکید دارند که در این نوع تجارب - نوعی مواجهه بی‌واسطه با متعلق تجربه را از سر می‌گذرانند - کاری غریب و بی‌دلیل است. همان‌گونه که در بخش پیشین نیز دیدیم، کتز در یک بخش مهم از تبیین نظریه خویش چنین ادعا کرد که «این واقعیت معرفتی به نظر من به خاطر سنخ وجودی ما انسانها، حتی در مورد تجربه آن موضوعات عالی و نهایی که مقصود عرفا هستند - مثل خدا، وجود، نیروانه و... - نیز درست است.» این بخش از سخن وی به نظر مبهم می‌آید. شاید مقصود وی از «سنخ وجودی ما انسانها» همان قبیل محدودیتهای ادراکی باشد که گفته می‌شود همواره ادراک انسان از جهان خارج را مقید و محدود به حوزه کارایی خویش می‌کنند. مکاتبه‌ای که نگارنده با کتز داشت، این برداشت را تأیید می‌کند. وی در این مکاتبه تأکید دارد: «این، موقعیت معرفتی و وجودی‌ای است که توسط نوع تجربه‌ای که ما به عنوان موجودات انسانی داریم، پیش می‌آید، به علت نوع وجوداتی است که دارای آن هستیم.»^۱

بر مبنای این تصریح، می‌توان در نقد این مدعا بیشتر پیش‌رفت. او معتقد است که این فرض معرفتی از آن رو به تمام تجارب تعمیم می‌یابد که برخاسته از نوع و سنخ وجودی ما انسانها و شرایطی معرفتی و وجودی است که ناگزیر به سبب وجود انسانی‌مان محدود به آن هستیم و هرگز نمی‌توانیم آن را کنار بگذاریم. حال پرسیدنی

1. Katz, Steven. "Re:", ata_anzali@yahoo.com (30 sep. 2002).

است که کتز و ساخت‌گرایان چگونه با این درجه از کلیت و تعمیم درباره «سنخ و نوع وجود انسانی» سخن می‌گویند؟ آیا مقصود وی از نوع وجود ما، نوع وجودی است که در تجارب عادی بروز و ظهور می‌یابد؟ آیا این مسئله بدیهی است که تجارب انسان از طرق مختلف (حس، عقل و شهود) دارای الگویی یکسان‌اند؟ اگر چیزی غیر از این مورد نظر باشد، می‌توان پرسید که کتز و هم‌نظران او چگونه توانسته‌اند سرشت انسانی را یکباره فراچنگ فهم خویش درآورده و در باب آن حکمی بدین کلیت برانند؟ این سؤال به‌ویژه از آن رو جدی می‌شود که در حوزه عرفان، بیش از هر جای دیگر به این مدعا برمی‌خوریم که انسان دارای لایه‌ها و ساحت‌های وجودی متفاوت و تودرتویی است که هر یک احکام و آثار خاص خود را دارد. هرچند این بدان معنا نیست که احکام عامی وجود ندارد که شامل تمام این ساحت‌ها شود، اما دستیابی به چنین احکام عامی نیازمند تحلیلهای فلسفی دقیقی از سرشت انسان است. یک ساخت‌گرا در این مورد احتمالاً چنین خواهد بود که اصل چند ساحتی و نیز ذوب‌توبودن حقیقت انسانی مسئله‌ای است که نمی‌توان آن را بی‌دلیل پذیرفت؛ بنابراین صرف ادعای عارفان مبتنی بر وجود چنین ساحت‌ها و بواطنی نمی‌تواند همچون مبنایی معرفت‌شناختی مورد استفاده قرار گیرد. تا آنجا که به فلسفه مربوط می‌شود، ما با انواع ادراکاتی روبه‌رو هستیم که همگی تحت شمول این حکم کلی هستند که مفاهیم و شاکله‌های پیشین فهمنده، دست‌کم تا اندازه‌ای آنها را شکل می‌دهند. اما باید به این نکته توجه داشت که نمی‌توان به بهانه دریافتن بیان عرفا، تجربه‌ای را که آنها به صراحت وابسته به ساحتی متمایز از ساحت معمول تجارب انسان می‌دانند، به تجربیات سطح روزمره و عادی تقلیل دهیم.

همان‌گونه که خود کتز در ابتدای مقاله ۱۹۷۸ تصریح می‌کند، نمی‌توان تجارب عرفانی را حاصل فراق‌کنی حالات درونی شعور و روان انسان دانست؛ از آن رو که این ادعاها را کسانی ابراز داشته‌اند که جملگی - و در همه ادیان - در شمار نخبه‌ترین افراد

جامعه خویش به شمار می‌رفته‌اند. بر این مبنا، اگر در گزارشهای عرفانی از سنتهای گوناگون به این ادعای عمومی و گسترده برخوردیم که شهود عرفانی، مولود دستگاه ادراکی انسان در ساحتی متمایز از شعور، ادراک و آگاهی عادی اوست، ساحتی که از نظر معرفتی دارای احکام و ویژگی‌های منحصر به فردی است، برای تعمیم مدعای معرفت‌شناختی خود نیازمند دلیل هستیم. در واقع، اصل بر آن است که ساحت متمایز دارای احکام و ویژگی‌های متفاوتی باشند، مگر آنکه دلیلی متقن خلاف آن را تثبیت کند. برای نمونه، به یکی از مبانی این فرض معرفتی، یعنی «حیث التفاتی» توجه کنید: همان‌گونه که در بخش اول مورد بحث قرار گرفت، ساخت‌گرایان به چند معنا تجربه عرفانی را التفاتی می‌دانند: اولین مورد، فعالیت ارجاعی ذهن در اختصاص داده‌ها به امری یا شیئی خارج از ادراک است. ممکن است یک ساخت‌گرا ادعا کند ما به دلیل سنخ وجودی مان هماره سیل داده‌های ورودی به دستگاه ادراکی خود را طی فرآیندی پیچیده، به یک شیء خارجی ارجاع و نسبت می‌دهیم و این فرآیندی است که بدون آن، شناخت ممکن نمی‌گردد، و این بخشی از معنای واسطه‌مندی تجارب ما از جمله تجربه عرفانی است. اما توجه به یک تفاوت اساسی میان تجربه عرفانی و تجارب معمول ما را به مغالطه و تعمیم ناروایی که در این ادعا هست، رهنمون خواهد شد.

همسان‌انگاری تجربه حسی و تجربه عرفانی موجب این تعمیم می‌شود. این دو نوع تجربه به یقین وجوه اشتراکی دارند که پرداختن به آنها مجالی دیگر می‌طلبد، اما با این همه، به‌ویژه از لحاظ معرفت‌شناختی حائز تفاوت‌های بنیادینی هستند. یکی از مهم‌ترین تفاوتها این است که در نوع تجارب عادی انسان از جمله تجربه حسی، تمایز اساسی سوژه و ابژه، عالم و معلوم، عاقل و معقول یا شناسا و شناخته‌شده، برقرار است و به همین دلیل این نوع تجارب احکام خاصی می‌یابد. از سوی دیگر، یکی از فصول متمایز و

ویژگی‌های منحصر به فرد تجربه عرفانی دقیقاً محو گشتن همین تمایز اساسی است.^۱ بر همین اساس، اولین فرآیند ساخت‌دهی ذهن که ناشی از ویژگی التفاتی آن است، در این نوع تجارب ویژه نقشی ندارد. توجه به این نکته کاملاً ضروری است که این فرآیند ادراکی می‌تواند پس از تجربه، هنگامی که در وضعیت ادراکی معمول قرار گرفت، دوباره فعال شده و عارف را بنا بر عادت، به توصیفاتی سوق دهد که مُشعر به در کار بودن فرآیند ارجاعی باشند، اما در همین حال، تجربه گر با آوردن قیودات سلبی فراوان در توصیف خویش، باید از رهن‌شدن تعابیر و قیاس آن با تجارب عادی جلوگیری کند. او خواهد گفت که «شیئی» را تجربه کرده است، اما اضافه خواهد کرد که تعبیر «شیء» را از آنجا به کار می‌برد که اشاره کند شهودش محتوایی اثباتی داشته و همچون تجربه نیروانه محتوایی سلبی نداشته است. نیز می‌افزاید که استعمال واژه «شیء» از سوی او نباید به معنای تمایز متعلق تجربه‌اش از سایر اشیا یا حتی از خودش تلقی شود؛ امری که استعمال عرفی و عادی این واژه بدان اشاره دارد.

اما درباره کارکرد ساخت‌دهنده دوم و سوم، یعنی شکل‌دادن و وحدت‌دادن به داده‌های ورودی، ممکن است در تجارب روزمره چنین فعالیت التفاتی در کار باشد؛ به این معنا که ذهن داده‌هایی را که پی‌درپی از خارج دریافت می‌کند، به یک شیء واحد نسبت می‌دهد و همین باعث می‌شود انقطاع داده‌های حسی هنگام پلک زدن، یا حتی گذشت زمان، مانع از آن نشوند که شیء در زمان t₁ را همان شیء در زمان t₂ بدانیم، یا

۱. در اینجا جای بحث از تعریف تجربه عرفانی نیست، اما به نظر می‌رسد اگر بپذیریم تجربه عرفانی «تجربه عینیت (وحدت) یا اتحاد فاعل تجربه با همه موجودات یا متعالی‌ترین ساخت حقیقت است»، بنا به تعریف، این تمایز در تمام تجارب عرفانی وجود ندارد. حتی اگر تعریف فوق به جهاتی مورد مناقشه واقع شود، این واقعیت قابل تردید نیست که در بخش عمده‌ای از گزارشهای تجربه‌های عرفانی از سستهای مختلف عارفان، مدعی چنین عینیتی شده‌اند و این صریحاً به معنای نفی دوگانگی معرفتی موجود در تجارب عادی است.

ادراکاتی را که از نظر مکانی جهات مختلف دارند، به یک شیء نسبت دهیم و مثلاً چنگالها، سر، دستها و پاها را همه متعلق به «یک خرس» بدانیم. اما در سوی دیگر، تجربه عرفانی را داریم که بنا بر تصریحات فراوان از سوی عارفانی که در سنتهای مختلف به مراقبات عرفانی می‌پردازند، فارغ از زمان و مکان است، از این رو مشخص نیست فرآیند شکل‌دهی به تجربه در آن چگونه قابل تصویر است؛ به‌ویژه با توجه به این مدعا که تمایز سوژه / ابژه در این نوع تجربه راه نمی‌یابد. همان‌گونه که پس از این مورد اشاره قرار می‌گیرد، خواننده باید در این مقام میان شهودات صوری و معنوی تفکیک قائل شود. ممکن است بتوان نوعی از فرآیندهای التفاتی ذهن را در شهودات صوری در فعالیت دانست، اما بنا بر تعریف، ما به این نوع شهودات نظر نداشته و آن را از دایره تجارب عرفانی بیرون می‌دانیم. اگر مرجع ما در تعیین ویژگی‌های تجربه عرفانی گزارشهای نقل‌شده و ضبط‌شده باشند - که جز این هم نیست - بنا بر همین گزارشها، نوع دوم و سوم ساخت‌دهی ذهنی ناشی از حیث التفاتی ذهن نیز در این نوع تجارب در کار نیست.

این مسئله درباره کارکرد چهارم واضح‌تر است. «ذهن با تمایز نهادن میان التفاتات، ساخت‌دهی می‌کند.» تمایز نهادن میان ادراکاتمان از اشیای مختلف در جهان کثرات، امری معقول است، اما در تجربه‌ای که پیش‌تر اشاره شد که فصل ممیز آن از سایر انواع تجربه راه نیافتن هیچ نوع کثرتی در آن و تجربه وحدت مطلق است از، بسیط و بی‌تمایز - که در آن حتی تمایز فاعل شناسا و متعلق تجربه نیز از میان برداشته می‌شود - است، چگونه می‌توان تصویر چنین فعالیت ساخت‌دهنده‌ای را داشت؟

با توجه به این تحلیلها می‌توان اجمالاً نتیجه گرفت که نوعی از تجارب، یعنی تجارب عرفانی وجود دارند که در آنها حیث التفاتی در کار نیست و این فرآیند ساخت‌دهنده ظاهر نمی‌شود.

حال ممکن است بر استدلال ما چنین خرده گیرند: آنچه کنز و همفکرانش بر آن تأکید دارند، التفاتی بودن اعمال عبادی، غایات، انتظارات، مراقبات و افکار عارف در طول مسیر پریپچ و خم عرفانی است، اما آنچه رد شد، التفاتی بودن لحظه‌نهایی و غایی عرفانی بود. به عبارت دیگر، هنگامی که ساخت‌گرایان از دخیل بودن حیث التفاتی در عرفان سخن می‌گویند، بنا بر آنچه در بخش تبیین این مکتب ذکر شد، بیشتر وقایع و افعالی را در نظر دارند که در طول طریقت برای عارف مطرح است. آنها می‌توانند بگویند که در مورد تجربه‌نهایی عارف سخنی برای گفتن ندارد، اما تمام مسیری که عارف را نهایتاً به داشتن تجربه‌نهایی می‌رساند و او را آماده‌چنان تجربه‌ای - و نه تجربه‌ای از نوع دیگر - می‌کند، التفاتی است. این اشکال تا اینجا بجاست. اینکه عبادات، تعالیم، افعال، افکار، اذکار، انتظارات، غایات و مراقبات عارف در هر سنتی به شدت التفاتی هستند، امری انکارناپذیر است. کسانی که با سنتهای عرفانی و جزئیات طریقت پریپچ و خم آن اندک آشنایی داشته باشند، اذعان می‌کنند که از دیدگاه تمام سنتهای عرفانی اصیل، رسیدن به تجربه‌نهایی ممکن نیست، مگر با تبعیت دقیق از دستورهای استاد؛ دستورهایی که خود مبتنی بر سنت دینی و در چارچوب آن هستند.

اما آنچه ساخت‌گرایان در نهایت قصد اثبات آن دارند، این است که چون مسیر طلب عرفانی اشباع شده از عناصری التفاتی است که ذهن عارف را کاملاً پر کرده و شکل خاصی به آن می‌بخشند، عارف در لحظه تجربه‌نهایی خویش نیز نمی‌تواند متعلق تجربه خویش را در حالی تجربه کند که تمام این عناصر التفاتی را به کناری نهاده است، بلکه اصولاً این عناصر و چارچوبهای شکل گرفته در ذهن او، تجربه را به گونه‌ای خاص خلق می‌کنند؛ یعنی عارف مسلمان التفاتاً تجربه خویش را تجربه یک وجود بی‌نهایت و نه معدومیت محض ادراک می‌کند. ذهن او در حین تجربه، خاصیت ارجاع‌گری خود

را به کار انداخته و متعلق تجربه را چیزی می‌بیند که تعینات و تنظیمات پیشین آن گونه به او اجازه می‌دهند. ذهن عارف (اگر چنین تعبیری اصولاً در لحظه تجربه نهایی معنادار باشد) به شدت در کار است که سیل داده‌های شهودی ورودی را با خواص تلفیق‌گری، بازشناسی و نیز تمیز خویش در قالب مقولاتی که از پیش برایش شناخته شده‌اند، برای خود قابل درک سازد، و این همان نکته‌ای است که در استدلال پیشین سعی داشتیم نقطه مقابل آن را تثبیت نماییم؛ یعنی اصولاً در لحظه تجربه نهایی، هیچ یک از فرآیندهای فوق نمی‌توانند در کار باشند، نه اینکه می‌توانند در کار باشند اما عارف آنها را به کناری می‌نهد.

به هر روی، به نظر می‌رسد نتوان همه ساحت‌های وجودی انسان را از یک دید نگریست و بر آنها حکمی واحد راند. نیز با توجه به تفاوت بنیادین تجارب عادی و عرفانی (نبود دوگانگی معرفتی در دومی) نشان دادیم که برای نمونه، حیث التفاتی در تجارب عرفانی نهایی در کار نیست، از همین رو نمی‌توان این دلیل را برای تثبیت مدعای «واسطه‌مند بودن تمام تجارب» به کار بست. حتی اگر همه ساحت‌های ادراکی انسان از این جهت حکمی واحد داشته باشند، اثبات چنین امری بر عهده ساخت‌گرایان است.

۲-۱. ابهام در حدود فرض معرفتی

مسئله غامض دیگری که در خصوص فرض معرفتی بنیادین ساخت‌گرایان وجود دارد، به کار بردن تعبیر مبهم «دست‌کم تا اندازه‌ای» است. کتز هیچ‌گاه میزان تأثیر زمینه‌ها بر شکل‌گیری تجربه را به گونه‌ای روشن‌مند معین نکرده و همواره تأثیر آنها را «تا اندازه‌ای» دانسته است. (کتز ۱۹۷۸، ص ۲۶؛ کتز ۱۹۸۳، ص ۶).

البته این تعبیر مبهم را نمی‌توان در آثار کسانی چون گیملو که طرفدار روایت حداکثری از نظریه ساخت‌گرایی هستند، یافت؛ زیرا آنها معتقدند که تجربه عرفانی

به کلی مخلوقِ زمینه‌هاست و تجارب عرفانی صرفاً توهماتی براساس تعالیم و آموزه‌های عرفانی است. از آنجاکه دلایل و شواهد بسیاری در ردّ این روایت افراطی از ساخت‌گرایی وجود دارد و از دیگر سو محققان صاحب‌نظر در این حوزه نیز آن را مورد توجه قرار نداده‌اند، از این رو ما نیز در این بخش در ردّ این روایت بیانی نخواهیم داشت، هرچند انتقاداتی که از روایت معتدل‌تر ساخت‌گرایی داریم، عمدتاً به طریق اولی بر آن روایت نیز واردند.

پرسش مهمی که دربارهٔ این ابهام وجود دارد، آن است که حوزهٔ تأثیر زمینه‌های پیشین در شکل‌گیری تجارب عرفانی در چه محدوده، در کدام جهات و تا چه اندازه‌ای است؟ ابهام یادشده مانع از پاسخ دقیق به این پرسش است. این ابهام نظریهٔ زمینه‌مندی را از دسترس انتقاد دور نگاه داشته و ابطال‌ناپذیرش می‌کند. هر ساخت‌گرا همان‌گونه که وجود هر تفاوتی میان تجارب عرفانی را به تفاوت زمینه‌ها مستند می‌سازد، از سویی دربارهٔ تشابهات نیز از همین نظریه برای تحلیل سود می‌جوید. با پذیرفتن این حد مبهم، منتقدان این مکتب نخواهند توانست با اثبات شباهتها و نقاط اشتراک به تقویت مدعای خویش امیدوار باشند؛ زیرا آن‌گاه که مشخص نیست زمینه‌ها چگونه تجارب را شکل می‌دهند، شباهتها نیز می‌توانند تأییدی برای ساخت‌گرایی باشند. کنز در یکی از پاسخهایش به نگارنده دربارهٔ این ابهام چنین تصریح کرد: «در اینجا شما یک پرسش خوب، اما مشکل، مطرح ساخته‌اید. من عمداً مسئله را مبهم گزارده‌ام؛ زیرا در حالتی که تأثیر «مشروط‌گری پیشین» همواره حاضر است، سنجش و اندازه‌گیری آن به‌طور دقیق ناممکن می‌گردد، اما این نه تنها در مورد تجربهٔ عرفانی صادق است، بلکه مسئله‌ای است که در «تمام» تجارب با آن مواجهیم. مع‌الأسف، این موقعیت معرفتی و وجودی‌ای است که توسط نوع تجربه‌ای که ما به‌عنوان موجودات انسانی داریم، پیش می‌آید...»^۱

1. Katz, Steven. "Re:", ata_anzali@yahoo.com, (30 sep. 2002).

مسائل اندیشه‌سوزی از این پاسخ زاییده می‌شود. اگر ما به عنوان وجودی از نوع انسانی نمی‌توانیم معین کنیم که چه اموری در شکل دادن به ادراکاتمان از جهان خارج اثرگذارند، اصولاً چگونه می‌توانیم بپذیریم جهانی خارجی وجود دارد که این تجربه‌ها تا اندازه‌ای حاصل تأثیر آن است؟ به تعبیر دیگر، چه مبنای مستدل معرفتی تضمین می‌کند که در حوزه تجارب عرفانی نقش شاکله‌های پیشین مفهومی تام و تمام نباشد؟ در اینجا الگوی ساخت‌گرایی حداکثری به نظر الگویی موجه‌تر می‌آید. هرچند کتز در روایت خویش از ساخت‌گرایی می‌کوشد تا با انواع ترندها خود را از افتادن در ورطه ساخت‌گرایی حداکثری و شکاکیت نجات دهد، این تلاش وی در نهایت بی‌ثمر به نظر می‌رسد. کتز در ابتدای مقاله ۱۹۷۸ مهمل دانستن تجارب عرفانی به طور پیشین را نوعی جزم‌اندیشی و گستاخی می‌داند؛ زیرا از نظری این حقیقت انکارناپذیر است که در طول قرون متمادی و در میان تمام فرهنگها انسانهایی مدعیات عرفانی را ابراز داشته‌اند که از لحاظ مذهبی و انسانی در شمار نوایغ بوده و از سویی دارای حساسیتهای فوق‌العاده بوده‌اند. او تقلیل حالات عرفانی به «حالات روانی صرف» را نیز که ناشی از شعور درونی انسان و فعل و انفعالات اوست، با واژه «نامعقول» رد می‌کند. (کتز ۱۹۷۸، ص ۲۳). ناگفته پیداست که چنین دفاعی از عینیت تجارب عرفانی، دارای پشتوانه ناقص استقرایی و از نظر فلسفی نیز غیرقابل اعتماد است. او پس از آنکه از روی نوعی ضرورت، محققان عرفان را به پذیرش نقش «متعلق تجربه» در شکل دادن به آن فرامی‌خواند، در انتهای مقاله خویش این عدم استقرار معرفتی را واضح‌تر بیان می‌کند:

اظهار این [قضیه] که «جیم، الف را تجربه می‌کند»، به معنای تصدیق این نیز هست که این تجربه تا اندازه‌ای وابسته به چیستی الف است، اما مشکل در همین جاست. اذعان به این امر نیازمند آگاهی مضاعفی نیز هست؛ آگاهی از پیچیدگی موقعیتی که در آن، چیستی خود «الف»، دست‌کم تا

اندازه‌ای توسط آگاهی زمینه‌مند تعین می‌یابد... قضیه «جیم خدا را تجربه می‌کند»، با فرض معنای غلیظی از تجربه که عرفا قصد می‌کنند، در بردارنده دو امر است: ۱. «جیم آگاهانه خدا را شکل می‌دهد»؛ همان طور که ۲. «خدا خود را برای جیم معلوم می‌سازد»؛ باز هم با تصدیق به اینکه در اینجا نیز «خدا» دست‌کم تا اندازه‌ای برای جیم مقید شده است؛ زیرا جیم همانند همه ما تنها اشیا را چنان ادراک می‌کند که آنها خود را «می‌نمایانند». (کنز ۱۹۷۸، ص ۶۴)

جان هیک نیز که از مدافعان پرشور کثرت‌گرایی و ساخت‌گرایی می‌باشد، در این برزخ گرفتار آمده است. او وجود «واقعیت غایی» را می‌پذیرد؛ واقعیتی که از طریق چارچوبهای مفهومی گوناگون برای انسانها به صور مختلف پدیدار می‌شود. اما اگر ما هیچ راهی برای شناخت نفس‌الامری «واقعیت غایی» نداریم، چگونه اصولاً می‌توانیم از وجود چنین چیزی سخن بگوییم؟ دیگر آنکه چرا سخن ساخت‌گرایان افراطی را نپذیریم که اصولاً هیچ واقعیتی و رای توهمات روانی عارف وجود ندارد؟^۱

آنتونی پرویج در کتاب آیا فلسفه عرفان مبتنی بر یک خطاست؟ (فورمن ۱۹۹۲) به تفصیل به تبیین چگونگی تطبیق مدل معرفتی کانت با ساخت‌گرایی پرداخته و دلایل متعددی در اثبات این امر آورده است که استفاده از مدل کانت برای تبیین فرآیندهای معرفتی جاری در تجربه عرفانی خطاست؛ به این مفهوم که اصولاً تجربه عرفانی فارغ از نوع فرآیندهایی است که این الگوی معرفتی برای توجیه و تبیین آنها ساخته و پرداخته شده است. همان‌گونه که پرویج استدلال کرده است، ساخت‌گرایان حتی در این نکته که آیا زمینه‌های پیشین در «ماده» یا «صورت» تجربه تأثیر دارند، به توافق

۱. برای آگاهی بیشتر از کثرت‌گرایی هیک بنگرید به: هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، نیز برای بررسی انتقادی موضع او ر.ک: عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۰۶ - ۴۱۴.

اساسی دست نیافته‌اند. او چنین استدلال می‌کند که اگر ساخت‌گرایان به شکل‌دهی «صورت» تجربه توسط ذهن قائل باشند، آن‌گاه این مدعا به دلیل ویژگی‌های خاص تجربه عرفانی، در مورد این تجربه صدق خواهد کرد، و اگر - آن‌گونه که از بیشتر مدعیات آنان برمی‌آید - بسترهای فرهنگی - اجتماعی نیز در کار شکل‌دادن به «ماده» تجربه هستند، برخلاف تصریحات خود ساخت‌گرایان، به آن‌سو می‌رویم که اصولاً وجود «متعلق تجربه‌های عرفانی» را نفی کنیم؛ بدان معنا که ساخت‌گرایی معتدل به‌رغم میل خود، به گونه‌ای به سوی ساخت‌گرایی افراطی متمایل می‌شود که از عرفان چیزی بیش از یک «توهم» و «فریب» جالب باقی نمی‌گذارد و هرگونه بحث بیشتر را بی‌ثمر می‌سازد. اگر می‌توان مدلی جایگزین مشخص نمود، این وظیفه برعهده مدافعان این نظریه است. کسانی چون جان هیک باید برای این تعمیم خود استدلالی داشته باشند که «... ساختار درونی ذهن به آنچه ما می‌شناسیم، تعیین می‌بخشد. این اصل، فراتر از ادراک حسی به حوزه‌های دیگر نیز قابل اطلاق است.» درواقع ساخت‌گرایان ندای کانت را مبنی بر «سرمشق قرار دادن فلسفه استعلایی» به‌خوبی شنیده‌اند، اما هنوز به نظریه‌ای که از نظر فلسفی راضی‌کننده باشد، نپرداخته‌اند. از این رو تا وقتی این مهم به‌دقت انجام پذیرفته، نمی‌توانیم برای ارائه تحلیلی جامع از پدیده عرفان بدان اتکا کنیم و از این‌سو مخالفان آن را با انواع برجسته‌های غیرعلمی همچون خام، ساده‌انگار، متعصب، احساساتی و... مورد تمسخر قرار دهیم.

۱-۳. ساخت‌گرایی کاتالیزی

اگر کسی با فرض ساخت‌گرایانه هم‌رأی شود، می‌تواند از این نظریه، بیانی متفاوت ارائه کند که به نتیجه مورد نظر ساخت‌گرا در قیاس پیش‌گفته نمی‌انجامد. در این تقریر که می‌توان آن را «ساخت‌گرایی ابزاری» نامید، پذیرفته می‌شود که آگاهی عارف در مسیر

قطع مقامات معنوی زمینه‌مند و به نحو پیشین، متأثر از بسترهای اجتماعی - فرهنگی است. این نیز پذیرفته می‌شود که تحویل آگاهی عارف از یک مقام به مقام دیگر، تحویل یک‌شکل مقید آگاهی به شکل دیگر است، اما در نهایت، شهود نهایی وی در هر سنتی که باشد، یعنی تجربه فناء فی الله، تائو، نیروانته و... شهودی عاری از زمینه‌هاست که در بستری نامقید اتفاق می‌افتد. در این بیان تصریح می‌شود از آنجا که نامقید نمودن آگاهی انسان دفعتاً ناممکن است، درواقع کارکرد تکنیکها و تعالیم دینی - عرفانی آن است که به تدریج آگاهی به شدت مقید انسان سالک را به اشکال دیگری از آگاهی کمتر مقید تحویل دهند و در این مسیر او را تا آنجا پیش‌برند که سرانجام در مرحله نهایی و عالی‌ترین تجربه عرفانی آخرین قیود نیز از آگاهی وی زدوده شده و با حقیقت مطلق بی‌واسطه روبه‌رو گردد. درواقع در چنین تقریری پذیرفته شده است که عارف غیرکامل در مراحل متوسط شهودی‌اش، تجاربی دارد که از پیش، زمینه ذهنی وی تا اندازه‌ای آنها را شکل داده و تعین بخشیده است، اما با توجه به کارکردی که برای تعالیم و آموزه‌های عرفانی در نظر گرفته می‌شود، تجربه نهایی عارف می‌تواند فارغ از تأثیر شکل‌دهنده این آموزه‌ها و تعالیم صورت پذیرد. هسته اصلی «ساخت‌گرایی کاتالیزی» بر این مبنا استوار است که از یک سو به نظر می‌رسد کارکرد تکنیکها و تعالیم عرفانی، نوعی قیدزدایی از آگاهی است، و از دوم سو نمی‌توان الگوی ساخت‌گرایی را بی‌دلیل در تمام ساحت‌های تجربه عرفانی بسط و تعمیم داد. نقش تکنیکها و تعالیم عرفانی در چنین دیدگاهی مشابه نقش یک کاتالیزور در تسهیل واکنش شیمیایی است. کاتالیزور علی‌رغم نقش عمده‌ای که در انجام واکنش دارد، در حصول نهایی آن هیچ تأثیری نمی‌نهد.

به نظر می‌رسد آنچه از گزارش‌های عرفانی، و تکنیکهای مراقبه در این زمینه به دست رسیده، با این الگو تطابق بیشتری دارد که تجارب عرفانی، نهایتاً در حالی روی

می‌دهند که عارف، دست‌کم بخش عمده‌ای از زمینه‌ها و چارچوبهای پیشین خویش را درهم شکسته و از آنها فراتر رفته باشد. در این باره در بخش بعدی که به نقد استدلال تجربی می‌پردازیم، توضیح بیشتری خواهیم داد.

۲. دربارهٔ استدلال تجربی

همان‌گونه که اشاره کردیم، مروری اجمالی بر آثار ساخت‌گرایان ما را با حجم قابل‌ملاحظه‌ای از شواهد تجربی روبه‌رو خواهد کرد که برای تأیید نظریهٔ زمینه‌مندی و تأکید بر آن گزینش شده‌اند. چنین رویکردی به‌خصوص در آثار کتزر کاملاً بارز است. از نحوهٔ تنظیم این شواهد و عبارات و تصریحاتی که در این آثار وجود دارد، چنین به نظر می‌رسد که صرف‌نظر از مبانی فلسفی، ساخت‌گرایان تمام یا دست‌کم بخش عمده‌ای از مکتوبات عرفانی را مستقیماً مؤید نظریهٔ خویش می‌پندارند و از سویی کسانی را که با مطالعهٔ این متون باز هم بر موضع مخالف خویش پای می‌فشارند، افرادی «متعصب» یا «نادان» می‌دانند. اما بررسی قرائت ساخت‌گرایان از متون عرفانی، ما را در خصوص این روش استدلالی و استنباطی آنان، به نکات تأمل‌برانگیزی می‌رساند. دربارهٔ شواهدی که ساخت‌گرایان معتقدند که نظریهٔ آنها را به‌شدت تأیید می‌کند، می‌توان به تفصیل و با ذکر یکایک این شواهد بحثی مبسوط داشت، اما در اینجا به چند نکتهٔ اصلی دربارهٔ چارچوب و ایدهٔ کلی این شواهد اکتفا می‌کنیم:

۲-۱. تفکیک شهود صوری از شهود معنوی

عارفان مسلمان در تحلیلهای خود از شرایط تجربهٔ عرفانی، شهود صوری را از شهود معنوی تمایز می‌دهند. در شهود صوری، عارف با تجربه‌ای مواجه است که در آن حقایق عالم معنا، در قوهٔ متخیلهٔ وی تمثیل صوری می‌یابد. این تمثلات دارای ویژگی‌هایی همچون شکل، رنگ، بو و غیره هستند. البته شهود صوری معمولاً همراه با شهود معنوی

نیز هست. در شهود معنوی عارف بی‌آنکه صورتی را مشاهده کند، حقایقی از عالم معنا را بدون وساطت صورتهای مثالی دریافت می‌دارد. در این باره تأکید می‌شود که دریافت شهودات معنوی بسیار مشکل‌تر از شهودات صوری، و نیازمند قدرت روحانی بیشتری است؛ زیرا این نوع شهودات متضمن ارتباطی بی‌واسطه با ساحت‌هایی والاتر در مراتب هستی است.

نکته جالب توجه اینکه، عارفان مسلمان تأکید داشته‌اند که شهود صوری به علت ویژگی‌های خاص قوه خیال در امر صورت‌گیری، می‌تواند تحت تأثیر زمینه‌ها و آموزه‌های پیشین و نیز سایر شرایط تجربه‌گر شکل یابد و از صورت اصلی خویش خارج شود. این معنا در بسیاری از آثار عرفان نظری مورد تأکید قرار گرفته است. بر این اساس، نظریه ساخت‌گرایی در مورد شهودات صوری نظریه‌ای است که قائلان به آن در ابتدا خود عارفان (دست‌کم عارفان مسلمان و مسیحی) هستند. ساخت‌گرایان آن‌گاه که شواهد تجربی خویش را از شهودات صوری برمی‌گزینند، به دو دلیل نمی‌توانند این نکته را نتیجه بگیرند که تجربه عرفانی به کلی زمینه‌مند است: اول اینکه خود عارفان تأکید دارند که احکام شهود صوری و معنوی در این جنبه خاص با هم متفاوت است؛ دوم آنکه ادعای اصلی ساخت‌گرایان تعمیم نظریه‌شان تا تجارب نهایی عرفانی است که طبیعتاً شهودات صوری هیچ‌گاه تجارب نهایی عرفانی تلقی نمی‌شود، از این رو از زمینه‌مند بودنشان نمی‌توان زمینه‌مندی تجاربی چون فنا یا اتحاد با خدا را -که قطعاً جزو تمثلات صوری نیستند- نتیجه گرفت. مدعای اخیر دلیلی مستقل، و شواهدی دیگر می‌طلبد.

۲-۲. ضعف منطقی روش استدلال

روش نتیجه‌گیری از شواهد نیز دست‌کم درباره کتز، نقایص و مشکلات منطقی جدی دارد. گزارشهایی که کتز آنها را به صراحت مؤید نظریه خویش می‌داند، مشابه همان

گزارشهایی است که استیس آنها را با تفسیری دیگر، مؤید نظریه «وجه مشترک» خویش دانسته است. با نگاهی دقیق به ساختار استدلالهای کتز و استیس می‌توان به سهولت دریافت که نزاع نه در میان گزارشهای متفاوت، بلکه در تفاسیر متفاوت از گزارشهایی نسبتاً مشابه است، اما اگر این گونه باشد، این پرسش کاملاً بجاست که چرا کتز تفسیر خویش را بی‌طرفانه‌تر و بهتر از تفسیر رقیب تلقی می‌کند، بی‌آنکه دلیلی برای این برتری بیاورد. برای روشن‌شدن این معنا بهتر است به نوع استدلال تجربی کتز در مقاله ۱۹۷۸ به دقت توجه کنیم. برای مثال، در نوشته او به دو برداشت زیر از متون عرفانی برمی‌خوریم:

۱. عرفای یهودی برخلاف عارفان یگانه‌انگار در سنتهای مسیحی، هندویی و اسلامی، تجاربی ثنوی داشته‌اند که در آنها هویتشان در تجربه «دوقوت» محفوظ و متمایز از وجود الهی باقی می‌ماند.

۲. برخی از عرفای مسیحی نیز برخلاف عارفان استغراقی که تجربه «وحدت با خداوند» را گزارش کرده‌اند، دارای تجارب عرفانی غیر استغراقی هستند.

حال به متون و گزارشهایی می‌پردازیم که کتز این دو برداشت را از آنها برگرفته است: این گزارشها احتمالاً واجد این محتوا هستند که عارف در تجربه عالی خویش با وجودی متمایز و مشخص متحد می‌شود یا به وصالش می‌رسد، اما چنین گزارشهایی دقیقاً همانهایی هستند که استیس آنها را به عنوان تعابیر خدا باورانه از تجارب یگانه‌انگارانه دسته‌بندی می‌کند و نه توصیفهایی خالص از آنچه تجربه شده. بنابراین تفسیر استیس نتیجه‌گیری کتز از دو برداشت فوق‌رارد خواهد کرد؛ برداشتی که مبنی بر تأیید نظریه زمینه‌مندی بود. به تعبیر دیگر، استیس - همان‌گونه که به تفصیل مطرح ساخته - قائل است که قاطبه عارفان در سنتهای مختلف واجد تجارب یگانه‌انگارانه و وحدانی بوده‌اند، اما بنا به دلایل خاصی از جمله فشار مراجع سنتی دینی و شریعتمداران،

تعابیری خدا باورانه از این تجارب به دست داده‌اند. این در حالی است که کتز این تجارب را توصیف‌هایی خام تلقی می‌کند که به صراحت نشان‌دهنده نوع تجربه واقعی عارف هستند؛ تجربه‌ای که چارچوبهای ذهنی پیشین وی آن را به شکل خاص خود درآورده‌اند، آن هم شکلی که در هر سنت متفاوت با سنت دیگر است. حال باید پرسید که کتز چه دلیلی دارد که بر اساس آن، دو برداشت بالا از متون عرفانی را توصیف‌های پدیدارشناختی نابی بدانند و نه تعابیری که با توجه به آموزه‌های اعتقادی پس از تجربه صورت گرفته‌اند؟ به نظر می‌رسد تنها دلیل کتز برای این مدعا، نادرست انگاشتن نظریه استیسی با الفاظی شبیه خام و ساده‌انگارانه است. با بررسی موشکافانه مقاله کتز می‌توان دریافت که تنها دلیل وی برای رد موضع استیسی مبنی بر اینکه برداشتهای دوگانه فوق تعابیری پس از تجربه هستند و نه توصیف‌های خام و خالص، پیش‌فرض اوست که مبتنی بر درستی نظریه خودش است. در جایی که نظریه استیسی رقیبی جدی برای نظریه زمینه‌مندی تلقی می‌شود، اخذ نادرستی نظریه رقیب برای اثبات نظریه مقابل، از ساده‌ترین انواع مغالطه و نیز ارتکاب دُوری مصرّح و مصادره به مطلوب است. به هر حال این کتز است که ادعا نموده می‌توان از تحلیل گزارشهای عرفا دانست که نظریه او تنها راه چاره‌جویی است. او در عین حال مدعی است که این شواهد می‌توانند متکفل مستدل نمودن آن باشند. البته این نقد تنها بر نحوه استدلال کتز وارد است و هیچ قضاوتی درباره درستی یا نادرستی نظریه زمینه‌مندی یا نظریه مقابلش ندارد.^۱

با توجه به این بیان، به نظر می‌رسد تمسک کتز به شواهد تجربی، یک پیش‌فرض مضمّر دارد؛ یعنی همان پیش‌فرض معرفتی بنیادین که درباره آن سخن گفتیم. در غیاب

۱. «ضعف منطقی روش استدلال» برگرفته از این اثر نلسون پایک است:

Pike, Nelson. *Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism*.

Cornell University Press, 1992, pp. 201-4.

چنین پیش‌فرضی، شواهد مورد نظر کتز نمی‌توانند به‌عنوان تأییدی برای زمینه‌مندی این تجارب اخذ شوند.

تا آنجا که به شواهد تجربی مربوط می‌شود، نظریه کتز و نظریه استیس دو نظریه رقیب‌اند که تنها از آن روی می‌توان یکی را بر دیگری ترجیح داد که بتواند از مجموع گزارش‌های عرفانی، تبیینی بهتر، جامع‌تر و معقول‌تر داشته باشند.

۲-۳. درباره سنت یهودی و بودایی

کسانی که با سنت‌های عرفانی شرقی و غربی آشنایی اندکی دارند، اذعان می‌کنند که در میان این سنت‌ها، سنت عرفانی مسیحی، اسلامی، هندویی و تا اندازه‌ای تائویی دارای وجوه تشابه بیشتری هستند. از همین رو، کسانی که در دفاع از «وجه مشترک» تجارب عرفانی به جمع‌آوری شواهد می‌پردازند، هنگام بررسی این سنت‌ها مشکل کمتری دارند. در سوی دیگر، یکی از ادیان ابراهیمی، یعنی سنت یهودی و یکی از ادیان شرقی، یعنی سنت بودایی قرار دارند که دست‌کم بر حسب ظاهر کمترین میزان مشابهت را با سنت‌های دیگر دارند. در این میان، وضعیت سنت بودایی استثنایی‌تر است؛ به‌ویژه فرقه هینه‌یانه که عمده‌ترین مشکل عرفان‌پژوهان در بررسی‌های تطبیقی سنت‌های عرفانی به شمار می‌رود. استیس در عرفان و فلسفه به شدت تلاش می‌کند که مشکل این سنت را با ادعای همه‌شمول خود به گونه‌ای حل کند. در این باره عمده‌ترین مشکل آن است که - بنا بر تصریح بوداشناسان شهر - در چارچوب مفهومی این سنت دینی و عرفانی ما با یک «واقعیت وجودی متعال» که در سنت‌های غربی نام «خدا» می‌گیرد، مواجه نمی‌شویم. نیروانه که نهایی‌ترین حالت عرفانی یک عارف بودایی است، در نهایت عبارت است از «تهیت» و «معدومیت» فراگیری که انسان را از چرخه دردناک وجود خلاصی می‌دهد. تأکید کتز در مقاله ۱۹۷۸ بر این مطلب، به هیچ روی جای تعجب ندارد. ساخت‌گرایان

در واقع بر این نکته دائماً تمرکز دارند. بر همین اساس است که کتز نیز در این مقاله، عمده تحلیل‌های خویش را بر اساس سنت‌های یهودی و بودایی متمرکز می‌کند. از نظر کتز تأکید عرفای یهودی بر حفظ هویت نفس در ارتباط با خدا، آن هم در حالت نهایی عرفانی، شاهدی قوی بر آن است که عرفان یهودی واجد آن وجه مشترک ادعا شده میان سنت‌های عرفانی در تجارب نهایی نیست. در سویی دیگر، تأکیدی که بر «معدومیت» نیروانه و غیبت مفهومی «خداگونه» در سنت بودایی می‌رود نیز تأییدی دیگر بر این معناست.

در مواجهه با این ادعای ساخت‌گرایانه می‌توان دو رویکرد داشت: رویکرد اول همانی است که استیس در پژوهش خویش برگرفته و سعی دارد به گونه‌ای پدیدارشناسانه در کنار تحلیل‌ها و تفسیرهای احتمالی از شرایط و فضای زندگی عارف، این اختلافات را تا حد امکان به مسائلی غیر از خود تجربه مربوط ساخته، یا اساساً با بررسی کافی نشان دهد آنچه در ظاهر مختلف به نظر می‌رسد، در واقع همسانی و اشتراک است. استیس این مهم را درباره سنت یهودی با به میان کشیدن فشار شدید شریعتمداران بر عارفان این سنت، انجام می‌دهد. وی در مورد هینه‌یانه نیز می‌کوشد تا با ذکر گزارش‌های متعددی از سنت‌های دیگر که واژه‌هایی همچون «عدم»، «نیستی» و «معدومیت» در آنها - برای اشاره به تجربه نهایی با وجود متعالی حق - استفاده شده است، نشان دهد که این اختلاف در واقع اختلافی ظاهری است و ناشی از دو وجهی بودن خود واقعیت بسیطی که عارف با آن مواجه می‌شود.

اما رویکرد دوم، رویکردی است که با نظریه فضای حاکم بر جامعه علمی امروز در غرب در حکم ارتدادی علمی به شمار می‌رود، اما همان گونه که عارفان با وجود خیل عظیم تهمتها و تکفیرها دست از مدعای خویش برنداشتند، صرف نامطوبع بودن سخن بر طبع علمی روز نیز نمی‌تواند ملاکی برای سخافت یا ابتذال آن باشد. امروزه در

پژوهشهایی که در حوزه دین‌شناسی و فلسفه دین صورت می‌گیرد، هرگونه جانبداری از یک سنت در مقابل سنتهای دیگر، یا هرگونه کوششی برای مقایسه سنتها به منظور ارزش‌گذاری آنها بدعتی عظیم و تلاشی از روی تعصب، احساسات کور و دلبستگی‌های غیرعلمی تلقی می‌شود. اگر کسی همچون زرنر سخن از عرفان دینی و غیردینی براند و از عرفان دینی (آن هم در کسوت مسیحی) دفاع کند، متهم به تعصب دینی و رعایت نکردن انصاف و بی‌طرفی علمی می‌شود. همچنین اگر استیس «یگانه‌انگاری» و تجربه وحدت نفس با وجودی متعالی را گوهر عرفان بداند و از سویی تجارب ثنوی یا آفاقی را حالت‌های نامتکاملی از همین تجربه به شمار آورد، به جرم تبعیت از احساسات و جانبداری متعصبانه از «یک نوع» عرفان در مقابل «انواع دیگر»، مورد تمسخر قرار می‌گیرد؛ چه رسد به طرفداری از عرفان اسلامی یا «وحدت وجود» که به ظاهر گناهی نابخشودنی است و موجب طرد همیشگی از دامن علم و جامعه علمی. بی‌تردید همواره دلبستگی‌های انسان او را در مسیر قضاوت و داوری بی‌طرف و منصفانه به بیراهه می‌کشانند؛ تا آنجا که هرچه این دلبستگی‌ها افزون‌تر باشد، غلبه بر آنها در مقام قضاوت مشکل‌تر و گاه محال می‌شود که «حب الشيء یعمی و یصم» نیز تردیدی نیست که در تاریخ دینداران و متألّهان چه بسا حقایقی که زیر سُم اسبان افسارگسیخته تعصب و جهالت لگدمال شده‌اند. دخالت ندادن احساسات و دلبستگی‌ها در مقام داوری و قضاوت میان حق و باطل، تا حد امکان باید همواره امری مورد تأکید باشد، اما انسان - این موجود چندبعدی و پیچیده - هیچ‌گاه نمی‌تواند خود را از چنگال دلبستگی‌های پیدا و پنهان خویش فارغ کرده و در فضایی انتزاعی و محض به داوری میان حق و باطل بنشیند. اگر دلبستگی به برتری یک سنت بر سنتهای دیگر امری نامطلوب و مانع داوری درست و نتیجه‌گیری علمی است، چرا نباید دلبستگی به هم‌عرض دانستن همه سنتها و هم‌ارزش شمردن و بلکه بی‌ارزش دانستن همگی آنها امری نامطلوب تلقی شود؟ چرا

ادیان و عرفانها اصولاً هم‌عرض و هم‌ارزش هستند؟ اگر دلیلی بر برتری یک سنت نداریم - که البته متدینان هر سنتی قائل به وجود چنین دلایلی هستند - از این سو دلیلی در طرف مقابل نیز وجود ندارد.

این مقدمه از آن رو شایان ذکر بود که رویکرد دوم - که از آن سخن رانديم - دقیقاً براساس آن استوار است. آیا دلیلی بر این معنا داریم که عرفان یهودی را قطعاً باید هم‌عرض با عرفان مسیحی یا اسلامی و یا هندویی دانست؟ آیا امکان دارد اختلافاتی که ساخت‌گرایان آنها را - بر مبنای پیش‌فرضهای مضمّر خویش - تأییدی بر نظریهٔ خویش می‌دانند، درواقع ناشی از این باشد که دین و به تبع آن عرفان، امری ذو مراتب، و مقول به تشکیک است؟ واضح است که «اختلاف» میان دو امر به دو گونه تفسیر می‌شود: یا آن دو امر در موضع اختلافی «متباین» با هم هستند، یا هریک واجد «مرتبه» و «درجه»‌ای از یک واقعیت مشترک‌اند که آن واقعیت در هر مرتبه به شکلی خاص و با لوازمی ویژه بروز و ظهور دارد؛ آن سان که موجب اختلاف ظاهری آن دو می‌شود.

ممکن است چنین تلقی شود که طرح رویکردی درواقع به معنای وارد کردن مجادلات و منازعات بی‌حاصل و دو طرفهٔ کلامی در فضای عرفان است. تعیین این امر که کدام سنت برتر از سنت دیگر و واجد حظّ بیشتری از حقیقت است، درواقع به معنای بریدن همان شاخه‌ای است که بر روی آن قرار گرفته‌ایم؛ زیرا مجادله برای تعیین برترین، تمام تلاشهایی را که در سر و سامان دادن یک «وجه مشترک» برای تمام سنتهای عرفانی انجام می‌پذیرد، در محاق فروبرده و بی‌اثر می‌سازد. این نوع مجادلات، همان‌گونه که تاریخ نشان داده است، معمولاً تا بدانجا کشیده می‌شود که هریک از طرفین، دیگری را از بُنِ نفی و طرد کند. این البته سؤالی بجا و ایرادی قابل تأمل است، اما کسانی که بر این اشکال تأکید می‌ورزند، باید خود به این سؤال پاسخ دهند که اگر درواقع نسبت میان سنتهای عرفانی همان نسبت شدت و ضعف باشد، آیا با صرف نظر کردن از

این فرض - آن هم نه بر مبنای دلایل منطقی و قانع‌کننده، بلکه بر مبنای نوعی تسامح یا ترس - در خطر آن قرار نمی‌گیریم که کل پدیدهٔ عرفان را وارونه معنا کنیم؟ آیا اگر واقع امر چنین باشد که مثلاً سنت عرفانی هندویی نسبت به سنت عرفانی بودایی برتری داشته باشد، یکسان انگاشتن آنها یا تأکید بر نقاط اختلاف آنها - به عنوان نقاطی که باعث تباین این دو سنت می‌شود - به معنای فهم نادرست این دو سنت عرفانی نیست؟ البته پذیرفتن برتری سنتها نسبت به یکدیگر به معنای نفی همهٔ سنتهای عرفانی مگر یک سنت برتر نیست. موضع ما در اینجا دقیقاً مشابه موضع پذیرفتن «شمول‌گرایی»^۱ در بحث کثرت ادیان است. همان‌گونه که «کثرت‌گرا»^۲ می‌تواند همهٔ ادیان را واجد حقانیت و در نتیجه دارای ارزش بداند، شمول‌گرا نیز همهٔ ادیان را واجد حظی از حقیقت می‌بیند. هرچند شمول‌گرا به درجات متفاوت، همهٔ ادیان را به عنوان جلوه‌هایی از آن حقیقت متعال بررسی می‌کند، اما در عین حال از این نکته غافل نیست که آن حقیقت متعال، در برخی مواضع خود را بسی بهتر از سایر مواضع جلوه داده است. همان‌گونه که یک عارف نیز همهٔ جهان را تجلی حق می‌بیند، در عین حال بر «تفاضل وجوه» و «مراتب شئون» او نیز وقوف تام دارد و برای نمونه، مقام انسان را که کون جامع و عالم صغیر است، با مقام سایر مخلوقات یکی نمی‌انگارد.

به نظر می‌رسد حتی بدون وارد کردن مجادلات کلامی در حیطهٔ عرفان، باز هم بتوان از مدعای یادشده دفاع کرد. اگر بتوانیم با بررسی‌های پدیدارشناختی گزارشهای عرفانی از سنتهای مختلف، به‌ویژه در تجارب نهایی عارفان، جهتی مشترک بیابیم - که قالب این گزارشها بر محور آن ارائه می‌شوند - و سپس آن جهت مشترک را به عنوان «گوهر عرفان» مبنای مقایسهٔ خویش قرار دهیم، به گونه‌ای معنادار خواهیم توانست

1. inclusivism

2. Pluralist

سنت‌های گوناگون دینی را از این لحاظ با یکدیگر مقایسه و تطبیق نماییم. البته نباید پنداشت که این راه حل در واقع متضمن یک مصادره به مطلوب و مفروض انگاشتن موضع مناقشه است. واقعیت این است که ساخت‌گرایان تعبیر «گوهر عرفان» را بی‌معنا می‌دانند و دلیلشان بر این امر همانا اختلاف شرایط پیشین هر عارف در حین تجربه است که باعث می‌شود محتوای تجارب فاقد هرگونه امکان مقایسه باشد، اما سخن این است که آیا از نظر منطقی امکان آن هست که بتوان با در نظر گرفتن شرایط معرفتی مورد نظر ساخت‌گرایان به یک وجه مشترک دست یافت؟ نگارنده بر این باور است که با وجود آنکه در این زمینه در ابتدای راه قرار داریم، با توجه به شواهد موجود، افق روشنی برای این بحث متصور است.

۲-۴. عدم جامعیت نظریه در مواجهه با شواهد

کنز معتقد است که نظریه او توانسته است با بی‌طرفی بیشتری شواهد موجود را در خود جمع کرده، از تقلیل آنها جلوگیری کند. به سخنی دیگر، این نظریه می‌تواند نسبت به ویژگی‌ها و فصول ممیزه تجارب و تمایزات ذاتی آنها از سایر راهبردها بی‌طرفانه‌تر عمل کند؛ هیچ قرینه‌ای را نادیده نگیرد و از سویی شواهد موجود را برای گنجاندن در مقولات تطبیقی بیش از حد ساده نکند و از همه مهم‌تر کار خود را با پیش‌فرضهایی درباره حقایق غایی دینی آغاز نکند. (کنز ۱۹۷۸، ص ۶۶). اما آیا واقعاً ساخت‌گرایی می‌تواند نسبت به گزارشهای عرفانی، بی‌طرفانه برخورد کند؟ پاسخ این سؤال را می‌توان با توجه به جنبه دیگری از تجارب عرفانی روشن کرد؛ جنبه‌ای که در مقابل «جنبه سنتی»، مورد تأکید کنز قرار می‌گیرد.

کنز خود در مقاله ۱۹۸۳ به صراحت عرفان را پدیده‌ای دارای دو قطب متقابل می‌داند: قطب سنتی و قطب بدعت‌آمیز یا ابداعی. وی در آن مقال می‌کوشد تا محققان

عرفان را از غفلت نسبت به جنبه سنتی این پدیده برحذر دارد. البته واضح است که توجه به این جنبه از پدیده عرفان - همان‌گونه که مورد اشاره واقع شد - برای تثبیت نظریه زمینه‌مندی بسیار ضروری است، اما به نظر می‌رسد خود او در همان دامی افتاده که دیگران را از افتادن در آن برحذر می‌داشته است. او سایر محققان را به دلیل حصر توجه به جنبه نوآورانه و ابداعی عرفان سرزنش می‌کند، اما آن‌گاه که می‌خواهد انصاف و میانه‌روی را رعایت کند، آنچه به دست می‌دهد، روایتی به شدت افراطی از حصر توجه به جنبه سنتی این پدیده در تمام آثارش است. او برای نمونه حتی در یکی از آثار خویش به بررسی جنبه نوآورانه عرفان پرداخته است، و این تغافل بی‌دلیل نیست؛ زیرا گزارش‌های عرفانی فراوانی که بیانگر این جنبه مهم تجربه عرفانی هستند، همان گزارش‌هایی‌اند که نظریه زمینه‌مندی را با چالشی بزرگ روبرو می‌سازند و این نظریه آنها را تقلیل می‌دهد.

اینک به دین توحیدی اسلام روی می‌آوریم: اصیل‌ترین پیام و تجربه نهایی عرفای این دین (به‌ویژه در مدرسه ابن عربی) «وحدت وجود» است. با صرف نظر از سایر جزئیات، در حقیقت عرفای مسلمان سعی داشته‌اند که این پیام اصلی را مأخوذ از کتاب مقدسشان و عاری از هرگونه تعارض با آموزه‌های دینی نشان دهند، اما این سؤال مهم باید مورد تأمل قرار گیرد که اگر عرفا با تجارب بدیعشان نبودند، آیا احدی از متدینان به اسلام نمی‌توانست با استفاده از دلالت‌های ظاهری و روش‌های مرسوم در سایر علوم عقلی و نقلی، از متون و آموزه‌های دینی متاع «وحدت وجود» بیرون کشد؟ دقیقاً از همین روست که این عارفان تجربه خویش را ترجمان جنبه‌های باطنی دین و کتاب مقدس می‌دانند. حال بجاست که از کتز پیرسیم فارغ از اینکه عرفا پس از تجربه وحدت وجود چگونه آن را با متون مقدس پیوند می‌دهند، اصل داشتن چنین تجربه‌ای را چگونه می‌توان با سنت دینی پیوند داد؟ آیا اصل بدیع بودن این ادعای مطرح شده، توسط عارفان

را می‌توان با ساخت‌گرایی توجیه کرد؟ سخن این نیست که این تجربه هیچ ریشه‌ای در مذهب عارف ندارد، بلکه به عکس، خود عرفا بر این حقیقت پای می‌فشارند که علم خود را مرهون تعالیم سنت خویشانند. در واقع هدف ما تکیه بر جنبهٔ بدیع و نوآورانهٔ تجربهٔ عارف است. این جنبهٔ تجربه چیزی است که نمی‌توان آن را با نظریه ساخت‌گرایی توجیه نمود.

در این خصوص چند نمونه، مدعیانمان را آشکارتر می‌کند: کتز که خود متخصص پژوهش در سنت عرفانی یهودی است، از جریان عرفان در سنت یهودی گزارشی می‌دهد که در متن آن تصریح کرده است که در نحله‌های زهری و لوریایی آیین قبالة، تمایز میان خالق و مخلوق کم‌رنگ‌تر شده؛ زیرا این نحله‌ها دیگر نظریه خلق را نمی‌پذیرند، بلکه به نظریه تجلی تمایل نشان داده، آن را برای تحلیل رابطه خداوند و مخلوقاتش به کار می‌برند. او با وجود تلاشی که برای پررنگ کردن تمایز خالق و مخلوق در این سنت دارد، نمی‌تواند انکار کند که واژه «این - سف» که برای اشاره به ذات خداوند متعال به کار می‌رود، به معنای «بی‌نهایت» است. (کتز ۱۹۷۸، ص ۳۵-۳۶). در بطن چنین توصیفی از عرفان یهود نکات آموزنده‌ای وجود دارد. کتز همواره از آن سخن می‌راند که عارفان یهود از آن رو به «پیوستن به خدا» و نه «اتحاد یا عینیت با خدا» به عنوان تجربهٔ نهایی اشاره می‌کنند که دین یهود تأکید فزاینده و شدیدی بر غیریت مخلوقات از خداوند دارد و عارفی که در این بستر تعلیم دیده است، به طور پیشین وقوع چنان تجاربی را ناممکن می‌داند و در واقع نیز چنان تجاربی ندارد.

اما کتز به نکته کوچکی که خود مجبور به اعتراف به آن شده، هیچ‌گاه نپرداخته است و آن اینکه، چرا عارف یهودی به رغم وجود چنین تأکیدی در دین خود بر غیریت شدید مخلوقات از خالق، نهایتاً در نحله‌های زهری و لوریایی به نظریهٔ تجلی - که به

وضوح مرز تمایز میان خداوند و مخلوقات را به نسبت آنچه در نظریهٔ خلق مطرح است، کم‌رنگ‌تر می‌سازد. گرایش پیدا می‌کند. در نظریهٔ خلق، ما با مخلوقاتی مواجهیم که با وجود و امدار بودن هستی به خداوند، متمایز از او هستند، اما در نظریهٔ تجلی تأکید بر آن می‌رود که اصولاً آنچه در عالم اتفاق افتاده است، صرفاً «ظهور» یا تجلی ذات الوهی بوده و نه ایجاد «وجوداتی» وابسته. حال پرسیدنی است که کدام یک از زمینه‌های سنتی، عارف یهودی را به این سو سوق می‌دهند که مرز میان خداوند و مخلوقات را کم‌رنگ کند؟

کنز تنها به یک مطلب دیگر اشاره می‌کند و آن اینکه، تأکید بر غیریت شدید خداوند از مخلوقات حتی در نحله‌های یادشده نیز امری ضروری و محکم است. این عذر در واقع به جای آنکه برداشت وی را از انتقاد فوق برهاند، آن را کاملاً در ورطه می‌افکند. کنز در ریشه‌یابی دلیل وجود تجارب «وحدت با خدا» در دین مسیحیت، چنین استدلال می‌کند که در سنت مسیحی وجود الگویی چون عیسی که وجودی الوهی - بشری است، مرزهای پرنشدنی میان الوهیت و بشریت را به هم نزدیک کرده و در نتیجه عارف مسیحی تحت تأثیر این زمینهٔ اعتقادی می‌تواند انتظار چنان تجاربی را داشته باشد و عملاً هم این تجارب برایش روی می‌دهد. اما کم‌رنگ‌شدن تمایز میان جنبهٔ الوهی و بشری آن گونه نیست که کنز بدان اشاره دارد. نلسون پایک که از معاریف محققان و استادان عرفان مسیحی است، در این باره چنین می‌گوید: هرچند واقعیت دارد که عیسی هم خدا و هم انسان است، استفاده از این آموزه و معنا کردنش به عنوان آموزه‌ای که موجب کم‌شدن شکاف میان خدا و ممکنات می‌شود چیزی است برخلاف اعتقادات هر مسیحی مؤمن و متدین. هر مسیحی - به مانند هر یهودی - می‌داند که میان خدا و مخلوقاتش تمایز وجودی کاملی وجود دارد. توجه به تفکیکی که در عرفان

مسیحی میان «عیسی در الوهیت خویش» و «عیسای متجسّد» است، پاسخ یادشده را مستدل‌تر می‌کند. عرفای مسیحی کاملاً آگاه‌اند که تجاربی که از دیدار عیسی در مکاشفات خویش دارند، مربوط به «عیسی در الوهیت خویش» نیست. آنها خود می‌دانند که عیسای الوهی کاملاً از جنبه‌های خلقی تمایز دارد. از همین روی، این استدلال که آموزه فوق باعث شکل‌گرفتن تجارب استغراقی می‌شود، نادرست است. افزون بر این، مشکل تحلیل کتز با توجه به سنت اسلامی دو چندان می‌شود. در این سنت حتی با یک وجودِ الهی-انسانی هم مواجه نیستیم تا مصحح کم‌رنگ‌شدن فاصله خالق و مخلوق باشد. در سراسر قرآن و سنت نبوی تأکید شدیدی بر غیریت حق تعالی وجود دارد که البته بستر تعلیمی سنت اسلامی نیز اساساً مبتنی بر همین غیریت است. اما شاید بتوان ادعا کرد که گزارشهای وحدت وجودی عرفای مسلمان از لحاظ چندوچون، بیشتر از موارد مشابه در سنت مسیحی است.

استفاده کتز از معنای «این سف»، مؤید دیگری در تأیید ادعای ماست. برای ساخت‌گرایی چون او اصولاً مهم نیست که معنای لفظی این واژه، یعنی «بی‌نهایت» در عین حال که متضمن غیریت حق و خلق است، واجد معنای درهم‌تنیدگی حق و خلق نیز هست. اگر وجود خداوند بی‌نهایت است، پس در عین حال که در همه اشیا حضور وجودی دارد، از تک‌تک آنها نیز کمال غیریت را دارد. تأکید صرف بر یکی از التزامات معنایی این واژه ظاهراً از روی نوعی تعصب در طرفداری از نظریه مورد علاقه است. شواهد و نمونه‌هایی از دسته دیگر که ساخت‌گرایی به آنها توجهی ندارد و حتی در حذف یا تقلیل آنها نیز می‌کوشد، تجاربی هستند که در آنها شخص، تجربه آشنایی بسیار اندکی با سنت دینی مورد نظر دارد، یا اصولاً معتقد به دین مورد نظر نیست، اما تجارب عرفانی بدیع و جالب توجهی برای وی روی می‌دهند که از طریق زمینه‌های مستقیم فرهنگی-اجتماعی، تجربه‌ای تحلیل‌ناپذیر به نظر می‌رسند. استیس در اثر ارزشمند

خویش، یعنی عرفان و فلسفه، چند گزارش از این نوع تجارب را آورده است که با توجه به تنگی مجال، نیازی به تکرار آنها نیست؛ اما تنها به اجمال اشاره می‌کنیم که فلوپتین نامدارترین نمونه از این دسته است. بنابر قرائن و شواهد تاریخی، بستر فرهنگی-اجتماعی وی کاملاً با نوع تجاربی که در آثار وی نقل می‌شود، ناهمخوانی دارد. از دیدگاهی وسیع‌تر می‌توان تمام بنیان‌گذاران ادیان بزرگ را از این دسته شمرد. کسانی چون موسی، عیسی، محمد، بودا، کریشنا و... این انسانهای بزرگ-کسانی بوده‌اند که تجارب عرفانی آنها سرانجام به طغیان در مقابل سنتهای پیشین یا احیای سنتهای مهجور یا تحریف‌شده ختم شده است. هیک با اشاره به چنین انسانهایی می‌نویسد:

آنان مردانی بودند که به گونه استثنایی در مقابل ذات متعال باز و گشوده بودند و آن را با وضوح فوق‌العاده به شیوه‌هایی که شرایط دینی موجود آنها آن را برایشان امکان‌پذیر می‌ساخت، تجربه می‌کردند. این آنات بی‌نهایت نیرومند خدا-آگاهی یا آگاهی از ساخت متعال آن-آناتی هستند که ما از وحی و الهام در نظر داریم. این الهامات با انکشافات آغازین چنان مقاومت‌ناپذیر بودند که... روندهای عمده تازه‌ای را در درون جریان تجربه دینی بشری به جنبش وامی‌داشت.^۱

حال باید در مقابل چنین بیانات مجمل و مبهمی، از ساخت‌گرایان پرسید آیا صرفاً با توجه به بسترهای اجتماعی، تاریخی، فرهنگی و دینی می‌توان رخداد چنین تجارب اثرگذار و عمیقی را-که آغازگر جریانهای بسیار قوی و پرنفوذ در تاریخ بشر شده‌اند و جنبه‌های بدیع و نوین انکارناپذیر و غیرقابل تحویلی داشته‌اند-توجیه نمود؟ ساخت‌گرایان در اینجا قطعاً بر تأثیراتی که مثلاً محمد-بنا به فرض ایشان-از ادیان ابراهیمی پیشین پذیرفته بود، تأکید خواهند کرد؛ همچنین بر «شیوه‌هایی که شرایط

۱. هیک، جان، بعد پنجم، ص ۱۳۶.

دینی موجود آنها آن را برایشان امکان‌پذیر می‌ساخت»، اما واقعاً ماهیت این شرایط چیست؟ آیا جنبه‌های کاملاً بدیع و نوینی که در دین اسلام از سوی این پیامبر بزرگ ظهور می‌کند، تماماً به آموزه‌های یهودی و مسیحی، تحویل‌پذیر است؟ بی‌شک موارد تشابه فراوانی میان این ادیان وجود دارد؛ تشابهاتی که هر مسلمان با توجه به تصریحات قرآنی آنها را مربوط به ریشه‌الاهی و واحد این ادیان می‌داند، اما جهات اختلاف در این ادیان و جنبه‌های بدیع و نوآوری‌هایی که در دین اسلام وجود دارند، تنها در صورتی می‌توانند مورد انکار واقع شوند که تمام شواهد و قرائن تاریخی را نادیده انگاریم. این جنبه‌های بدیع، چیزی هستند که زمینه‌ها از خلق آن ناتوان‌اند؛ زیرا «فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد». برای یک نمونه می‌توان رویکرد اسلام به آموزه اساسی «تثلیث» را مورد توجه قرار داد. آیا انکار شدید «تثلیث» از سوی اسلام و محوریت آن در میان آموزه‌های مسیحی چیزی است که بتوان به گونه‌ای سطحی از آن گذشت؟ حتی دین یهود رایج در زمان پیامبر اسلام نیز بنا بر گزارش قرآن گرفتار ایده مشرکانه دیگری، یعنی اعتقاد به ابن‌الله بودن عزیر است. تا آنجا که شواهد تاریخی حکایت دارند، غیر از ادیان مسیحی، یهودی و نحله‌های مختلف بت‌پرستی نمی‌توان زمینه فرهنگی-اجتماعی خاص دیگری برای این تأکید شدید اسلام و پیامبرش بر نفی تثلیث یافت. تأکید قرآن بر «أُمّی» بودن رسول اکرم در واقع تمهیدی بود در پاسخ به مدعیاتی که احتمال داشت نسبت به تأثر وی از سنت‌های دیگر مطرح شود که البته مطرح نیز شد.

به هر روی، ساخت‌گرایی در مواجهه با چنین تجاربی، چاره‌ای جز ارجاع و تحویل خصوصیت بدیع آنان به زمینه‌های بسیار ضعیف و کلی ندارد؛ زمینه‌های ضعیفی که اگر بتوانند این چنین نقش علی قوی داشته باشند، بنابراین باید هر چیزی بتواند علت هر چیزی باشد. پرسش از حدود شکل‌دهی تجارب پیشین، باز در این موضع حساس اهمیت

خود را نشان می‌دهد. تا جایی که این حدود تعیین نشده باشند - کاری که تنها بر عهده ساخت‌گرایان است - می‌توان هر ایده‌ای را به یک زمینه غریب و نادر نسبت داد و امیدوار بود که خدشه‌ای بر زمینه‌مندی تجارب وارد نگشته است. ما در اینجا نیازمند دلایل قوی و نظریه‌ای هستیم که به گونه‌ای قانع‌کننده شواهد را تبیین کند.

به نظر می‌رسد تا اندازه‌ای روشن شد که الگوی ساخت‌گرایی - برخلاف مدعای طرفداران و نظریه پردازانش - نمی‌تواند به نحوی مناسب جانب انصاف را درباره شواهد عرفانی رعایت کند و اگر این کاستی در نظریات رقیب وجود داشته باشد، بی‌گمان ساخت‌گرایی نیز عاری از آن نیست. بنابراین از دیدگاه شواهد تجربی، این نظریه از لحاظ تبیین شواهد عرفانی برتری چندانی بر نظریه «وجه مشترک» استیس - به عنوان نمونه - ندارد.

گفتار سوم:

مدعیات «حکمت خالده» و انتقادات ساخت‌گرایان

۱. عرفان، راهی به رهایی از خود

یکی از مدعیاتی که مخالفان جبهه ساخت‌گرایی همواره بر آن تأکید داشته‌اند و ظاهراً ارزش بسیاری نیز برای آن قائل هستند، این نکته مهم و اساسی است که عرفان - به رغم اشکال و صور گوناگونی که در فرهنگ‌های مختلف به خود می‌گیرد - فرآیندی است برای زدودن قیود محدودکننده سالک و تحول وجود و آگاهی وی در مسیر دستیابی به متعالی‌ترین ساحت حقیقت. اما ساخت‌گرایانی همچون کتز به نقد این مدعا روی آورده‌اند. نقل و تکرار بیانی نسبتاً طولانی از کتز در این مورد، برای آغاز بحث ضروری و راهگشاست:

مکرراً بیان می‌شود که مقصود عرفان به هر معنایی باشد، باری کردن نفس برای تعالی از موقعیت [حاضر]ش است. فلذا در همه سنتها تمرینها و اعمالی داریم که نقش ریاضت را بازی می‌کنند: یوگا، مراقبت و اعمالی شبیه به اینها که در جهت رها کردن نفس از «وجود مقید»ش هدف‌گیری شده‌اند؛ حال این «قیود» تجربی، اجتماعی - تاریخی، و اعتقادی - مذهبی هر چه می‌خواهند باشند. این فرآیند «رهاسازی» بر حسب ظاهر به عنوان

حرکتی نمود می‌یابد که نفس را از حالات «مقید» به شعور «نامقید» سوق می‌دهد؛ از آگاهی «زمینه‌مند» به آگاهی «بی‌زمینه». مضاف بر اینکه این برداشت، طریق معمول ارزیابی این اعمال، به‌ویژه از طرف کسانی است که به دنبال نوعی از حکمت خالده هستند، یعنی تجربه عرفانی فراگیر مشترک؛ زیرا آنها استدلال می‌کنند که فراتر یا در پشت صحنه محدودیت‌هایی که به واسطه موقعیت مقید اجتماعی - اعتقادی و تاریخی بر آگاهی ما اعمال می‌شود، یک شهود همگانی فراگیر از اشتراک واقعیت وجود دارد؛ البته برای کسانی که می‌دانند چگونه از این تعینات حاکم جامعه‌شناختی و تاریخی فراتر روند. شاهد این امر، ادعای یکسانی تجارب عرفانی در گستره فرهنگها و اعصار تاریخی است، اما [باید گفت] امر بر طرفداران این موضع به واسطه ظواهر مشتبه‌شده است؛ زیرا اعمالی مثل یوگا تنها به‌ظاهر حالت مطلوب آگاهی «محض» را باعث می‌شوند. مثلاً اگر یوگا به طور صحیح فهمیده شود، قیدزدایی یا نامقید کردن آگاهی نیست، بلکه از نو مقید نمودنش است... یوگا در تمام ادیان مهم شرقی وجود دارد، اما هدف از یوگا و حتی معنای یوگا، از سنتی به سنت دیگر متفاوت است. لذا به‌عنوان مثال، در سنت هندویی اپانیسادی، یوگا برای تصفیه و یکدل نمودن «نفس» فردی و سپس متحد ساختنش با برهمن، یا - آن‌طور که در بهبودگیتا بیان شد - با کریشنا انجام می‌گیرد... در سویی دیگر، آیین بودایی نیز تمرین یوگا را چونان عنصری محوری پذیرفته است، اما این بار این تمرینها محور یک طرح مابعدالطبیعی کاملاً متفاوت‌اند که نه وجود یک خدای انسان‌وار - و یا حتی خدایی غیرانسان‌وار - و نه واقعیت^۱ نفوس فردی (آتمن یا پروشه) را تصدیق نمی‌کند. در عوض، آیین بودایی، یوگا را همچون تکنیکی برای غلبه یافتن بر دلیل وجود^۲ آن، غلبه بر رنج کشیدن و

1. unify

2. substantiality.

3. *raison d'être*

لازمه آن، یعنی رهایی از تمام توهمات مربوط به واقعیت داشتن [یعنی دارا بودن نفسی جوهری] می‌نگرد. در اینجا یوگا در خدمت «تُهت» درمی‌آید... یوگا در آیین جایی و سایر سنتهای شرقی نیز وجود دارد؛ سنتهایی که حتی دیدگاههایی متفاوت با آنچه در آیین هندویی یا بودایی - در رابطه با ماهیت نفس، واقعیت غایی و هدف زندگی - یافت می‌شود، دارند. تنوع باورهای عقیدتی جزئی نیست که بتوان به عنوان امری صرفاً حاشیه‌ای یا ابتدایی رهاش کرد. همچنین با تصدیق پیچیدگی شرایط، نمی‌توان درباره یوگا به طور انتزاعی و تجریدی سخن گفت؛ زیرا در چنان شرایطی یوگا مطمئناً تنها یک مفهوم انتزاعی پوچ خواهد بود. (کتر ۱۹۷۸، ص ۵۷ - ۵۸).

این بخش از استدلال کتر در رد «حکمت خالده»، حائز نکاتی بسیار پراهمیت است. پیش از پرداختن به این نکات باید متذکر شویم که انتقادات ما به موضع ساخت‌گرا به معنای طرفداری یا قبول مدعیات مکتبی به نام «حکمت خالده» نیست. دلایل خوبی وجود دارد که نشان‌دهنده کاستی‌هایی جدی در مواضع این مکتب است و درضمن، این نام در واقع اخیراً تبدیل به عنوان عامی شده است که تمام مخالفان ساخت‌گرایی را - صرف نظر از مواضع فکری گاه متضادشان - با آن می‌نامند. با پذیرش این اصطلاح همچون عنوانی عام که صرفاً به منتقدان مکتب ساخت‌گرایی اشاره دارد و حتی کسانی چون استیس را نیز دربرمی‌گیرد، می‌توان نگارش حاضر را نیز در دفاع از «حکمت خالده» دانست.

کتر در اینجا با اشاره به تنوع جزئیات دینی از جمله غایت و هدف انجام تکنیکهای عرفانی - همچون یوگا - و اعتقاداتی درباره ماهیت وضعیت فعلی نفس که تصحیح‌کننده آغاز عمل به چنین تکنیکهایی هستند، معتقد است که ثابت کرده ادعای مطرح شده از سوی مخالفان، ناشی از فریفتگی به ظاهر تقریباً شبیه این تکنیکها در سنتهای گوناگون

است. بی‌شک تکنیک‌هایی عرفانی همچون «یوگا» در برخی از سنت‌های عرفانی وجود ندارد؛ و تردیدی هم نیست که در موارد یادشده از سنت‌های عرفانی - که مجموعه‌ای از اعمال و افعال در آنها با نام «یوگا» شناخته می‌شوند - صرف اشتراک لفظی نمی‌تواند بیانگر وجه مشترکی باشد. کثر در این زمینه کاملاً بر حق است که معنای «یوگا» یا هر تکنیک عرفانی دیگر باید در بستر سنتی درک و فهم شود که به آن تعلق دارد. هرگونه نگاه انتزاعی به این مفهوم و مفاهیم مشابه، از دیدگاه علمی مطرود است. افزون بر این، باید اذعان نمود برخی آثار یادشده در زمینه عرفان تطبیقی متأسفانه با بهره‌گیری از همین‌گونه تشابهات ظاهری و بدون توجه به بستری که این تشابهات از آنها انتزاع شده‌اند، نتیجه دلخواه - اما مبتنی بر اساسی نادرست - یعنی یکی‌بودن عرفان در همه سنت‌ها را به زعم خویش تثبیت نموده‌اند. تا اینجا همه چیز به نفع ساخت‌گرایی است و باید از انتقادات بجای‌هواداران این مکتب‌قدردانی کرد.

اما مسئله در همین‌جا خاتمه نمی‌یابد. طرفداران یکسانی عرفان در سنت‌های گوناگون‌گاه به دنبال یافتن مفاهیم مشابه میان این سنت‌ها برآمده و آنها را مورد مقایسه و تطبیق قرار می‌دهند. گفتنی است این رویکرد در برخی از آثار بسیار سطحی و خام از کار درآمده و این از آن رو بوده که مفاهیم به‌ظاهر مشابه باعث غفلت از بستر بسیار مختلف و معانی التزامی متفاوت این مفاهیم بوده است. در این میان، رویکرد دیگری نیز در میان مکتوبات این محققان دیده می‌شود که به‌نظر بیشتر از رویکرد اول می‌تواند در یافتن نقاط اشتراک عرفانها کامیاب باشد. این رویکرد به جای توجه مستقیم به خود مفاهیم، به کارکرد و نقشی که در نظام عرفانی خاص ایفا می‌کنند، توجه کرده، این کارکرد را با مورد مشابه در سنت دیگر مقایسه و تطبیق می‌کند. داریوش شایگان در اثر تطبیقی خویش با الهام گرفتن از نظریه پل ماسون - اورسل سعی در به‌کارگیری چنین رویکردی دارد:

طرح عقلانیت خاص روش قیاسی، نه در همسان‌سازی است و نه در تمایز

قائل شدن. مورد اول، قوانین مشابهی را از خلال تعدد و تکرار وقایع القا می‌کند و مورد دوم، بر اصالت قطعی داده‌های تجربی تصریح می‌کند و سرانجام به یک علم یا به یک تاریخ منتهی می‌شود. فلسفه تطبیقی، هرچند اثباتی، نه این است و نه آن؛ اصول آن تشابه است و استدلالش بر اساس آنچه در ریاضیات، تناسب خوانده می‌شود، قرار دارد: A به B مثل Y است به Z. این گونه تساوی، با عدم تجانس بزرگی، چنان‌که بین A و Y و B و Z مطلوب است، تطابق دارد و برای روشن ساختن آن نیازی به توضیح محتوای انتگرالی چهار طرف نیست؛ آشنایی با آنها حتی در سطح کلی هم کافی است.^۱

با پیروی از چنین الگویی، طرفداران یکسانی عرفان در سنتهای گوناگون، می‌توانند چنین ادعا کنند که اصولاً در تمام سنتهای عرفانی و دینی مهم، کارکردها و «نسبتهای» مشابه زیر وجود دارد:

۱. آغاز طلب عرفانی یا معنوی - صرف‌نظر از مابعدالطبیعه خاصی که در آن سنت خاص پرداخته شده - ناشی از «نامطلوب» انگاشتن وضعیت کنونی عارف یا دیندار است.

۲. «نامطلوب بودن» وضعیت کنونی همواره و در تمام سنتها، با هر مابعدالطبیعه پردازی، دست‌کم تا اندازه زیادی به «اشتغال نامطلوب انسان به جنبه‌های حیوانی حیات» باز می‌گردد؛ چیزی که از آن در سنت اسلامی تعبیر به «هوای نفس» می‌شود. هیچ دین یا عرفانی وجود ندارد که لازمه سیر معنوی را زیاده‌روی در پرداختن به مشتهیات غریزی یا حتی بی‌توجه بودن به آنها بداند و از این رو در تمام سنتهای دینی یا عرفانی دستورهای جزئی و تفصیلی در باب چگونگی ضبط و مهار این امیال وجود دارد. البته باز هم می‌توان از اختلافاتی که در نحوه این دستورها وجود دارد، صرف‌نظر

۱. شایگان، داریوش، آیین هندو و عرفان اسلامی، ص ۲۷.

کرد. (این نکته که آیا اصولاً به غرایز و امیال حیوانی نیز «اشتغال مطلوب» داریم یا نه، در میان سنتهای شرقی و غربی مورد اختلاف است.)

۳. «اشتغال به جنبه‌های حیوانی حیات» از جهاتی متعدد، در این سنتها نامطلوب تلقی می‌شود. یکی از جهاتی که باز هم در تمام این سنتها از ترک اشتغال به جنبه‌ها حیوانی مدنظر می‌باشد، این نکته بسیار مهم است که اشتغالات مادی که نوعاً با استعمال حواس و تفکر در این امور همراه است، مانعی اساسی در دستیابی و شهود «حقیقت» است؛ حقیقتی که می‌تواند «تهیت»، «خدا» و یا هر چیز دیگری باشد. از آنجا که «حقیقت» در تمام این سنتها امری - یا ناامری - مقدس است، همواره اشتغال نامطلوب به حواس و متعلقات آنها نوعی «ناپاکی» و «عدم تناسب با ساحات قدسی و معنوی» تلقی می‌شود و رفع این تعلقات و اشتغالات نیز باعث حصول نوعی «طهارت» و «تقدس». بنابراین تلقی، اشتغال به ماده و جنبه‌های مادی حیات باعث «غفلت» و نوعی «توهم حقیقت» در انسان می‌شود و سالک تا زمانی که بر این اشتغالات - با دستورالعملهای دینی و عرفانی - فایق نیامده، همواره گرفتار این «توهم حقیقت» است. از همین روست که در تمام سنتهای عرفانی لازمه رسیدن به حقیقت کنار گذاشتن اساسی تمام تعلقات و نفسانیات، ترک اندیشه و سخن (دست‌کم برای مدتی) و اصولاً ترک همه چیز است تا بدین وسیله توجه به آن حقیقت باطنی در درون انسان شکوفا گردد.

۴. انسان پس از کنار زدن حجابهای جهل و غفلت، با حقیقتی روبه‌رو می‌شود بسیار فراتر از نفس جزئی خود؛ حقیقتی که نفیس جزئی را در خود مستغرق می‌سازد یا تمام توجهات انسان را به سوی خود جذب می‌کند. به همین دلیل پس از چنین تجربه‌ای، اثرگذاری اشیاء بر شخص به گونه‌ای است که پیش‌تر این چنین نبود و از سویی نحوه تعامل

او با جهان خارج به نحوی اساسی تفاوت می‌یابد. اینک نتیجه‌ای از چهار مورد فوق:

۵. درجه نهایی تجارب عرفانی دست‌کم در اغلب سنتهای عرفانی - بنا بر مراحل ترسیم شده در بالا - عبارت است از غیبتِ هرگونه التفات به «خود» به عنوان موجودی متمایز از «ساحت متعالی حقیقت» و درک وحدتی بسیط و نامرکب که در آن تمایز عالم - معلوم رخت بر بسته و فاعل تجربه با متعلق آن احساس یگانگی محض می‌کند؛ یعنی فراتر رفتن از «خود» به عنوان موجودی متمایز که یک توهم است و رسیدن به متعالی‌ترین ساحت حقیقت که در آن تمایز و کثرتی راه ندارد، حتی کثرت و دوگانگی میان عارف و آن حقیقت.

توجه به این نکته بسیار مهم است که دریافتهای مابعدالطبیعی متفاوتی که در این سنتهای گوناگون از الفاظی مانند «ناپاکی»، «قدسیت»، «متعالی‌ترین ساحت حقیقت» و... وجود دارد. به هیچ روی روند استدلال ما را مخدوش نمی‌سازد؛ زیرا در این استدلال، تأکید نه بر «معنا و مفهوم دقیق مابعدالطبیعی الفاظ»، بلکه بر «کارکرد»ی است که برای این مفاهیم وضع شده است. مدعای اصلی این است که در تمام سنتهای عرفانی، کارکرد تکنیکهای عرفانی به دست آوردن «رهایی از وضعیت آگاهی مقید به قیود دنیوی» طی فرآیندی بسیار منتظم از مراقبات عرفانی است و از سویی نتیجه آنها نیز رها شدن از توهم خود به عنوان موجودی بریده از «متعالی‌ترین ساحت حقیقت» می‌باشد.

گوهر عرفان، زمینه‌ای برای مقایسه سنتها

بر مبنای توصیف پدیدارشناختی فوق از کارکرد مراقبات عرفانی است که نگارنده حتی با فرض قبولِ نسبی مبانی ساخت‌گرایی، بر امکان دستیابی به «گوهر عرفان» اصرار دارد. شاهد این مدعا بیان صریح هیک در این مورد است. هیک که خود از طرفداران نظریه کثرت‌گرایی و نیز ساخت‌گرایی عرفانی - به همان معنایی که کثر از آن طرفداری می‌کند -

تلقی می‌شود،^۱ به دلیل وفور تجاربی از این نوع، در نهایت «احتمال» وجود چنین وجه مشترکی را منتفی نمی‌داند:

... این احتمال وجود دارد که ما مفهوم نوعی اتحاد خدا - انسان را به‌عنوان نگرشی عام یا حداقل بسیار گسترده، تفسیر کنیم که به‌طور مستقل در سنتهای دینی مختلف وجود دارد. از این رو... ردلف اتو در تحقیق کلاسیک خود دربارهٔ عرفان می‌گوید که «در عرفان درواقع محرکهای آغازین نیرومند مؤثری در روح انسان وجود دارد که فی‌نفسه کاملاً از تفاوت‌های اقلیمی، موقعیتهای جغرافیایی یا نژادی بی‌تأثیر باقی می‌مانند. این محرکهای آغازین در شباهت خود پیوندی درونی از انواع تجربه و حیات روحانی بیشتری را نشان می‌دهند که به‌راستی شگفت‌آور است.» بنابراین هنگامی که عارفان شرقی و غربی با اندیشه‌های یکدیگر مواجه می‌شدند، آنان طبعاً از آنها استقبال می‌کردند و آنها را مؤید دیدگاههای خود می‌یافتند.^۲

تثبیت این معنا که می‌توان تجربهٔ «وحدت نفس با متعالی‌ترین ساحت حقیقت» را گوهر عرفان در همه‌جا دانست، نیازمند تحقیقی بس وسیع‌تر و شواهدی دست‌اول و بسیار جامع‌تر است، اما به نظر می‌رسد این ویژگی تجربهٔ عرفانی می‌تواند زمینه‌ای بسیار مناسب برای اثبات ادعای «یکسان‌بودن عرفانها» فراهم سازد. بسط این مدعا در این مجال ممکن نیست، اما نفیس چشم‌پوشی و نادیده گرفتن این جنبهٔ بسیار مهم عرفان حتی برخی تعریف عرفان را حول محور آن سامان داده‌اند - خود نشان‌دهندهٔ ناتوانی ناقدان ساخت‌گرا در تبیین زمینه‌مندی این ویژگی است؛ ویژگی‌ای که بیش از هر ویژگی دیگر دربارهٔ تجربهٔ عرفانی، در میان ادیان و سنن متنوع عرفانی گسترده‌گی و کثرت دارد.

۱. بنگرید به: هیک، جان، بعد پنجم، ص ۱۸۸.

۲. همان، ص ۲۴۴.

گزارشهایی که استیس در تحقیق خویش فراهم آورده، تنها مشتی از خروار است.^۱ در بخش بعدی همین نگاشته، به‌طور مفصل‌تری این ویژگی را مورد بررسی قرار می‌دهیم. با توجه به بیان فوق می‌توان سنتهای عرفانی را بسته به میزان دستیابی عرفان به این تجربه نهایی و گوهری مورد مقایسه قرار داد. در این زمینه، برای نمونه استیس معتقد است که عارفان یهودی به این دلیل بر این نوع تجربه تصریح کمتری دارند و گزارشهای اندکی از این نوع تجربه در آن سنت عرفانی وجود دارد که فشار اجتماعی و مذهبی حاکم در سنت یهودی از سوی شریعت‌مداران، اجازه علنی نمودن چنین تجاربی را نمی‌دهد. تحلیل کتر از این واقعیت - با توجه به مبانی ساخت‌گرایی آن است که عارفان یهودی به علت تأکید شدیدی که در سنت یهودی بر غیریت نهایی و شدید حق از خلق وجود دارد، از قبل این‌گونه می‌آموزند که چنین تجربه‌ای ناممکن است و در نتیجه، چنین تجربه‌ای نیز نخواهند داشت. اما در قبال این دو تحلیل مختلف از واقعیت موجود در سنت عرفانی یهود، شاید بتوان تحلیل سومی را نیز شایسته بررسی دانست و آن اینکه عناصر موجود در سنت دینی یهودی، به علت ویژگی‌های خاص دوران شکل‌گیری این دین و ویژگی‌های خاصی که قوم بنی‌اسرائیل (مخاطبان وحی موسوی) داشتند، در واقع اقتضای همین نتیجه را نیز دارد. در این تحلیل نیز همانند ساخت‌گرایی، بر نقش تعالیم دینی در رخداد تجربه عرفانی تأکید می‌رود، اما نه بدین مفهوم که تعالیم در خلق تجربه سهیم باشند، بلکه به این معنا که نوع تعالیم یهودی زمینه‌ای را فراهم می‌سازند که انکشاف حقیقت نهایی را بیش از مقدار خاصی ناممکن می‌سازد؛ یعنی صعود عارف در مراتب وجودی بیش از حد خاصی ممکن نیست و اصولاً شرایط انسان در آن دوران خاص اقتضایی جز این نداشته است. این تحلیل به‌وضوح از ایده‌های تکمیل دین و وابستگی

۱. نگارنده قصد دارد - با عنایت الهی - این مهم را با نقل گزارشهای مختلف عرفانی شرح و بسط دهد.

تعالیم رُسل به روحيات و اقتضائات اقوام مورد انذار در اسلام سرچشمه می‌گیرد و اگرچه ممکن است در همان ابتدا با اتهاماتی چون تعصب و جانبداری مورد طعنه قرار گیرد، اما طعنه‌زنندگان خود باید برای پذیرفتن اصل «کثرت‌گرایی دینی» دلیل اقامه کنند؛ اصلی که پیش‌فرض چنین اتهاماتی است و درستی آن مورد نزاع می‌باشد. از آنجا که نگارنده طرفدار موضعی «شمول‌گرا» است، در این مجال رخصت آن دارد که درستی این مبنا را فرض گرفته، تحلیل خود را مبرا از اتهامات فوق بیان دارد.

۲. تکنیکهای عرفانی و قیدزدایی از آگاهی

بخش دیگر بیان نقل‌شده از کثر حاوی این ادعاست که تکنیکهای عرفانی اگر درست مورد نظر قرار گیرند، در واقع نقش «نامقید» نمودن یا «قیدزدایی» از آگاهی عارف را ندارند، بلکه صرفاً شکل جدیدی از آگاهی را باعث می‌شوند؛ اما دلیل وی بر این مدعا چیست؟ آیا چنین نیست که وی بنا بر همان «فرض معرفتی بنیادین» امکان شعور و آگاهی نامقید را به طور پیشین نفی کرده و از این رو در اینجا یوگا یا هر تکنیک عرفانی را ناظر بر شکل جدیدی از آگاهی می‌داند که به شدت زمینه‌ها و بستر تجربه آن را متعین کرده است؟ این برداشت از تکنیکهای فوق صرفاً براساس یک مصادره به مطلوب است همان‌گونه که پیش‌تر مورد اشاره قرار گرفت، حتی اگر ما این فرض معرفتی را در ساحت معمول آگاهی انسانی موجه و مقبول بدانیم، هیچ دلیلی در اختیار نیست که در ساحت‌های دیگر آگاهی - که بنابر ادعای عارفان فراتر از سطح معمول هستند - همچنان با صدق این فرض مواجه باشیم. در اینجا با دو گزاره رقیب مواجه هستیم: ۱. تکنیکهای عرفانی در خدمت «قیدزدایی» و «نامقید» نمودن آگاهی عارف هستند؛ ۲. تکنیکهای عرفانی در خدمت تحویل آگاهی مقید از شکلی متعارف به شکلی دیگرند. مادام که

به‌عنوان فیلسوف قصد داریم میان این دو گزاره قضاوت کنیم، حق نداریم حوزه کاربرد پیش‌فرضهای فلسفی خویش را - که برآمده از ساخت معمول آگاهی و حوزه کاربردشان باید به همین ساخت محدود شود - بی‌دلیل به حالت آگاهی نهایی عرفانی سرایت دهیم. آنچه در اینجا می‌تواند به‌عنوان دلیل اخذ شود، یا باید برآمده از گزارشهای متعدد عرفانی باشد، یا خود شخص واجد چنین تجربه‌هایی باشد، یا اینکه بتواند از لحاظ فلسفی، دیگران - از جمله عارفان - را با دلیلی عام نسبت به حضور فراگیر زمینه‌مندی قانع کند.

درباره شواهد تجربی باید گفت اولاً در برخی سنتهای شرقی مانند سنت بودایی، برخی از تکنیکهای مراقبه به طور خاص در جهت ساخت‌شکنی طراحی شده‌اند و مطلقاً جنبه سلبی دارند. کوان‌های معروف دین نمونه‌ای از این گونه تکنیکها هستند. با دقت در کارکرد کوان در می‌یابیم که دقیقاً در جهت ساخت‌شکنی از آگاهی عادی و شاکله‌های مفهومی عادی انسان تنظیم شده‌اند. اینکه پس از شکسته شدن این شاکله‌ها، شاکله‌هایی جدید به فعالیت می‌افتند، امری است که اثبات آن نیازمند شواهدی متقن است، از این رو نمی‌توان صرفاً به طور پیشین آن را پذیرفت.

ثانیاً حالات و تجارب نهایی عرفانی در تمام سنتها - بنا بر گزارشهای ضبط‌شده - واجد خصوصیتی هستند که از لحاظ پدیدارشناختی نشان‌دهنده نامقیدشدن آگاهی و وجود عارف هستند، یا دست‌کم با این برداشت همخوانی بیشتری دارند.

۳. فهرستهای پدیدارشناختی ویژگی‌های عام عرفان

فرض می‌کنیم خواننده کاملاً با فهرستهای پدیدارشناختی ویلیام جیمز در انواع تجربه دینی و استیس در عرفان و فلسفه آشنایی دارد. کثر نسبت به این فهرستها انتقادات متعددی مطرح ساخته است. او می‌گوید از یک سو این فهرستها فروکاهش‌گرایانه

هستند؛ به این معنا که برای تطبیق تجارب در قالب مقولاتی که در ذهن محقق شکل گرفته‌اند، وجوه تمایز اساسی آنها مورد چشم‌پوشی قرار می‌گیرد. (کنز ۱۹۷۸، ص ۴۷). از دیگر سوی، این فهرستها به قدری عام‌اند که انواع تجارب متناقض را در خود جای داده و به این ترتیب به فهم پدیده عرفان کمک اندکی می‌کنند. (همان، ص ۵۱).

اما آنچه به نتیجه‌گیری فوق انجامید، گزینشی جانبدارانه و نادرست است، به‌ویژه از فهرست استیس. کنز با انتخاب ویژگی‌های فرعی و عرضی فهرست استیس و نادیده انگاشتن ویژگی‌های اصلی و ذاتی، روایت استیس را تحریف کرد. برای نمونه، او استدلال می‌کند از آنجا که ویژگی‌هایی از قبیل «احساس واقعیت داشتن»، «احساس تیمن و تبرک» و «بیان‌ناپذیری»، عناوین عامی هستند که برای اشاره به واقعیات وجودی و متعلقاتی کاملاً متفاوت به کار می‌روند. از همین رو، این فهرستها آنقدر عام‌اند که قادر به تحدید ماهیت واقعی تجربه عرفانی نبوده و برای حل مسئله موردنظر ناکافی‌اند، اما این پیروزی فاتحانه بر فهرستی که - به‌رغم وجود کاستی‌هایی در آن - حاکی از دقت‌نظر و ظرافت ذهنی استیس است، تنها یک پیروزی ظاهری و ناشی از تقریر و روایت نادرست از بیان استیس است. استیس - چند سطر بعد از موضعی که کنز از آن یاد می‌کند - می‌گوید:

اینجا مهم‌ترین ویژگی‌ها عبارتند از ویژگی ۱ و ۲ در فهرست آفاقی: [۱]. بینش وحدت‌بخش - همه چیز یکی است. ۲. ادراک هر چه منسجم‌تر از «واحد» به‌عنوان ذهنیت درونی یا حیات، در همه چیز؛ و ویژگی ۱ در فهرست انفسی: [۱]. آگاهی وحدانی، واحد، خلأ آگاهی محض. در چنین تجربه‌ی شاملی از وحدت که به اعتقاد عرفا به یک معنا شالوده و غایت جهات است، گوهر ذاتی تمامی احوال عرفانی جمع است. این ویژگی - چنان‌که گفته‌اند - هسته کانونی است که سایر ویژگی‌های فرعی بر محور آن می‌گردند. (استیس، ص ۱۲۵).

استیس پس از این بیان، به تفاوتی اشاره می‌کند که میان این ویژگی‌های اساسی در دو نوع تجربه وجود دارد. او با تأکید دوباره بر اینکه «عرفان آفاقی، نسخه‌ناکاملی است از کمالی که در نوع انفسی تحقق یافته است»، این تفاوت را قابل رجوع به وحدت می‌داند و سپس تصریح می‌کند:

خود عرفا این نکته را مسلم انگاشته‌اند که «واحد»ی که در تجربه انفسی منکشف می‌شود، با «واحد»ی که در تجربه آفاقی پدیدار می‌گردد، یکسان است؛ نه دو «واحد»، بلکه یک «واحد» هست که به تعبیر عرفا خدا یا نفس کلی همه جهان است. (همان، ص ۱۳۶)

استیس قضاوت درباره این مدعا را به فصل سوم تحقیق خویش موکول می‌کند که آیا تجربه عرفانی تجربه‌ای عینی است یا ذهنی؟ صرف نظر از مشکلاتی که رویکرد استیس (در فصل سوم تحقیقش) دارد و با فرض عینی بودن تجربه عارف، نتیجه مشخص است: واحد آفاقی و انفسی یکی بیش نیستند و در نتیجه ویژگی‌های اصلی این دو نوع تجربه با هم تطابق دارد.

کنز به جای پرداختن به ویژگی‌های ذاتی و اصلی - که ویژگی‌های فرعی نیز بر محور آنها معنا می‌یابد - ویژگی‌های فرعی تجربه عرفانی را از هسته مرکزی آن انتزاع کرده و ادعا می‌کند که این پوسته بی‌مغز می‌تواند وصف الحال متعلقات متفاوتی باشد. حتی یک کودک نیز می‌فهمد که اشاره به «رنگ قهوه‌ای» برای نشان دادن علاقه او به شکلات کافی نیست؛ زیرا این رنگ می‌تواند به هزاران چیز قهوه‌ای دیگر نیز اشاره داشته باشد. با توجه به ویژگی‌های اساسی تجارب عرفانی که همان «وحدت بسیط و بی‌تمایز و فراگیر»ی است که عارف همه چیز را در آن مستغرق می‌بیند، درخواهیم یافت که فهرست استیس چندان هم عام و بی‌در و پیکر نیست و حتی اجازه ورود هر تجربه‌ای در

تعریف را نیز نمی‌دهد. پژوهش عمیق‌تر بر این ویژگی مهم تجارب عرفانی از نظر نویسنده می‌تواند راهگشای تحلیلهایی عمیق‌تر از وجه مشترک تجارب عرفانی باشد.

۴. مجادلات رایج میان عارفان نحله‌های مختلف

گزارشهایی از نزاعهای کتبی و شفاهی موجود میان عارفان، در کتب عرفانی سنتهای گوناگون موجود است. کتز از این مسئله به‌عنوان شاهدهی قوی در تأیید ناهمسانی عرفانها سود می‌جوید. (کتز ۱۹۷۸، ص ۴۵)

اما در این باره باید به دو نکته اشاره کرد: اول اینکه نوع این مشاجرات و بحثهای جدلی-همان‌گونه که کتز نیز تصریح نموده- بر این نکته متمرکز بوده که «تجربه نهایی» از آن چه کسی است. باید توجه داشت که این به معنای نفی کلی محصول سلوک دیگران نیست. «تجربه نهایی» در تمام سنتهای عرفانی امری مقول به تشکیل است. مثلاً مراحل مختلفی در تجربه «فنا» و «بقای پس از فنا» در میان صوفیه تصویر می‌شود. ابن عربی تصریح دارد که «اولیای محمدیین» به درجه‌ای از «تجربه نهایی» می‌رسند که اولیایی که بر قلب انبیا دیگر هستند، هیچ‌گاه توان دستیابی بدان را نخواهد داشت، با اینکه تمام آنها می‌توانند تجربه فنا و بقای پس از فنا را داشته باشند. اما برای استدلالی که به دنبال یافتن وجه مشترکی میان تجارب عرفانی است، همین مقدار بسنده می‌کند که عارفان- صرف‌نظر از فرقه و دین خود- می‌توانند به حداقلی از تجربه نهایی که در میانشان مشترک است، دست یابند.

نکته دوم اینکه، این نوع مشاجرات اغلب در میان شاگردان و تابعان عرفای بزرگ رخ داده است تا خود آنها.

برای نمونه، در سنت اسلامی می‌توان به مکاتبه میان ملا عبدالرزاق کاشی با علاءالدوله سمنانی- که در نفحات الانس جامی آمده- اشاره کرد. این مکاتبه در عین حال

که بیانگر تخاصم دو نحله متصوفه است، اولاً از قول علاءالدوله - که نحله او از معدود نحله‌های متصوفه بود که نهایتاً به سلسله ابن عربی نپیوست - چنین نقل شده است که «او [= ابن عربی] را مردی عظیم‌الشأن می‌داند در معارف، اما می‌فرماید که در این سخن که حق را وجود مطلق گفته، غلط کرده، و این سخن را نمی‌پسندد.» ثانیاً خود علاءالدوله در پاسخ به مکتوب کاشانی تصریح می‌کند که کشف ابن عربی در مورد وحدت وجود را مرتبه متوسطی می‌داند که خود او از این مرحله گذشته و از سویی دیگر در مرحله نهایی کشف نیز واقع امر که از نظر وی مخالف با قول وحدت وجود می‌باشد، بر وی آشکار گشته است.^۱

نمونه دیگر، مجادلاتی است که در میان دو استاد مکتب ذن یعنی شین سیو و هوئی‌ننگ نقل شده است. ایندو از برجسته‌ترین شاگردان پیر پنجم صومعه زردآلو، هونگ‌ژن بودند. نهایتاً این آموزه‌های هوئی‌ننگ بود که برتری یافت و او به عنوان جانشین هونگ‌ژن و ششمین پیر ذن شناخته شد. در کتاب تن جینگ یا سوره صفه که از مهم‌ترین کتابهای مقدس ذن انگاشته می‌شود و آن را به هوئی‌ننگ منتسب می‌سازند، تقابل عمیق و ژرفی میان هوئی‌ننگ و شین سیو ترسیم شده است. در یکی از بندهای این کتاب، هوئی‌ننگ در حالی تصویر می‌شود که با خشم و خروش در مقابل شین سویی و آموزه‌های او قرار می‌گیرد. همان‌طور که دت. سوزوکی استاد و محقق برجسته ذن نشان داده است، علاوه بر آنکه به نظر می‌رسد بخش عمده‌ای سوره صفه در واقع فراهم آمده از یادداشتهایی باشد که شاگردان هوئی‌ننگ از مجالس درس استاد و نیز آموخته‌های خویش تهیه می‌کردند، قطعاً بندهایی که در آنها به ذکر مجادلات دو استاد و نیز ضعفهای مکتب شین سیو اشاره می‌شود نگاشته‌اند شاگردان این استاد بزرگ است.

۱. بنگرید به: جامی، عبدالرحمن، *نفحات الانس*، ص ۴۸۳ - ۴۹۲.

سوزوکی در کتاب *آموزه نه - ذهن در ذن*^۱ نشان می‌دهد که از نظر تاریخی احتمال آنکه ایندو شاگرد، مدت زیادی به‌طور همزمان محضر استاد هونگ‌ژن را درک کرده باشند بسیار کم است. بنابراین آنچه در مورد آموزه‌های شین‌سیو و مخاصمات وی با هوئی ننگ ذکر شده است، ساخته و پرداخته شاگردان بوده است؛ زیرا رقابت میان دو استاد در واقع رقابت میان شاگردانش بود که به حساب استادشان ادامه می‌دادند.^۲ ضمن اینکه در بند ۴۱ از همین کتاب تن‌جینگ، که به دست شاگردان هوئی ننگ تنظیم شده است، از اختلاف مشرب این دو استاد به دو دیدگاه «سریع و آهسته» تعبیر می‌شود. این بدان معناست که هوئی ننگ خود هیچ‌گاه روش شین‌سیو را به کلی و از اساس نفی نمی‌کند، بلکه روش استاد رقیب خویش را متناسب با کم استعدادان دانسته و آن را برای رساندن سریع به مقصد کافی نمی‌داند.^۳ این چیزی است که - بنا به تحلیل سوزوکی - از زبان شاگردان هوئی ننگ نقل می‌شود. می‌توان حدس زد فضای رقابت و مجادله میان خود این دو استاد رقیق‌تر از این نیز بوده باشد.

سوزوکی در موضعی دیگر بیان سودمندی دارد که نقل آن خالی از فایده نیست: شاید خود استاد تصور روشنی از آنچه که می‌خواهد در دل شاگرد به کمال برساند داشته باشد، اما شاگرد بارها در همپایی با او نا کام می‌شود. به این دلیل، روشها باید هم با در نظر داشتن اشخاص و هم با توجه به عصرها متفاوت باشد. و باز به همین دلیل است که اختلافها در میان مریدان با شر و شور بیشتری بروز می‌کند تا میان دو استاد مدافع دو روش مختلف.^۴

۱. جناب استاد پاشایی این کتاب را با نام *بی دلی در ذن* ترجمه و منتشر کرده‌اند.
۲. *بی دلی در ذن*، د.ت. سوزوکی، ترجمه ع. و نسترن پاشایی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ص ۱۴-۱۵.
۳. همان، ص ۲۳.
۴. همان، ص ۲۷.

پیوست (۱)

فهرست آثار استیون کتز در زمینه عرفان تطبیقی

از کتز مقالات متعددی در زمینه عرفان تطبیقی عرفان تطبیقی به چاپ رسیده است که گاه در مجلات معتبر بین‌المللی و گاه نیز در مجموعه مقالات تدوین‌شده در یک کتاب ارائه شده‌اند که فهرست آنها به ترتیب سال انتشار چنین است:

1. **The Language and Logic of Mystery in Christ, Faith and History** (ed. S. Sykes & j. Clayton), Cambridge University press (1972), pp. 236-282.
2. **Language, Epistemology and Mysticism in Mysticism and philosophical Analysis** (ed. S. Katz), N.Y. and London (1978), pp. 22-74.
3. **Dialogue and Revelation on the Thought of Martin Buber**. *Religious Studies*, vol. 14 (fall, 1979), pp. 57-68.
4. **Martin Buber's Epistemology: A Critical Appraisal**, *International Philosophical Quarterly*, Vol. 21, no. 2 (June, 1981), pp. 133-158.
5. **Models, Modeling and Mystical Training in Religion** (Fall, 1982), Vol. 12, pp. 247-275.

6. **The 'Conservative' Character of Mystical Experience**, in S. Katz (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford University press, N. Y., 1983. pp. 1-45.
7. **Ethics and Mysticism** in L. Rouner (ed.), *The Foundations of Ethics*, Notre Dame University press (Notre Dame, 1983), pp. 184-203.
8. **Recent Work on Mysticism: A Review Article**, *History of Religions*, Vol. 25, no. 1 (August 1985), pp. 76-86.
9. **On Mysticism**, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 56, no. 4 (1989), pp. 751-757.
10. **Mystical Speech and Mystical Meaning**, in *Mysticism and Language*, S. Katz (ed.) (Oxford University Press, 1992), pp. 3-46.
11. **Ethics and Mysticism in Eastern Mystical Traditions**, *Religious studies*, Vol. 28, no. 2 (june, 1992), pp. 55-69.
12. **Ethics and Mysticism in Western Mystical Traditions**, *Religious Studies*, Vol. 28, no. 4 (september, 1992), pp. 407-423.
13. **Mysticism and Exegesis**, in S. Katz, (ed.), *Mysticism and Sacred Scripture*, Oxford University Press, NewYork, 2000, pp. 7-67.
14. **Comparative Mysticism: An Anthology of Original Sources**, Steven T. Katz (ed.), Oxford university press, (May, 2004).

از میان آثار ذکر شده، موارد دوم، ششم، دهم و سیزدهم به شکل یک کتاب، شامل ده مقاله از دین‌شناسان، فلاسفه دین و متألهان صاحب‌نام در موضوعات مختلف است؛

موضوعاتی مرتبط با سندهای گوناگون عرفانی، مطالعات تطبیقی عرفان و فلسفه عرفان. گفتنی است در این میان تنها یک مقاله متعلق به اوست. البته باید افزود که نوعاً معروف‌ترین نگاشته‌های کتبی در شمار همین آثار تدوینی وی قرار دارند. از آنجا که ممکن است خواننده گرامی علاقمند به آشنایی بیشتر با آثار دیگر این محقق (غیر از آنچه به عنوان ترجمه دو مقاله از او تقدیم شد) باشد، در پیوست دوم تلاش کرده‌ایم برخی دیگر از مقالات وی را به طور تفصیلی معرفی نماییم. به این امید که مورد استفاده محققان حوزه فلسفه دین و به ویژه عرفان تطبیقی قرار گیرد.

پیوست (۲)

معرفی تفصیلی برخی از مهم‌ترین آثار کتز

۱. عرفان و تحلیلهای فلسفی

این کتاب در عین حال که جزو اولین آثار وی در حوزه عرفان است، از جریان‌سازترین و بحث‌برانگیزترین آنها در حوزه فلسفه عرفان نیز به شمار می‌رود. از این رو می‌توان ادعا کرد این کتاب پس از دو اثر، بی‌گمان جریان‌سازترین نگاشته در مسیر تحقیقات فلسفی در باب تجربه عرفانی بوده است: یکی اثر ماندگار ویلیام جیمز^۱ در طلیعه قرن بیستم، یعنی انواع تجربه دینی^۲ که سرآغازی بود برای بررسی فلسفی سنتهای عرفانی به سبک جدید، و دیگری پژوهش وزین استیس^۳ با نام عرفان و فلسفه^۴ که این بررسی‌ها را از جنبه‌های مختلفی بسط داده و مسائل و موضوع این حوزه از دانش بشر را سر و سامانی درخور داد. به هر روی، این کتاب روند پیشین تحقیقات را به چالشی بزرگ کشاند و بدین وسیله خط سیر مطالعات این حوزه را به شدت متأثر از خود ساخت. البته ناگفته نماند که آثار دیگری همچون عرفان از اولین آندرهیل^۵ و نیز آثار متعدد

1. William James

2. William James

3. W. T. Stace

4. Mysticism and Philosophy

5. Evelyn Underhill

پرفسور زئر^۱ نیز نقش بسزایی در پیشرفت مطالعات تطبیقی عرفان و بحث‌های فلسفی درباره آن داشته است. در این میان، مقاله کتر مهم‌ترین و محوری‌ترین تحقیقی بود که به تدریج به شکل کانونی درآمد برای بحث‌ها و ملاحظات ویژه‌ای که بعدها با نام مکتب «ساخت‌گرایی»^۲ شناخته شد. از آنجا که اصل این مقاله در این کتاب ترجمه شده است، از پرداختن به جزئیات مباحث طرح‌شده در آن می‌پرهیزیم و تنها به ذکر نکاتی بسنده می‌کنیم که از یک نگاه درجه دوم درباره این مقاله به نظر می‌رسند.

کتر در «زبان، معرفت‌شناسی و عرفان» سعی در تبیین این نکته دارد که تجربه عرفانی همانند سایر اشکال تجربه، متأثر از شرایط و قیود پیشین خود است و از سوی زمینه‌های فرهنگی - اجتماعی عارف در واقع شکل‌دهنده نوع تجربه نهایی وی هستند. وی در مقدمه این کتاب درباره هدف مقاله‌اش چنین می‌نویسد:

این مقاله بر شرایط پیش - تجربی وضعیت عارف متمرکز است و اینکه چگونه این الگوی پیش - تجربی، تجربه حاصل‌شده را شکل می‌دهد. دومین نکته‌ای که باید مورد توجه قرار گیرد، آن است که این مقاله در جهت ردّ این نظریه که «وجه مشترکی» برای تمام تجارب عرفانی وجود دارد (موضعی که به عنوان نمونه استیسی طرفدار آن است)، استدلال می‌کند.^۳

با توجه به عمق تأثیری که نظریه یادشده در سیر تحقیقات این حوزه از معرفت بشری داشته است، آشنایی با آن در واقع شرط ضروری هر پژوهش عمیق و کارساز برای علاقه‌مندان به این وادی علمی است. از همین روست که ترجمه این اثر در اولویت قرار گرفته و به عنوان فصل اول این کتاب ارائه شد تا طالبان راه حقیقت را قوت افزاید.

1. R. C. Zaehner

2. Constructivism

3. Mysticism and Philosophical Analysis, S. T. Katz (ed.), p. 4.

در واقع ساخت‌گرایی، عنوانی عام برای اشاره به مکاتبی است که بر نقش بسترها و زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی، تاریخی و... در تکوین تجارب مختلف انسان تأکید می‌ورزند و تجربه او را تا اندازه زیادی حاصل تأثیر این بسترها می‌دانند. در فصل سوم کتاب مبانی نظریه «ساخت‌گرایی» را به تفصیل مورد بررسی و ارزیابی قرار دادیم، از این رو از توضیح بیشتر در این باره می‌پرهیزیم.

برخی محققان دیگر مانند پتر مورا^۱ و رابرت گیملو^۲ که در این اثر کمتر یاری نموده‌اند نیز کمابیش از این اندیشه دفاع کرده‌اند. رابرت گیملو در مقاله‌ای با نام «عرفان و مراقبت»،^۳ در پایان نگاهشته خویش در نهایت چنین پیشنهادی دارد:

بنابراین به جای سخن گفتن از آموزه‌های بودایی به عنوان تعابیر و تفاسیری از تجارب عرفانی بودایی، بهتر است تجارب عرفانی بودایی را یک نسخه‌برداری آگاهانه و طرح‌ریزی شده از آموزه بودایی بدانیم. اگر چنین باشد، به نظر می‌آید جا داشته باشد در این مهم اندیشه رواداریم که آیا تجارب عرفانی در سنت‌های دیگر به همین ترتیب، اگرچه کمتر آگاهانه، معلول و القاشده [توسط آموزه‌ها] نیستند؟ و آیا آموزه در هر سنتی به دلور مشابه تعیین‌کننده تجربه دینی نیست، تا اینکه خود توسط آن متعین گردد؟^۴

۲. عرفان و سنت‌های دینی

جریانی که در سال ۱۹۷۸ نظریه ساخت‌گرایی یا زمینه‌مندنگاری^۵ با کتاب عرفان و

1. Peter Moore

2. Robert Gimello

3. Mysticism and Meditation

4. Mysticism and Philosophical Analysis, S. T. Katz (ed.), p. 193.

5. Contextualism

تحلیلهای فلسفی به راه انداخت، به تدریج به دیدگاه غالب درباره عرفان در دنیای انگلیسی زبان تبدیل شد. کتز در بسط لوازم این نظریه، به سال ۱۹۸۳ کتاب عرفان و سنتهای دینی^۱ را با همکاری نه محقق دیگر به چاپ رساند. در این مقاله‌ها به صراحت از الگوی ساخت‌گرایی دفاع می‌شود و از این سو خود کتز نیز با نگارش مقاله‌ای طولانی با نام «سرشت "سنتی" تجربه عرفانی»^۲ سعی در تثبیت این معنا دارد که عرفان اصولاً پدیده سنتی است؛ یعنی برآمده از چارچوب آموزه‌های سنتی. به سخن دیگر، او در عین حال که می‌پذیرد عرفان متضمن عناصری است که مراجع سنتی دین را به چالش وادارد، از دیگر سو معتقد است که این پدیده در ذات خود، واجد ریشه‌های انکارناپذیری در سنت است. به این ترتیب عرفان پدیده‌ای دو سویه است که غفلت از یک وجه آن باعث فهم نادرست این پدیده پیچیده می‌گردد. وی پس از بسط مراد خویش از وجه سنتی عرفان، در اواخر مقاله خویش با عطف نظر به دو موضوع دیگر، یعنی «جهانبینی عارفان» و «نقش اسوه‌ها»^۳ در عرفان می‌کوشد تا شواهد و دلایل بیشتری در دفاع از نظریه «زمینه‌مند بودن عرفان» بیاورد. او در یک بررسی مفصل از جهانبینی عارفان مسیحی، تلاش می‌کند تا نشان دهد چگونه جهانبینی آنها نوع تجاربشان را متعین می‌سازد. کتز در بخش آخر مقاله، با شمارش سیزده کارکرد مهم برای یک اسوه در سنت دینی و عرفانی مربوط، نهایتاً تحلیلهای خویش از نقش اسوه‌ها را چنین خلاصه می‌کند:

خلاصه اینکه، ساخت‌شکنی و مفهوم‌سازی دوباره ما چنین می‌گوید که اسوه‌ها نقشی مهم در فراهم آوردن نقشه ما از واقعیت و از آنچه واقعی است، دارند و لذا به شدت در خلق تجربه - تکرار می‌کنم در خلق تجربه - مشارکت دارند. این واقعیتی است که باید بارها و بارها بر آن تعمق کرد.^۴

1. Mysticism and Religious Traditions

2. The 'Conservative' character of Mystical Experience

3. Models

4. Ibid, p. 51.

رابرت گیملو نیز در آغاز مقاله خود با نام «عرفان در زمینه‌های خود»^۱ تصریح می‌کند:

هدف این مقاله به چالش کشاندن فرضیه‌ای است که به تشخیص من از همان آغاز مطالعات نوین بر عرفان وجود داشته و به گمان من تاکنون نیز بر این پژوهشها سیطره داشته و آن را مختل نموده است. مقصودم این فرضیه است که عرفان گستره‌ای مستقل و خودگردان از تجارب بشری است؛ گستره‌ای که اساساً منفک از بسترهای فرهنگ و تاریخ و سنت و نظامی است که در درون آن یافت می‌شود و قوانین و ارزشها و حقایق مستقل خاص به خود را داراست. لازمه این عقیده جزمی مقبول مبنی بر خودگردان بودن عرفان.... باور به یکسان بودن ذاتی عرفان است.^۲

اگر صراحت و قطعیت در بیان گیملو را با سخن نقل شده از وی در کتاب پیشین بسنجیم، درمی‌یابیم که با گذشت پنج سال تغییرات عمده‌ای در فضای پژوهشهای این رشته به وقوع پیوسته است. یکی دیگر از محققان سهمیم در این اثر، هانس پنر^۳ است که در همان ابتدای مقاله چنین می‌گوید:

فرضیه بنیادین این مقاله آن است که هیچ تجربه مستقیمی از جهان، یا «در میان افراد وجود ندارد، مگر از طریق روابط اجتماعی‌ای که آن تجارب را «واسطه‌مند» می‌سازند.» بلافاصله پس از مسلم گرفتن این اصل، دیگر سخن گفتن از حالات «آگاهی محض» یا تجاربی که با یک چارچوب زبانی و از طریق آن تشکّل نیافته‌اند، معنایی ندارد. این اصل، یک اصل انقلابی یا جدید نیست، هرچند غالباً هنگامی که محققان توجه خویش را بر دین و

1. Mysticism in its Contexts

2. Mysticism and Religious Traditions, Katz (ed.), p 61.

3. Hans Penner

عرفان متمرکز می‌کنند، از یاد می‌رود... نظریهٔ این مقاله آن است که «عرفان» یک توهم، و مقوله‌ای غیرواقعی و خطاست که وجههٔ مهمی از دین را تحریف نموده است. البته لازمهٔ این سخن آن نیست که بیانات کسانی چون جوکی‌ها، شنکره، یوحنای صلیبی یا اکهارت غیرواقعی یا وهمی هستند. دقیقاً همین داده‌های گیج‌کننده بوده‌اند که محققان را بر آن داشته‌اند که نظامهای عرفانی (کذا!) بر ساخته و به دنبال آن، «عرفان» را همچون جوهره و ذات دین ببینند.^۱

چنان‌که آشکار است، در این مدت کوتاه که از طرح نظریهٔ ساخت‌گرایی می‌گذرد، طرفداران آن به گونه‌ای متهورانه، عرفان را توهمی بیش نمی‌انگارند. این نظریه تا کنون نیز به عنوان نظریهٔ غالب در پژوهشهای عرفانی تلقی می‌شود، و البته با تلاشهای ویلیام وین رایت و وین پرادفوت علاوه بر مبانی معرفت‌شناسی نو-کانتی، صبغهٔ تحلیل فلسفی نیز بر دامن آن نشسته است.

۳. عرفان و زبان

کتاب دیگری که مانند دو کتاب پیشین حاوی ده مقاله از صاحب نظران عرفان تطبیقی است، عرفان و زبان نام دارد که به همت کتز گردآورده شده و انتشارات دانشگاه آکسفورد در سال ۱۹۹۲ آن را به چاپ رسانده است. اولین مقالهٔ این اثر با نام «گفتار عرفانی و معنای عرفانی»،^۲ متعلق به کتز است. او در ابتدای مقاله تصریح می‌کند به رغم انتقاداتی که بسیاری از محققان عرفان تطبیقی بر نظریه ساخت‌گرایی وارد کرده‌اند، هنوز هم این نظریه را صائب می‌داند، از این رو گفتارهای این مقاله با فرض درستی آن

1. Ibid, p. 89.

2. Mystical Speech and Mystical Meaning

نظریه تنظیم و بیان شده‌اند. او در ابتدای مقاله خویش موضع عامی را که در صدد نقد آن است، چنین توصیف می‌کند:

«عرفا آنچه می‌گویند، قصد نمی‌کنند و آنچه قصد می‌کنند، نمی‌گویند.» این منطق تقریباً عمومی حاکم در موضوع ارتباطی است که گفته می‌شود میان تجربه عرفانی و زبانی که برای گزارش آن به کار می‌رود، وجود دارد. عارف گرفتار در شکاف پرنشدنی میان تجربه و گفتار، زبانی را که خود آن را ضرورتاً دون پایه‌تر و متأسفانه نامناسب با وظیفه توصیفی دم دستش می‌داند، به کار می‌برد. این زبان که به نحو بی‌ثمری به کار رفته، غالباً زبان آشنای یک سنت دینی یا یک محیط اجتماعی - تاریخی خاص می‌باشد، اما این پیشامدی است اجتناب‌ناپذیر. عارف می‌داند هر زبانی - حتی زبان وحیانی، تعبدی و عبادی اجتماع دینی او بسیار فقیرتر از آن است که بتواند وظیفه توصیفی مورد انتظار را انجام دهد، و به هر حال، وحدت حقیقی وجود فراتر از توصیف زبانی و ویژگی‌هایی است که زبان ضرورتاً دارای آنهاست. اکهارت هشدار می‌دهد که «اگر از او سخن گفته‌ام، از او سخن نگفته‌ام؛ زیرا او بیان‌ناپذیر است.»^۱

کنز در ادامه می‌کوشد تا با نشان دادن کارکردهای متنوع و مهمی که زبان در فرآیندهای عرفانی دارد، این دیدگاه را - که از نظر او بر تاریخ مطالعات و پژوهشهای عرفانی تا زمان معاصر سایه‌ای سنگین افکنده است - به چالش کشیده، موضعی در تقابل با آن اختیار کند. این کارکردها به اختصار چنین است:

۱. زبان در برخی سنتهای عرفانی به عنوان ابزاری مهم برای متحول کردن وضعیت آگاهی عارف به کار می‌رود. کوان‌های سنت ذن نمونه‌ای کامل از این کارکرد است.
۲. زبان در برخی سنتهای عرفانی، خود واجد حیثیات متعالی و الوهی است و از

1. Mysticism and Language, S. T. Katz (ed.), p. 3.

سوی دیگر برای اشاره به ساحت‌های متعالی ظرفیت بالایی دارد؛ زیرا خود وجود متعالی با این زبان سخن گفته است. زبان‌هایی که متون مقدس و حیانی در قالب آنها نازل شده است، دست‌کم از سوی پیروان سنت مربوط، واجد چنین ویژگی‌هایی هستند.

۳. در برخی سنت‌های عرفانی، زبان به عارف قدرتهایی شگرف می‌بخشد. توجه تام به برخی اوراد و اذکار نتایج بسیار خوبی دارد که سایر ترکیبات زبانی فاقد آن هستند. ۴. زبان در برخی سنت‌های عرفانی به عنوان ابزاری برای انتقال اطلاعات به کار می‌رود. عرفا به‌رغم تأکید بر بیان‌ناپذیری تجاربشان، از محتوای شهودات خویش گزارش‌های مفصل و دقیقی برای دیگران باقی‌گزارده‌اند:

علی‌رغم ادعاهای صادقانه عرفا مبنی بر بیان‌ناپذیری تجاربشان، ساختار منطقی این نظریه‌ها چیزهایی بسیار بیشتر از آنچه طرفداران تز بیان‌ناپذیری بازمی‌شناسند به ما می‌گویند و این واقعیت باید به‌عنوان الگویی برای تمام نظام‌های عرفانی تلقی شود. علی‌رغم تأکید عرفا بر «نه این، نه آن»، حقیقت چیز دیگری است؛ به این معنا که عرفا - هرچند ناخواسته - بیشتر از آنچه نفی ظاهری معنا و محتوا می‌تواند حاکی از آن باشد، حقیقتی را که دانسته‌اند، با زبان آشکار می‌کنند.^۱

کنز در راستای تبیین این کارکرد، تقریباً به تفصیل به توصیفات مابعدالطبیعی فیلون اسکندرانی می‌پردازد که به‌رغم تأکید مکرر بر بیان‌ناپذیری، طرح هستی‌شناسانه مفصلی را ارائه می‌دهد. او در نهایت از بحث‌های خود چنین نتیجه می‌گیرد:

رابطه میان زبان و عرفان، رابطه‌ای پیچیده و دارای غنای جالب توجهی است. عرفای جهان هر کار دیگری که با زبان بکنند، چنین نیست که به‌سادگی آن را نفی نمایند. عرفا تحت فشار موضوعات عالی‌مورد

1. Ibid, p. 25.

توجهشان، به حدود و مرزهای بیرونی آنچه «قابل بیان» است کشیده می‌شوند؛ هرچند غالباً به کمک منابع شهودات اثباتی و/یا محتوای «معرفتی» تجربه خود و دیگران (شامل حالات آگاهی‌ای که به وسیله اشکال مختلف تمرکز عرفانی به دست می‌آیند) و نیز به عنوان یک قاعده، علاقه شدیدی که برای به اشتراک‌گذاشتن حقایق و تجارب فوق‌العاده خود با دیگران دارند، زبان را برای فهماندن معانی و محتویات تجربه در راههای جالب توجه و تخیلی متنوعی به کار می‌گیرند. در حقیقت، این موفقیت آنان در برقراری چنین ارتباط اساسی است که به ما اجازه می‌دهد به طور کلی از سنتهای عرفانی سخن بگوییم؛ از آنها مطلع باشیم و در آنها شرکت جوییم.^۱

۴. عرفان و متون مقدس

در سال ۲۰۰۰ میلادی این کتاب تدوین‌شده کتز با نام عرفان و متون مقدس^۲ به چاپ رسید که در آن مقاله‌ای بود از وی با نام «عرفان و تفسیر متون مقدس».^۳ همان‌گونه که اشاره شد، کتز برای نشان دادن عمق تأثیری که آموزه‌های سنتی در تعالیم و تجربه‌های عرفانی دارند، سعی دارد تا وجهه سنتی عرفان را هرچه بیشتر برجسته کرده، از سویی دیگر به رغم پذیرش کامل وجهه ابداعی تجارب عرفانی، در جهت تحکیم مبانی مکتب ساخت‌گرایی و نیز در تقابل با آنچه آن را یک فهم نادرست - اما فراگیر - از عرفان در غرب می‌خواند، تحقیقات خویش را صرف آشکار ساختن ارتباط مثبت و اثرگذار سنت و عرفان کند.

کتز در این مقاله ابتدا فهرستی از آثار عرفانی را می‌آورد که مبتنی بر متن مقدس در

1. Ibid, pp. 32-33.

2. *Mysticism and Sacred Scripture*.

3. *Mysticism and Interpretation of Sacred Scripture*.

سنت‌های یهودی، مسیحی، اسلامی، هندویی و بودایی است؛ آثاری که انواع مختلفی از جمله شرح عرفانی کتاب مقدس و نظریه پردازی‌های مابعدالطبیعی عرفانی بر محور کتاب مقدس را شامل می‌شود. او این مهم را برای تثبیت این ادعا انجام می‌دهد که متن مقدس در تمام سنت‌ها محور توجهات عارفان و در نتیجه محور بسیاری از مهم‌ترین آثار عرفانی در هر سنت خاص بوده است. وی پس از آن به تذکر چند نکتهٔ هرمنیوتیکی در باب تفاسیر عرفانی متون مقدس پرداخته، سپس با فراغت یافتن از آنها به مباحث اصلی مورد نظر خویش روی می‌آورد.

کمز در این بخش تلاش می‌کند تا انواع تفاسیر عارفان از متن مقدسشان را تحلیل و دسته‌بندی کند. صورت کار تفسیری عارفان در نظر وی عبارت است از:

الف) تفسیر باطنی متن مقدس: کمز در این قسمت با توضیح تفسیر چهاربطنی عرفای یهودی از تورات - معروف به «PaRDeS» - از این روش تفسیری چهار نکته را نتیجه می‌گیرد:

۱. فهم چند لایه از تورات عبری و عهد جدید و قرآن، این امکان را به وجود آورد که الهیات عرفانی به عنوان امری کاملاً هماهنگ با تفسیر عرفانی درک شده، و از دیگر سو تجربه عرفانی، الهیات عرفانی و تفسیر عرفانی پیوند متقابلِ پربار و زاینده‌ای داشته باشند. چنین بود که عرفای مسیحی همانند بناونوره، اکهارت و آکویناس بر آن بودند که «تمام الهیات عبارت است از روایت یا دیدگاهی از کتاب مقدس».

۲. این روش‌های پیچیده تفسیری و هماهنگ‌سازی میان الهیات و تفسیر متن مقدس، در وهله اول ریشه در دینداری و تعبد عارف دارند:

باید این نکته را بازشناخت که حرکت به سوی تفسیر تمثیلی، نمادین، اخلاقی و عرفانی از متون مقدس - البته در میان سایر علل - به علت تمایل عارف به دفاع از این متون در برابر انواع انتقادات، تحویل‌گرایی‌ها و کاستن

ارزش آنهاست. هنگامی که یک انسان معتقد به اعتبار و درستی یک متن مقدس با انتقاداتی از آن روبه‌رو می‌شود، احساس می‌کند باید از آن دفاع کند، و یکی از راههای دفاع، یافتن معانی «بالتر» از معانی سطحی و لفظی در متن و سنت همراه آن است.^۱

۳. کتز ادعا می‌کند که این قرائت تمثیلی از متن مقدس، همانند هر قرائت تمثیلی دیگری زمینه‌مند است. تمثیل بدون زمینه، فهم‌ناپذیر است. قرائت تمثیلی به دو معنا زمینه‌مند است:

یک. متون مقدس مورد تمثیل زمینه‌ای دارند که در آن قرائت می‌شوند؛ مثلاً مکتب ربّنی^۲، کشیشی یا آخوندی (یعنی نظام اعتقادی سازمان روحانیت یهودی، مسیحی و اسلامی).

دو. این متون زمینه‌مند است، از آن رو که خود این محیطهای دینی - اجتماعی بازتاب مجموعه‌ای از زمینه‌های تاریخی هستند؛ بدین معنا که نه فقط قرائت یهودی و مسیحی زمینه‌های متفاوتی دارند، بلکه خود یهودیت و مسیحیت قرن اول نیز دارای قرائتی غیر از قرائت نوافلاطونی مربوط به قرون میانه است.

۴. این نظریه تفسیری ممکن می‌سازد که ابداعات نو و افراطی الهیاتی نیز با محوریت و در چارچوب مرجع مقبول پدید آیند؛ بدین مفهوم که با استفاده از آن، این‌گونه معتقدات عرفانی نیز می‌توانند منجر به انتساب ارتداد و الحاد از سوی مراجع دینی نشوند.

ب) تفسیر نمادین:^۳ کتز ابتدا به تفاوت نماد و تمثیل اشاره کرده، سپس نمونه‌های متعددی از تفسیر تمثیلی در سنت مسیحی می‌آورد.

1. Mysticism and Sacred Scripture, Katz (ed.), p. 25.

2. rabbinic

3. Symbolic

ج) تفسیر از راه گونه‌شناسی و تشبیه: مقصود از گونه‌شناسی^۱ یا تشبیه^۲ چنین است:

یک واقعه یا فرد در موضوع بحث به عنوان الگو، هنجار یا علامتی برای نوع خاصی از افعال یا ویژگی‌ها تلقی شود که خود را در آنها تکرار می‌کند؛ به این معنا که آینده شبیه گذشته خواهد بود و گذشته آینده را از قبل شکل می‌دهد.^۳

د) تفسیر با استفاده از گزاره‌های متناقض‌نما: تحلیل کتز از علت به کارگیری پارادوکس از سوی عرفا، چنین است:

عرفا (و محققان) زبان نامعمول تناقض را به کار می‌گیرند تا اشاره به وضعیت غیرعادی مصادیق چنین زبانی کنند؛ یعنی چنین زبانی برای توصیف لفظی حقایق غایی فوق زبانی و فوق منطقی به کار نمی‌رود، بلکه فقط راهی برای «اشارت»^۴ به آنهاست. به معنای دقیق کلمه، علی‌رغم استفاده از زبان در چنان شرایطی، کاربرد آن همراه با یک پیش‌فرض هرمنیوتیکی است که هیچ محمولی نمی‌تواند کاملاً برای وصف خدا یا حقیقت عالی به کار رود؛ مثل این فرض در الهیات سلبی که به طور کلی برای هر محمول یا وصف X : Y (حقیقت عالی)، Y نیست (زیرا بنابر اصول حاکم بر این الهیات، نسبت دادن هر محمولی به خدا به معنای محدود کردن او و فروکاستنش می‌باشد). ... این گزاره‌ها به طور غیرمستقیم به ما می‌گویند حقیقتی غایی وجود دارد که وجودش فراتر از آنچه در یک یا چند مقوله بگنجد است و تنها از راه اشکال نامعمول زبانی و منطقی می‌توان شناختش؛ البته اگر بتوان او را شناخت.^۵

1. typology

2. Metonymy

3. Ibid, p. 37.

4. sign

5. Ibid, pp. 41 - 42.

گفتنی است وی در نهایت می‌افزاید یکی دیگر از دلایل به کارگیری پارادوکس، دور داشتن فهم معارف عرفانی از دسترس نامحرمان است.

۵) تفسیر اعداد و حروف: در این کاربرد بر اهمیت نقش حروف و اعداد در سنتهای عرفانی گوناگون تأکید شده و نمونه‌هایی از این معنا آورده می‌شود. ناگفته نماند که عارفان معمولاً اعداد و حروف را واجدار تباطی خاص با عوالم باطنی و ساحات اعلای هستی دانسته‌اند.

۵. عرفان و اخلاق (سنتهای غربی و شرقی)

در فهرستی که در ابتدای این مقال آمده، دو اثر مهم دیگر (مواد یازدهم و دوازدهم) وجود دارد که مربوط به نسبت میان عرفان و اخلاق در سنتهای عرفانی شرقی و غربی است. با نگاهی گذرا به محتوای این مقالات درمی‌یابیم دغدغه‌هایی همانند آنچه در «سرشت سنتی تجربه عرفانی» و نیز «عرفان و متون مقدس» انگیزه نگارش این آثار بوده‌اند، باز هم وی را به بررسی دیگری در خصوص نسبت عرفان و اخلاق کشانده است. کتز در این مقالات سعی دارد آنچه آن را تصویری نادرست اما معمول از رابطه عرفان و اخلاق می‌خواند، تصحیح کند؛ یعنی این تصویر که عرفان و اخلاق اگر با یکدیگر متضاد نباشند، دست‌کم بی‌ارتباطند. در این تصویر، عارفان همواره از محیط دینی محدودکننده خویش می‌گریزند تا به آزادی و فلاح شخصی دست یابند. چنین ادعا می‌شود همان‌گونه که عارف با سنت خویش در تضاد و تعارض است، با اصول اخلاقی مورد قبول جامعه دینی خویش نیز همین نسبت را دارد. نویسنده در تقابل با این دیدگاه می‌کوشد تا نشان دهد عارفان حتی در آن هنگام که سخن از فراتر رفتن از نیک و بد رانده‌اند یا قواعد اخلاقی - هنجاری سنت خویش را به نحوی به چالش کشانده‌اند، در صدد تیشه زدن به ریشه سنت و تعالیم اخلاقی آن و خلاص کردن خود از قیود اخلاقی نبوده‌اند. عارفان همواره خود را متخلق‌ترین و مقیدترین پیروان سنت دانسته‌اند.

این تصویر نادرست ادعا شده که کتز به جنگ آن می‌رود برای خواننده آشنا با سنت عرفانی - اسلامی ناآشناست (همان‌گونه که گمان می‌رود برای یک بودایی، هندو و... این‌گونه باشد) و تأکید بیش از اندازه بر آن، جای طرح پرسشی اساسی دارد. در واقع خواننده‌ای که با مکتوبات عرفانی دست اول آشنایی مختصری داشته باشد، با مطالعه دو اثر «عرفان، زبان و معرفت‌شناسی» و «سرشت سنتی تجربه عرفانی» در خواهد یافت که برای اثبات مدعایی، که در فضای سنتی کمتر مورد بحث و مناقشه بوده است، حجم بالایی از شواهد و گزارشهای عرفانی آورده می‌شود؛ او خواهد پرسید: «مگر این جای تردید دارد که عارفان همواره خود را به شدت مقید به سنت خویش می‌دانسته‌اند و بارها تصریح کرده‌اند که آنچه بیان می‌دارند، مأخوذ از عمق سنت است؟» توجه به چند نکته تا حدی توجیه‌گر این معناست:

۱. همان‌گونه که اشاره شد، مقتضای تعلق خاطری که کتز به زمینه‌مندی عرفان دارد، تفصیل دادن در گزارش نمودهای عینی این زمینه‌مندی در سنتهای مختلف است.

۲. با توجه به اینکه کتز در تمام آثار خویش اثری در زمینه عرفان تطبیقی دارد، لازمه تطبیقی بودن کار نقل شواهد کافی از سنتهای مهم عرفانی در سراسر جهان است که خود باعث تطویل مقال می‌شود.

۳. با مروری گذرا بر تلقی‌ای که امروزه در جامعه امریکایی - حتی میان دانشجویان علاقه‌مند - نسبت به عرفان شکل گرفته، می‌توان دریافت که اساساً نگرشی سکولار و سترون از عرفان در آن دیار رایج است که سعی در قطع نمودن ارتباط آموزه‌های عارفان از سنتشان دارد. نمونه جالب توجه آن برای ایرانیان، نوع برخورد غربیان با مولانا است. درباره مولوی کتابها و مقالات، بسیار نگاشته می‌شود و اشعار وی نقل محافل می‌گردد، اما وقتی به چهره ارائه شده از مولوی می‌نگریم، باعث اعجاب است که چگونه بدون توجه به این واقعیت مهم که مولوی مسلمانی است تمام عیار که تمام تعالیم

خویش را در تبیین سنت محمدی نگاشته است، وی را چهره‌ای سکولار می‌شناسانند؛ آن‌سان که تفاوتی نمی‌کرد اگر مولوی عارفی هندو مذهب یا اصولاً لامذهب بود.^۱ این تصویر تحریف‌شده از عرفان اسلامی و عارفان مسلمان، در مورد سایر سنتها نیز کمابیش صدق می‌کند. در همین فضا است که اندیشمندانی چون سیدحسین نصر به‌رغم انتقاداتی که به نظریه ساخت‌گرایی دارند، در اصل از بذل توجه برخی - همچون کتز - به ارتباط وثیق و ناگسستنی سنت و عرفان استقبال می‌کنند. نقل بیان ایشان در اینجا خالی از فایده نیست:

اخیراً شماری از پژوهشگران توجه خویش را به خود عرفان معطوف داشته‌اند تا نشان دهند که حتی عرفان هم با امور جزئی یک دین و صورت مخصوص و منحصر به فرد آن سروکار دارد، نه با آرا و نظریات جهان‌شمول [ادیان] ... این دسته از محققان برآنند که برای مثال در یهودیت، پیروان آیین قبالة به جای اهتمام به افکار کلی «انتزاعی»، با ریزترین جوانب متن عبری تورات سروکار دارند... آنان بر نقش اساسی‌ای که حروف، کلمات، اصوات، نحو و دیگر ابعاد زبان مورد استفاده در متون مقدس برای عرفان سنت مورد بحث ایفا می‌کنند، تأکید می‌نهند. به یک معنا، این قبیل منتقدان بر اهمیت صورت قدسی از نو تأکید می‌ورزند. تا این حد، نقادی آنان عادلانه و راه‌علاجی لازم برای آن آرا و نظرها و تعالیمی است که عرفان را چیزی بی‌شکل و صورت معرفی می‌کنند، بی‌آنکه اهمیت حیاتی صورت قدسی را - به‌عنوان وسیله‌ای کاملاً ضروری برای نیل به امر بی‌شکل و صورت - نشان دهند.^۲

۱. خانم آنا ماری شیمل، عرفان‌پژوه شهیر، در آخرین سفری که قبل از مرگ به ایران داشت، طی نطقی در انجمن حکمت و فلسفه ایران به شدت از این تلقی نسبت مولوی و آثار وی انتقاد کرد.

۲. نصر، حسین، معرفت و معنویت، ص ۵۵۱ - ۵۵۲.

بنابر دلایل سه‌گانه یادشده، تا اندازه‌ای می‌توان علت تمرکز افراطی بر وابستگی عرفان به سنت را دانست؛ آن هم سنتی که از درون عرفان برمی‌خیزد، هرچند از این نکته نیز نباید غافل ماند که کتز وقتی از کسانی سخن می‌گوید که عرفان را به گونه‌ای مضحک در تقابل با سنت و هر آنچه وابسته بدان است می‌دانند، به هیچ منبع و مرجع مشخصی اشاره نمی‌کند؛ درحالی‌که مقالات او معمولاً بیشترین ارجاعات را دارد. به نظر می‌رسد تراشیدن دشمنی فرضی با مواضع عجیب و دفاع‌ناپذیر و سپس حمله‌ای ظفرمندانه به این مواضع - که در نهایت به نفع جبهه ساخت‌گرایی تمام می‌شود - بتواند به عنوان دلیل چهارم مطرح شود. این بیان به معنای انکار آن نیست که معمولاً - به‌خصوص از سوی برخی قشریون و شریعتمداران که توده دینداران را نیز با خود همراه می‌کنند - اتهامات مهمی همچون دین‌گریزی و بدعت‌گذاری به عارفان وارد شده؛ واقعیتی که بی‌گمان انکارناپذیر است. اما واضح است که قشر مورد اشاره کتز اینان نیستند، بلکه او متصدیان پژوهشهای عرفانی در گذشته و حال را متهم به ارائه چنین تصویر نادرستی می‌نماید، بی‌آنکه به گونه‌ای دقیق به مواضع صریح آنها در این باب اشاره کند.^۱

۱. برای مثال، کتز در ابتدای مقاله «سرشت سنتی تجربه عرفانی» و «زبان، معرفت‌شناسی و عرفان»، این دیدگاه را به جیمز، آندرهیل، شوان، استیس، هاگسلی و تا اندازه‌ای زرنر و اسمارت نسبت می‌دهد.

فهرست اعلام و اصطلاحات

آتمن، ۴۹، ۵۸، ۶۲، ۸۰، ۹۴، ۹۶، ۱۸۴،	۷۱، ۸۵، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۴، ۹۶، ۹۷،
۱۹۲، ۱۹۳، ۲۸۶	۲۷۸، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۹، ۳۱۹
آدم، ۴۸، ۱۸۸	آیین جایی، ۹۷، ۲۸۷
آربری، ۷۶	آیینی، ۱۶۴
آریوپاگوشی، ۶۸، ۸۸	ابن سینا، ۱۴۶
آریه پودگلَس، ۵۹	ابن طفیل، ۴۸
آریه پودگله، ۵۹	ابن عربی، ۱۵۶، ۱۵۹، ۲۱۴، ۲۷۷،
آکویناس، ۱۴۵، ۱۷۹، ۱۸۹، ۳۱۴	۲۹۹
آگَمَس، ۱۶۰	ابن عطاءالله، ۱۰۶
آگوستین، ۶۸، ۱۸۱	ابن میمون، ۱۴۶
آگوستینی، ۲۳۲	ابوعلی سندی، ۹۰
آنا ماری، ۳۱۹	اپانیساد، ۸۰، ۱۷۳، ۲۸۶
آنتونی پرویچ، ۲۶۴	اتان، ۷۵
آندر هیل، ۳۷، ۷۶، ۱۳۲، ۲۱۰، ۲۴۹،	اتحاد عرفانی، ۶۷، ۱۹۲
۳۲۰، ۳۰۵	اتَمَوَدَه، ۷۴
آیین، ۴۳، ۴۴، ۴۷، ۴۹، ۵۸، ۶۰، ۶۳،	اتو، ۳۷، ۱۳۲

۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲،	آدَوِیْتَن، ۴۹، ۶۷، ۱۸۰
۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۵،	آدَوِیْتَه، ۴۹
۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶،	اَرَابَه، ۴۰
۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۶،	ارتلیب، ۱۲۹
۳۰۸، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵،	ارهنّت، ۶۰
۳۱۶، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰	اسپالدینگ، ۴۶
اسحاق لوریا، ۱۴۱	اسپانیا، ۶۹
اسلام، ۷۴، ۱۵۲، ۱۶۲، ۱۷۰، ۱۷۲،	اسپینوزا، ۴۹، ۹۴
۱۷۸، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۷۷،	استعلایی، ۲۴۲
۲۸۲، ۲۹۴	استغراقی، ۴۰، ۶۵، ۶۷، ۶۹، ۱۱۴،
اسمارت، ۳۶، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۶،	۱۴۷، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۶۹، ۲۸۰
۱۳۲، ۲۳۲، ۳۲۰	استیس، ۱۱، ۱۲، ۲۵، ۳۷، ۴۱، ۴۲، ۴۴،
اسماء‌الله، ۲۱	۴۵، ۴۶، ۴۷، ۵۴، ۷۶، ۷۷، ۸۲، ۸۳، ۸۷
اسیسی، ۱۸۱	۸۸، ۸۹، ۹۱، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴،
اعترافات، ۶۸	۱۱۶، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۲، ۱۴۷،
اِفِسیسیان، ۱۶۸	۱۶۵، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۲۲، ۲۴۹،
افلاطون، ۸۳، ۹۴	۲۵۱، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳،
اقانیم ثلاثه، ۱۰۲، ۱۳۳، ۱۶۴، ۱۹۰،	۲۸۰، ۲۸۳، ۲۸۷، ۲۹۳، ۲۹۵، ۲۹۶،
۱۹۲، ۲۰۸	۲۹۷، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۲۰
اکهارت، ۴۴، ۴۹، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۶،	استیون کتز، ۵، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۲۸، ۲۳۳،
۸۰، ۸۸، ۸۹، ۱۲۹، ۱۶۸، ۱۷۷، ۱۸۰،	۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲،
۱۸۱، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۶،	۲۴۶، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۴،
۲۰۶، ۲۲۲، ۲۳۲، ۳۱۱، ۳۱۴	۲۵۵، ۲۵۶، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴،

برنارد، ۱۴۲، ۱۶۰، ۱۸۱، ۱۸۴	العلوی، ۱۷۰
برناردن فلوریگنی، ۱۴۵	الله، ۱۹، ۲۰، ۲۱
برنتانو، ۱۰۵، ۲۴۲، ۲۴۶	إلهیم، ۱۳۷
برهمن، ۳۹، ۴۳، ۴۹، ۸۰، ۹۶، ۱۱۰	الیاس، ۱۴۹، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۹۲، ۱۹۹
۱۳۲، ۱۶۳، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۹۲	۲۲۴، ۲۰۹
۲۸۶	امام جعفر صادق، ۱۵۹
بناونتوره، ۱۴۸، ۱۵۱، ۲۰۳، ۳۱۴	آناتمن، ۵۸
بوبر، ۵، ۷۹، ۸۰، ۱۶۴، ۲۱۶، ۲۱۹	آناتموده، ۷۳
بودا، ۱۹، ۴۹، ۵۸، ۵۹، ۶۲، ۷۱، ۸۵	اناجیل همخوان، ۲۰۸
۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۸، ۲۰۹	آناگامین، ۵۹
۲۸۱	انسان کامل، ۶۰، ۱۵۳، ۲۰۱
بوداگوسه، ۱۶۰	انعادها، ۶۸
بوستون، ۵، ۲۸، ۲۲۳	آنوشواره، ۱۷۳
بومه، ۲۰۶	آنیته، ۵۸، ۱۰۴، ۱۹۲
بهاءالدین خرمشاهی، ۱۱	اوم، ۱۷۳، ۱۷۴
بهگودگیتا، ۴۸، ۹۶، ۲۸۶	آیالوت، ۱۶۵، ۱۶۶
بیان ناپذیر، ۲۴	ایتسومده، ۷۵
بیجاکشره، ۱۷۳	ایریس موردخ، ۲۳۴
پاشایی، ۵۷، ۶۰	این سف، ۸۷، ۱۹۰، ۲۸۰
پانیکار، ۲۴۹	اینگ، ۳۷
پدیدارشناسی، ۴۸، ۹۳، ۱۲۲، ۱۹۲	باباکوهی شیرازی، ۹۰
۱۹۴، ۲۲۲، ۲۵۱	باک، ۷۶
پرادفوت، ۲۳۳	بال شیم تو، ۱۷۶

تصوّف، ۱۹، ۷۲، ۱۳۵، ۱۵۶، ۱۶۲،	پرّیت یسه موتباده، ۵۸
۱۶۳، ۱۷۸، ۲۱۰	پرّجناپتی، ۱۷۲
تقریب مذاهبی، ۳۴	پرّگیا، ۵۸
تقلیل، ۳۲، ۱۵۶، ۲۵۶، ۲۶۳، ۲۷۶،	پروشه، ۹۶، ۲۸۶
۲۷۷، ۲۸۰	پرّسیلین آویلائی، ۱۲۹
تکثرگرایانه، ۲۴۵	پشت، ۱۷۷
تلمودی، ۴۰، ۱۴۱، ۱۵۴، ۱۶۲	پل ماسون - اورسل، ۲۸۸
انواع تجربه دینی، ۳۷، ۷۹، ۲۱۰،	پولس، ۶۸، ۱۴۸، ۱۴۹، ۲۰۶، ۲۰۷
۲۴۹، ۲۹۵، ۳۰۵	پیتر مور، ۲۳۲
توتم پرستی، ۸۱	پیوت، ۸۲
تورات، ۵۱، ۵۳، ۷۰، ۱۴۲، ۱۴۷، ۱۵۳،	تانو، ۸۰، ۸۴، ۹۴، ۱۰۳، ۲۴۰، ۲۶۶
۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۶۴،	تاوُلر، ۶۷، ۱۵۰، ۱۷۷، ۱۸۱، ۲۰۶
۱۶۹، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۹۳،	تبشیری، ۳۴، ۳۵
۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۷، ۲۱۲، ۲۱۵، ۳۱۴،	تثلیث، ۱۰۲، ۱۶۱، ۱۷۹، ۱۸۶، ۱۸۷،
۳۱۹	۱۹۰، ۱۹۲، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۸۲
توراتِ اِمت، ۱۵۴	تجربه گرایی، ۸۴
توشیهیکو ایزوتسو، ۲۴۹	تجسد، ۶۱، ۶۶، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۸۹
توماس آکمپیس، ۱۸۱، ۲۲۶	تجلی، ۵۱، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۹۰
تهیت، ۹۶، ۲۷۱، ۲۸۷، ۲۹۰	ترانتیک، ۷۱
تیکون، ۱۴۱	ترزای آویلائی، ۴۹، ۱۲۹، ۱۴۳، ۱۴۵،
جامی، ۲۹۸، ۲۹۹	۱۵۰، ۱۶۰، ۱۸۳، ۲۰۶، ۲۱۶
جانمندانگاری، ۸۱	ترگم بر غزل غزل، ۱۳۶
جان هیگ، ۲۳۲، ۲۴۵، ۲۶۴، ۲۹۱	ترنس پنلوم، ۲۳۲

جری گیل، ۲۳۲، ۲۴۴	دان وان، ۷۳، ۸۲
جما گالگانی، ۱۴۹	دَرْمَه، ۵۹
جمعه پاک، ۲۰۸	درمه نوسارین، ۵۹
جولیان نروچی، ۶۸، ۱۴۴، ۱۵۰	دوقوت، ۱۸، ۵۵، ۵۶، ۶۱، ۶۳، ۶۵
۱۹۸، ۲۰۲	۶۷، ۷۴، ۷۷، ۱۰۴، ۱۱۶، ۱۹۳، ۲۳۹
جونز، ۳۷، ۲۱۰	۲۶۹
جهان بینی، ۱۳۹، ۱۵۵، ۲۳۴، ۲۵۲	دوکه، ۱۹۴
۳۰۸	دومینیکالازیاری، ۱۴۹
جَیْتَری، ۱۷۳	دَبَانَه، ۵۷
چینی، ۷۲، ۹۸	دیونیسوس، ۶۸، ۸۸، ۱۴۶، ۱۷۹
حروفیه، ۱۷۰	۲۰۶
حزقیل، ۴۰، ۱۶۶، ۱۶۷	ذات الوهی، ۸۹، ۱۰۱، ۱۵۸، ۱۶۸
حسیدیم، ۱۳۰، ۱۶۴، ۱۶۵، ۲۱۵، ۲۱۹	۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۶، ۲۲۲، ۲۷۹
حکمت خالده، ۳۵، ۹۵، ۲۴۸، ۲۴۹	ذن، ۶۴، ۷۱، ۷۴، ۷۵، ۸۰، ۸۲، ۹۴
۲۵۱، ۲۵۳، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷	۱۱۹، ۱۶۰، ۱۶۵، ۲۱۹، ۲۹۵
حلاج، ۴۹، ۱۲۹، ۱۶۲	ذوالنون، ۱۵۹
حیث التفاتی، ۱۰۵، ۱۵۰، ۲۴۲، ۲۴۴	رابرت، ۲۴۶
۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۱، ۲۵۹، ۲۶۱	رابعه عدویه، ۱۵۹
خداباورانه، ۴۰	راما کریشنا، ۸۲
خداباوری، ۴۹، ۱۰۹	رامانو جَه، ۴۸
داراشکوه، ۲۴۹، ۲۵۳	رَبّی ابراهیم بن داود، ۱۶۲
داریوش شایگان، ۲۸۸	رَبّی اسماعیل، ۱۳۷
دانلد راتبرگ، ۲۳۴	رَبّی سیمون بَر یوخای، ۱۶۲

سباتای صوی، ۷۰	ردلف اتو، ۲۴۹
سباتیانسیم، ۷۰، ۱۱۸، ۲۱۴	رمز شریعت یهودی، ۱۶۲
سَتِیم، ۸۵	روح‌الارواح، ۱۵۳
سَرالاسرار، ۱۵۳	روشن‌شدگی، ۱۹، ۵۹، ۷۱، ۷۵
سروتاپنه، ۵۹	رویسبروک، ۴۴، ۶۶، ۷۴، ۱۰۰، ۱۰۱
سِفر یصیرا، ۱۵۷	۲۰۶، ۱۴۴
سفیرا، ۵۲، ۵۳، ۷۴، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۶۸	رهبانیت، ۷۱، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۸۵
سلسنتین فنویل، ۱۴۵، ۲۱۳	ریچارد جفری، ۶۷، ۸۴، ۱۸۰
سلیمان، ۱۳۹	ریچارد رابینسون، ۷۱
سَمآجِیَوَه، ۱۹۵	ریچارد رول، ۲۰۶
سمادی، ۵۸، ۹۶	زمینه‌مند انگاری، ۶۹
سَمادیتی، ۱۹۵	زهر، ۱۸، ۳۶، ۳۷، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷
سَماستی، ۱۹۵	۴۸، ۴۹، ۶۴، ۷۶، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۲
سَماسمادی، ۱۹۵	۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۳۲، ۲۱۰، ۲۴۹
سَماسَنکِبَه، ۱۹۵	۲۷۳، ۳۰۶، ۳۲۰
سَمَاکَمَتَه، ۱۹۵	زُهر، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۵۴، ۱۶۲، ۱۷۵
سَمَاواکا، ۱۹۵	۱۹۹
سَمَاوایامه، ۱۹۵	زُهری، ۴۰، ۵۵، ۷۰، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۷۵
سمساره، ۱۹۴، ۱۹۵	۲۷۸
سَمکَلِبَه، ۵۷	زینت وصلت روحانی، ۱۰۰
سَمگَه، ۵۹	ساتوری، ۲۶، ۷۱، ۷۲، ۸۲، ۱۱۹، ۱۹۲
سَنَت اسلامی، ۱۵۷، ۲۸۰، ۲۹۸	ساخت‌گرایی، ۲۹۱، ۳۱۰
سَنَت مسیحی، ۱۴۸، ۲۰۱، ۲۷۹، ۳۱۵	سارتر، ۹۴

سنگه، ۷۳	شیخ اشراق، ۲۴۸
سوره صفه، ۲۹۹	شیمل، ۳۱۹
سوره فاتحه، ۱۷۰	شیورکما، ۱۳۶، ۱۴۱
سوزو، ۶۷، ۸۴، ۸۵، ۱۵۰، ۱۷۷، ۱۸۱	شیوه سمیتا، ۱۰۶
۱۸۳، ۱۸۸، ۲۰۳	صباوت، ۱۶۵، ۱۶۶
سوزوکی، ۵۷، ۶۰، ۶۴، ۸۲، ۱۶۵	صعود به کوه کرمل، ۲۰۴
۱۹۱، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۴۹	صفد، ۴۰، ۷۰، ۱۶۲
سیدحسین نصر، ۳۱۹، ۲۵۳	صوفی، ۸۰، ۹۰، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۶
سیله، ۵۸	۱۵۵، ۱۵۷، ۱۶۲، ۱۷۷، ۱۷۸، ۲۴۰
شرح اریگن، ۱۴۲	صوفیان، ۱۲۹
شروتی، ۱۶۳، ۱۷۲	صوفیانه، ۲۰، ۷۳
شکینه، ۱۳۹	صوفیه، ۱۹، ۲۰، ۲۷، ۷۲، ۱۱۹، ۱۷۰
شلینگ، ۹۴	۲۹۸
شمول گرا، ۲۷۵، ۲۹۴	صومعه زردآلو، ۲۹۹
شمول گرای، ۲۷۵	طبیعت گرا، ۷۸
شسنگره، ۴۹، ۷۴، ۱۶۰، ۱۹۱، ۲۴۱	عالم مُثُل، ۸۳
۳۱۰	عبدالکریم الجبلی، ۱۷۰
شنور صالمن، ۱۴۱	عرش الاهی، ۵۳
شوان، ۲۱۰، ۳۲۰	عرفان آفاقی، ۲۹۷
شولخان اروخ، ۱۶۲	عرفان اسلامی، ۲۸۹
شولم، ۱۱۶، ۱۱۸	عرفان، دینی و غیر دینی، ۱۱۴
شونیا، ۱۷۴	عرفان، ذهن، آگاهی، ۱۳
شونیتا، ۷۶، ۸۸، ۸۹، ۱۹۶، ۲۲۲	عرفان مسیحی، ۶۷، ۱۷۹، ۱۹۲، ۲۰۵

فریتیوف شوان، ۲۴۹	۲۷۹، ۲۷۴، ۲۴۰، ۲۰۶
فنا، ۱۹، ۷۲، ۸۹، ۱۰۴، ۲۳۹، ۲۶۸	عرفان و فلسفه، ۱۱، ۱۱۴، ۲۱۳، ۲۹۵
۲۹۸	عرفان یهودی، ۲۷، ۴۸، ۶۳، ۶۵، ۶۶
فورمن، ۱۳، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۴۸، ۲۵۵	۷۰، ۸۳، ۲۷۲، ۲۷۴
۲۶۴	عزیر، ۲۸۲
فیلون، ۱۵۸، ۱۷۶، ۳۱۲	علاءالدوله سمنانی، ۲۹۸
قَبَّالَه، ۵۱، ۵۲، ۵۵، ۱۳۰، ۱۳۹، ۱۵۳	علم رستگاری، ۲۱، ۹۷
۳۱۹، ۱۵۹، ۱۵۴	عید پاک، ۱۸۳، ۲۰۸
قلعه باطنی، ۱۴۴	عیسی (ع)، ۱۹، ۱۰۳، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۵
کاترین سینایی، ۱۴۴، ۱۴۹	۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۶۰
کاتولیک، ۴۴، ۴۷، ۱۴۶، ۱۸۴، ۱۸۵	غزالی، ۱۵۹
۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۱، ۲۰۶	غزلِ غزلها، ۱۳۵، ۱۴۳، ۱۵۳، ۱۶۵
کاته اپانیساد، ۱۷۴	۱۸۴
کاستاندا، ۷۳، ۸۲، ۱۱۹	غلاطیان، ۱۴۹
کافکا، ۸۰، ۱۲۱	غیراستغراقی، ۶۵، ۶۷
کانت، ۹۹، ۱۲۵، ۲۳۳، ۲۴۱، ۲۴۲	فاکس، ۲۰۶
۲۴۳، ۲۶۴، ۲۶۵	فراساختار، ۱۰۴، ۲۴۰
کِیتر، ۸۷	فرانسیس اسیسی، ۲۰۶
کثرت‌گرا، ۲۷۵	فرانسیسی، ۱۲۹
کثرت‌گرایی، ۲۹۱، ۲۹۴	فرانکیسم، ۷۰، ۱۱۸، ۲۱۴
کربن، ۲۱۴	فروید، ۲۳۴
کَرَمَه، ۶۱، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵	فرویدیسیم، ۸۴
کریشنا، ۹۶، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۸، ۲۰۹	فریتز استال، ۷۳

لگنهاوزن، ۱۳	۲۸۶، ۲۸۱
لورکاردیس اُبرویمَری، ۱۴۹	کلت، ۱۴۵
لوریا، ۴۹، ۱۶۲، ۱۷۶، ۱۹۸	کلریج، ۴۶
لوکاردیس اُبرویمَری، ۱۵۰	کلمبا شونث، ۱۴۵
لوییس لیتو، ۱۴۹	کلوری، ۱۸۲، ۲۰۷
لویی ماسینیون، ۲۱۵	کلیسا، ۴۴، ۶۹، ۱۴۲، ۱۶۴، ۱۸۰
مادام بلاواتسکی، ۸۱	۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۱
مادام توسو، ۴۱، ۴۶	کوان، ۲۵، ۲۶، ۱۲۰، ۲۹۵، ۳۱۱
مارتین لینگز، ۱۷۱	گاآن ویلنا، ۱۳۰
مارکسیسم، ۸۴	گُزربو، ۵۹
مارگارت کمپ، ۲۰۶	گِرشم شولم، ۱۶۱
ماری ژولی جانی، ۱۴۵، ۲۱۳	گریگوری، ۱۴۴، ۱۶۰
مارینا اسکوبار، ۱۴۵	گناه نخستین، ۱۶۴، ۱۷۹، ۱۸۹
ماسینیون، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶	گنوسی، ۴۰، ۱۶۴، ۲۰۰
ماندوکیه، ۱۷۳	گوتیک، ۴۵، ۴۶
متاترون، ۵۳، ۱۳۷	گورو، ۱۹، ۶۹، ۷۳، ۲۱۹
متصوفه، ۲۹۹	گوسه، ۷۵
متناقض نما، ۲۱، ۶۲، ۷۷، ۷۸، ۸۳، ۹۳	گونه شناسی، ۲۷، ۳۷، ۹۲، ۹۳، ۳۱۶
۳۱۶، ۱۷۵، ۹۱، ۹۰	گیفرد، ۴۶
متن مقدس، ۲۷، ۱۴۲، ۱۵۴، ۱۵۷	گیل، ۲۳۳
۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۷۶، ۱۸۹، ۳۱۳	گیلبرت رایل، ۲۳۳
۳۱۵، ۳۱۴	گیلبرت هولندی، ۱۶۶
مجمع البحرین، ۲۴۹	گیملو، ۲۳۸، ۲۵۳، ۲۶۱، ۳۰۷، ۳۰۹

مراد، ۱۹	موسی دلنون، ۱۴۱
مرشد، ۷۴، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۸۷	مونه، ۴۵، ۴۶
مرض ذن، ۷۲	مه‌ایانه، ۸۸، ۸۹، ۱۹۱
مِرکَبه، ۴۰، ۱۹۲	میثاق، ۵۱
مِرکَوَه، ۱۵۹	میثنا، ۱۶۲
مرید، ۱۹، ۷۲، ۷۴	میصوت، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۱۳۹، ۱۶۴
مزامیر، ۱۶۶	نتردام، ۴۵، ۲۲۳
مَسْرَت‌ها - بریت، ۸۷	نجم‌الدین رازی، ۴۸، ۸۰
مسیح علیه السلام ، ۳۹، ۶۸، ۱۳۶، ۱۴۷، ۱۴۸	نَحْمَنیدس، ۱۴۱
۱۵۰، ۱۶۷، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۰	نفس جوهری، ۴۹، ۶۲، ۱۹۳
۱۹۱، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۴۹	نقد عقل محض، ۲۳۳
مسیحیان، ۱۴۸، ۱۵۳، ۱۹۶، ۲۰۹	نلسون پایک، ۲۷۰، ۲۷۹
مسیحیت، ۳۳، ۳۵، ۴۰، ۴۷، ۶۵، ۶۶	نوافلاطونی، ۶۶، ۶۸، ۸۳، ۱۴۲، ۱۴۶
۱۵۸، ۱۹۶، ۳۱۵	۱۴۷، ۲۳۲، ۳۱۵
معدومیت، ۲۲، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰	نویا، ۱۵۴
۱۴۱، ۱۸۴، ۲۲۲، ۲۶۰، ۲۷۱	نیخت، ۸۸
مک‌کینون، ۵	نیروانه، ۱۵، ۱۸، ۱۹، ۳۸، ۳۹، ۴۷، ۵۷
ملاعبدالرزاق کاشی، ۲۹۸	۵۸، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۷، ۷۱، ۷۴
منتره، ۲۵، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۱۹	۷۷، ۸۴، ۸۹، ۹۳، ۹۴، ۹۹، ۱۰۴
مَندوکیه اُپانیشاد، ۸۰	۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۳۱
مو، ۸۸، ۱۶۸	۱۳۳، ۱۷۴، ۱۸۴، ۱۹۲، ۱۹۵، ۱۹۶
مواظفی بر سرودها، ۱۶۰	۲۳۹، ۲۵۵، ۲۶۶، ۲۷۱، ۲۷۲
مور، ۳۰۷	نیکائیس، ۱۶۰

هونگ ژن، ۲۹۹، ۳۰۰	نیویورک، ۵
هویی ننگ، ۲۹۹، ۳۰۰	وان، ۷۴
هیخال‌ها، ۱۵۹	وحدت وجود، ۲۷۷، ۲۷۳، ۴۰
هیدگر، ۹۷	ودانته، ۴۹
هینه‌یانه، ۸۹، ۲۷۱	وداها، ۲۷، ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۷۱، ۱۷۴
یانگ، ۱۰۴، ۲۴۰	ودایی، ۱۷۲
یزدان‌پناه، ۱۳	وودو، ۸۱
یگانه‌انگاری، ۴۷، ۴۹، ۱۰۹، ۲۷۳	ویتگنشتاین، ۶۲، ۲۳۳
ین، ۱۰۴، ۲۴۰	ویلیام جیمز، ۳۷، ۲۴۹، ۳۰۵
یواخیم فیوری، ۱۵۷	ویلیام وین رایت، ۲۳۲، ۳۱۰
یوحنا صلیبی، ۷۴، ۱۴۳، ۱۵۰	وین پرادفوت، ۲۳۲، ۳۱۰
۱۶۰، ۱۷۷، ۱۸۱، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۳	هاکسلی، ۲۵، ۳۵، ۸۱، ۹۱، ۲۱۰، ۲۴۹
۳۱۰، ۲۰۵، ۲۰۳	۳۲۰
یوسف کارو، ۱۶۲	هاکونین، ۷۵، ۱۲۰
یوگا، ۲۰، ۲۱، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۱۰۶	هسته مشترک، ۷۷
۱۲۴، ۱۷۳، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸	هلاخه، ۱۶۱
۲۹۴	همه خدایی، ۴۳، ۴۴
یوگی، ۲۱، ۹۷، ۱۰۶	هندو، ۱۳، ۲۷، ۳۹، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۷
یهودیت، ۶۵، ۶۶، ۱۳۵، ۱۷۲، ۱۹۳	۷۳، ۷۷، ۱۳۲، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۷۵، ۲۴۹
۲۰۰، ۲۰۷، ۲۰۸، ۳۱۹، ۳۱۵	۲۸۹، ۳۱۸، ۳۱۹
یهوه، ۱۳۷	هندویی، ۸۹
	هوسرل، ۱۰۵، ۲۲۲، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۶
	۲۴۸

واژگان

Kerygma : تعالیم شفاهی مسیح	Afortiori : به طریق اولی
Logos : کلمه الله	Art of contemplation : هنر تأمل
Over-arching : مهیمن	Autobiography : خود - زندگی نامه
Par excellence : انسان کامل	Being : وجود
Paradox : متناقض نما	Categorical : مطلق
Seat of Glory : کرسی عظمت	Christological : مسیح شناختی
Self-identity : خود - همانی	Conservative : سنتی
Self-interrogation : خود کاوی	De-conditioning : قیدزدایی
Self : نفس کلی	Divine Throne : عرش الاهی
Spirit of spirits : روح الارواح	Ecumenical : تقریب مذاهبی
Stigmata : میخ زخم ها	Eightfold path : راه هشت گانه
Supreme Being : وجود متعال	Godhead : ذات الوهی
Tetragrammaton : چهار حرف مقدس	Ideal : آرمانی
Trinity : اقانیم ثلاثه، تثلیث	Intellectual acculturation : فرهنگ گیری عقلانی
Triune god : خدای سه شخصیتی	

Urgrund : اساسی‌ترین بنیاد	didactic compositions : انشائات تعلیمی
Weltanschauung : جهان‌بینی	discrimination : بازشناسی، تمییز
a priori : مقدم بر تجربه، پیشین	dispositional stance : فرانمایی
absorptive : استغراقی	dispositional stance : موضع‌گرایی
animism : جانمندانگاری	ecstasy : وجد، عروج، خلسه، جذبه
antinomianism : اباحیگری	emanation : تجلی
aphorisms : کلمات قصار	empricism : تجربه‌گرایی
ark : خزانه	emptiness : تهیت
asceticism : زهدگرایانه	essence : ذات، جوهر
assign : اختصاص	essentialist reductionism
beatitude : فوز	فروکاهش‌گرایی ذات‌باور
calced : کفش‌پوش	exaltation : تعالی
canonical : مقدّس، محوری	falsification : ابطال
concentration : تمرکز	folk - magic : سحرهای قومی
conservatism : سنت‌گرایی	follower in faith : پیرو از روی ایمان
constructivism : ساخت‌گرایی	fruition : بهره‌مندی
context-laden : گرانبار از زمینه	given : داده، مفروض
contextualism : زمینه‌مندی	gnosis : گنوسی
contours : حدود، کناره‌ها	hallucingenic : توهم‌زا
covenant : میثاق	heavenly ascent : معراج آسمانی
dependent origination : نشأت وابسته	heavenly host : گروه فروشتگان
devotion : سرسپردگی دینی	hidden darkness : غیب عمی
	hypothesis : فرضیه
	identity : یکسانی، این‌همانی

mystery of mysteries : سر الاسرار	imagery : صور خیال
mysticism : عرفان	inclusivism : شمول‌گرایی
natural pantheism : همه‌خدایی	ineffability : بیان‌ناپذیری
طبیعی	innovaire : بدعت‌آمیز
nature mysticism : عرفان طبیعی	integration : تلفیق
noesis : معرفت	intentionality : حیطه التفاتی
noetic quality : کیفیت معرفتی	intentions : التفاتات
non sequitur : أخذ ماليس بعلة علة	interiorization : باطنی‌کردن
nothingness : معدومیت، تهیّت	interpretation : تعبیر، تفسیر
ontology : هستی‌شناسی	intimate : خودمانی، صمیمی
orthodoxy : راست‌کیشی	knowledge by acquaintance : علم حضوری
pansacramental : مربوط به وحدت	knowledge by description : علم حصولی
شعائر	liturgical cycle : حلقه عبادی
pantheism : همه‌خدایی، وحدت وجود	living ground : منشأ حی
per definitionem : طبق تعریف،	manna : غذای روحانی
برحسب تعریف	meaning confirmed : معنایی موثق
per se : فی‌نفسه	meditation : مراقبت
personal God : خدای انسان‌وار	mindfulness : آگاهی
philosophia perennis : حکمت	model : اسوه
خالده	monastery : دیر
piety : تدین	monistic : یگانه‌انگارانه
pluriform : صور‌گوناگون	monotheistic : توحیدی
polemics : جدلیات	
primordality : ازلیت	

superstures : فرا ساختار	pure experience : تجربه محض،
tabula rasa : لوح نانوشته	تجربه ناب
testimony : فرامین الاهی	pure land : سرزمین خالص
theistic : خداپاورانه	putative : مفروض
theosophy : حکمت الاهی	raison detre : دلیل وجود
totemism : توت‌پرستی	recordings : مضبوطات
trance state : حالت خلسه	reductive : تقلیلی
transcendental deduction : استنتاج	reification : چیزانگاری، شیء‌انگاری
استعلائی	resemblance : تشبیه
truth-claims : دعاوی صدق	self - contained mysteriousness :
typology : گونه‌شناسی	بطون صمدی
ultimate Reality : حقیقت غایی	self- revelation : ظهور ذات
unification : اتحاد	self : خود، نفس، نفس جزئی
unio mystica : اتحاد عرفانی	self-mortification : ملامت نفس
unitive : وحدتی	solipsism : خودانگاری
unity : وحدت	soteirology : علم رستگاری
universal core : وجه مشترک	soul : جان، نفس
vectorial : برداری	spontaneity : بی‌اختیاری
veridical : حقیقت‌گو	state of affairs : حالات امور
via mystica : راه عرفانی	substantial self : نفس واقعی، نفس
wayless abyss : ژرفای بی‌نشان	جوهری
yogi : یوگی	substantiality : واقعیت
	suchness : چینی
	superessence : ابرجوهر

through this translation of my work. His interest,
courtesy and erudition are very much appreciated.

rediscovery of the mysteries encoded in scripture, the recovery of the superabundant truth and meanings hidden in these primal documents.

I would also note that in considering the role of scripture one has also to pay close attention to such issues as the character of scriptural interpretation in the various traditions; the nature of symbols and symbolic interpretations; the issues of typology or metonymy; and again, the presence of paradoxical formulations and interpretations of scripture

CONCLUSION

Over the past thirty years my views have received considerable attention both by those who support them and those who are critical of them. Without offering any further judgment on the correctness of my argument(s), I would conclude by saying only this: whatever one's final position on how to read and interpret mystical traditions, the relevant and quite voluminous scholarly literature of the past three decades indicates that almost all scholars have accepted that: (a) the studies of mysticism pre-dating my own were, as shown by my work, inadequate in many ways; and (b) that the contextual reading of mystical materials that I have proposed is a necessary component of the study of mystical materials. For this I am grateful.

Finally, in concluding, I must offer a sincere "thank you" to Mr. Ata Anzali for initiating and carrying

urgently desirous of sharing these extraordinary truths and experiences, they utilize language to convey meaning(s) and content(s) in a variety of amazingly imaginative ways. It is indeed their *success* at just this sort of substantive communication that allows us to speak of, to learn of, and to participate in mystical traditions at all.

VI. MYSTICISM AND SACRED SCRIPTURE

As a necessary and interrelated consideration of our analysis of language and mystical genres I would also call to attention the need for very close study of the rich, profound, and consequential relationship that has existed between mystics and the sacred scriptures of their traditions. This is to recognize that, for example, the teachings of Jewish mysticism and of individual kabbalists were unintelligible outside of the Hebrew Bible and later rabbinical commentaries thereon; that Christian mystics drew deeply from and were fundamentally shaped by the New Testament story and its many forms of reading; that Sufism was a Qur'an-intoxicated mystical form; that Hindu teachers and teachings were incomprehensible apart from the Vedas and Bhagavad Gita; and that even in Buddhism scripture played an important role. Here I would just note, to begin a very complex conversation, that mystics across traditions and cultures have always assumed that the sacred texts of their traditions are authentic centers of divine, transcendental, ultimate truth. Accordingly, the mystical quest is thus, quite literally, the discovery or

sensitive—such that it breaks free of and transcends the regulative categories of knowing and thereby is opened up to new forms of awareness that are conducive to, and permit, *satori*. Here language performs an essential mystical task, but it is not a *descriptive* task. Meditation on the ‘nonsensical’ *koan*, defined by paradox or absurdity, ‘the sound of one hand clapping,’ is the *linguistic* means whereby language corrects itself, that is, it corrects the errors of propositional and descriptive language that lead the mind to false ontic commitments, particularly in the Buddhist context in terms of selfhood, the substantiality of things, and the existence of a (or the) One.

Again, focusing on the function of language, what is the role of sacred languages, alphabets, and mystical lexicons in the great mystical traditions? And what of the magical and theurgical use of words, or of words as power? All these essential, indeed elementary, issues require close attention when one seeks to decipher, compare and evaluate reports of mystical experience.

I would also add that my studies of the central linguistic issues involved in the study of mysticism suggest that whatever else the world’s mystics do with language they do not, as a rule, merely negate it. Pressed to the outer limits of the ‘sayable’ by the transcendental objects/subjects of their concern, yet often assisted by the resources of positive revelation and/or the content of their (and others’) ‘noetic’ experience and, as a rule,

To assume, as James,⁶ Stace,⁷ and many others do, that because both mystics claim that their experiences are paradoxical they are describing like experiences, is a *non sequitur*.

As a part of this discussion of the way language and logic work in the context of mystical experience and the reporting of mystical experience one has also to ask what mystics mean when they make the assertions they make. For example, when mystics make such claims do they mean them literally? This raises a whole host of fundamental issues that require decipherment. For example, is mystical language meant to be descriptive or just transformational as, for example, in a Zen *koan* or Hindu *mantra*, or both? (I believe both depending on context). As to its transformational character, let me just make a brief comment based on the well-known example of the Zen *koan*. In posing the *koan*, the master is not attempting to pass information of a doctrinal or dogmatic sort to his student—although what is taught by the master, and what is learned by the student, does carry such content in an extended or a translated sense. Rather, the master is seeking to revolutionize the student's consciousness, particularly in the context of meditation—when consciousness is particularly

⁶ William James, *The Varieties of Religious Experience*, Lecture XVI, pp. 292-293.

⁷ Walter Stace, *Mysticism and Philosophy* (Philadelphia, 1960), pp. 106-107 and pp. 131-132.

‘paradoxicality.’ These two features are standard elements in all phenomenological descriptions of mystical experience and are taken to be grounds for their comparability; but do they actually support this position? Do these elements logically allow for the inquiry into the possible identity of mystical experiences and their attempted comparability, especially their claimed equivalence or similarity? What leads me to ask these questions is the following argument: the terms ‘paradox’ and ‘ineffable’ do not function as terms that inform us about the context of experience, or any given ontological ‘state of affairs.’ Rather they function to cloak experience from investigation and to hold mysterious whatever ontological commitments one has. As a consequence, the use of the terms ‘paradox’ and ‘ineffable’ do not provide *data* for comparability, rather they eliminate the logical possibility of the comparability of experience altogether. Consider the following example: (1) mystic A claims experience X is paradoxical and ineffable, while (2) mystic B claims experience Y is paradoxical and ineffable. The only logically permissible conclusion one can draw in this situation is that both mystic A and mystic B claim their experience is paradoxical; *nothing* can be said about the content of their respective experiences X and Y for there is no way to give content to experiences X or Y in such a manner as to learn anything about them, apart, as we have said, from their both being paradoxical, which could then serve as the basis of a reasonable comparison.

Again, this usage encourages one to reflect on the ontological claims that lie beneath and are necessary correlates of language. Even agreeing that in two or more cases the term 'nothingness' is being used in the sense of an objective ontological reference, there is still no surety that the term is being used in synonymous ways. One has to ask whether the various experiences of 'nothingness' are similar or dissimilar experiences of the *same* phenomenon, i.e., 'nothingness,' or different experiences of *different* phenomena, i.e., 'nothingness' is a term which is used to cover alternative ontic realities. In this latter instance, which seems to fit at least a substantial segment of the data of mystical experience more adequately, the difference between cases is a difference between *what* is experienced, not just *how* something is experienced. The appropriateness of this second schema, i.e., that the term is used to cover differing ontic 'states of affairs,' recommends itself because to hold that it is a case of *how* one experiences a common reality one would have to have a sufficiently delimiting list of corresponding and agreed predicates that the experienced object possessed in both (or more) cases which are being compared. This, however, is absent in at least many, if not most, cases.

Related to the linguistic-cum-ontological confusion about the use of certain terms there is also a substantial logical issue which requires sustained discussion. This issue relates to the claim that mystical language is defined by its 'ineffability' and its

seems to me that the fact is that these typologies of supposedly common elements not only always *reduce* the actual variety of disparate experience to fit a specific theory but they also turn out to be of little help in understanding mystical experience because they are so broad as to be applicable to any one of several mutually exclusive experiences.

V. SOME THOUGHTS ON LANGUAGE, PARADOX AND INEFFABILITY

The logic of 'ineffability,' 'paradox,' and related terms as used by mystics has to be rethought. This means exploring the way mystics use language and the propriety of such usage. Consider here as an example of the complexity involved in the use of language by mystics the various uses of the terms regularly translated into English as 'nothingness,' in the various mystical traditions. When comparisons are made (based on the presence of the term 'nothingness') without careful inquiry, insuperable problems emerge, for one has to ask at the outset about the precise use of the term. Is it being used as a subjective description of an experience, or as a putative objective description of an object, or of an objective ontological state of being? This is the difference between using the term in a way analogous to the subjective use of 'happiness,' i.e., "I experience happiness," as compared to the objective (and object) claim "I experience God." This distinction already indicates that the utterance of the term 'nothingness' does not suffice to assure the univocal use of the term.

Indian systems metaphysics *is* soteriology. What one believes does affect one's salvation—and 'salvation,' differently understood from tradition to tradition, is the respective goal(s) of each. The experience that the mystic or yoga has is the experience he seeks as a consequence of the shared beliefs he holds through his metaphysical doctrinal commitments.

Fourth, the crucial role of 'elite' religious communities in mystical traditions must be recognized and fully appreciated. By referring to the practices of 'elite' communities I mean to call attention to, for example, monasteries, *sanghas*, *khanaqahs*, and the like, in the generating of mystical experiences; the nature and importance of set practices, e.g., the chanting of psalms, or 'mystical prayer', or the repeated chanting of the names of Allah; the meaning and role of established meditative techniques that are aimed at *re*-conditioning consciousness; and the purpose and results of ascetic behavior, and the like.

IV. CROSS CULTURAL TYPOLOGIES OF MYSTICISM

The logic, as well as the possibility, of framing cross-cultural phenomenological typologies of mystical experiences has to be re-thought. Though this has been a central aspect of the academic study of mystical experience since William James's pioneering work,⁵ I remain unconvinced by the results so far achieved. It

⁵ See his, *Varieties of Religious Experience* (New York, 1958.) Originally published in London in 1902.

him in the specifically Sufi frame of consciousness both ideologically and existentially, for his ecstatic experience, the form of which was also anticipated in advance. Likewise, the overwhelming preponderance of Christian mystics are found in monasteries and holy orders with their lives centered around chastity, 'good works,' and an extremely rigorous regimen of prayer.

In all these instances one must ask, "what does the *guru* teach?" The answer is that he teaches a specific way and a specific goal: his students follow him along the former because they want to reach the latter.

Third, as an issue of importance in its own right—and as an example of how one needs to do comparative study—I would call attention to the widely practiced art of yoga. Yoga is found in all the major oriental religions, yet the goal of yoga, and even the meaning of yoga, differs from particular tradition to particular tradition. The variety of very different beliefs that are related to the practice of yoga, i.e., yoga practice is introduced to facilitate reaching certain goals that are already described in the doctrines of the various religious traditions, are not to be forgotten. That is, this variety of dogmatic doctrinal belief is not to be dismissed as merely marginal or preparatory, nor can one, recognizing the complexity of the circumstances, talk about yoga in the abstract, for yoga in that circumstance will then certainly become just an empty abstraction. Moreover, the significance of the contextual element becomes all the more pressing when one realizes, for example, that for

teacher or *guru* who leads the novice along 'the way.' In the Jewish tradition there is a strong aversion to auto-didacticism both in traditional rabbinic and even more in mystical matters. In the Buddhist tradition, one also finds the same emphasis on being guided along the path towards *nirvana* by a qualified teacher. Only a Buddha reaches self-enlightenment, all others must be helped towards this end. Again, this aspect of the mystical situation is highly focused in the history of Sufism which developed a widespread, highly refined, tradition of Sufi-schools which aided the believer *salak at-tariq* (travelling the Path). The essence of these mystical Orders, often centered in special Sufi monasteries known as *khanaqahs*, was the formal relation of master and disciple, of *murshid* and *murid*, based upon the ideology that, though each man potentially, latently, possessed the ability to merge with Allah in ecstatic union (*fana*), this potency could be actualized only with the assistance of a qualified master (except in the case of a small spiritual elite or elect known as *khawass* or *Sufiyya* on whom Allah has bestowed special favor). The disciple followed the *tariqa* ('the way') which was a practical method for moving upward through a succession of stages (*maqamat*) culminating in the experience of *fana*—unity in Allah. The *tariqa* consisted of set prayers, supererogatory exercises, other varied liturgical and penitential acts, fasts, retreats, vigils, and the like. This highly structured procedure prepared the disciple for his experience, i.e., it prepared him in the sense of putting

III. THE THEOLOGICAL AND SOCIAL CONTEXTS OF MYSTICAL EXPERIENCE

I have continually argued that there is a pressing need to analyze the theological and social contexts of our mystical data. Here I would call attention first, to the role of the respective mystical 'model' in each mystical fellowship. By 'model' here I do not mean a theoretical construct as in the physical sciences but rather the nature of 'individuals' who become *norms* for their tradition in a variety of ways. Such individuals become Ideals; their individuality becomes categorical; their biographies didactic. The normative individual is the medium of a universal teaching; the instrument for the revelation of more general truths. Every religious community, and every mystical movement within each community, has a 'model' or 'models' of the *ideal* practitioner of the religious life. These paradigmatic figures can be either human or divine and either male or female, with examples of each of these types to be found in the sources.

The alternating theologies of the different mystical traditions with their variant religious anthropologies reveal that the *model* plays many roles and has many functions. Consider, for example, the differing roles played, for example, by the Buddha, Christ, Moses and Muhammed in their respective traditions.

Secondly, I would call attention to the fact that in almost all mystical traditions we find the importance of a

various mystics needs to be examined with special care. This is especially true in scholarly contexts that seek to compare mystical experiences. And this because the ontologies of the different religious traditions vary very widely. Thus, the goal, that is, the experience sought, of the mystical way in the different traditions varies. *Nirvana*, the goal of Buddhist efforts, is not the equivalent of *devekut*, meeting the God of Judaism in loving embrace.

I would explicitly add here that my approach, insofar as it is concerned with ontological issues, does not aim, in the first instance, to 'evaluate' either the truth-claims of the sought and reported experiences of, for example, Buddhism or Judaism (or any other tradition), or to presume to rank the traditions in terms of better or worse as R. Otto² and R. C. Zaehner,³ for example, quite arbitrarily do, or again, as D.T. Suzuki⁴ does, but now reversing the dogmatism and opting for the superiority of Zen Buddhism. What I wish to show is only that there is a clear causal connection between the religious and social structure one brings to experience and the nature of one's actual religious experience.

² See Rudolf Otto, *Mysticism East and West* (New York, 1932).

³ See R. C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane* (London, 1957).

⁴ See D. T. Suzuki, *Mysticism Christian and Buddhist* (London, 1957)

epistemological complexities that intrude on, that constitute, the act of mystical knowing or awareness—that is, whatever the interpenetration of prior “conditioning,” inherited and willed intentionality, and the experience had—what we have in the mystical source per se is the entangled and nonreductive product of this extraordinary epistemic process.

Third, it must be recognized that mystical literature is composed from differing perspectives and in different ways: (a) first-person reports; (b) the mystic’s own interpretation of his or her experience; and (c) the ‘interpretation’ of such reported experience by members of one’s own religious community or again by members of other religious traditions. All these situations can be more or less highly ramified.

Fourth, mystical literature comes in many forms, and the modality chosen as the means of communication in any instance is not incidental or tangential to its content. These diverse forms include biography, biblical exegesis, aphorisms, theoretical and theosophical treatises, poems, prayers, polemics, dogmatics, and didactic compositions. All these genres enrich and complicate the decoding of mystical reports.

The significance of the complexity of the literary corpus that composes the world’s mystical traditions needs to be understood.

II. ONTOLOGIES

The ontology of each mystical tradition and the influence it exerts on the mystical experience experienced by the

in new ways in order to gain an adequate, rich, full and correct understanding of mystical experience. Let me say a few words about each of them.¹

I. FORM CRITICISM

The first subject that I have been concerned with is what I would call a new 'form-critical' method for handling the mystical texts. I would like to make four points relevant to this subject.

First, the main legacy we have of the great mystics is their writings and related linguistic creations. We have no access to their special experience independently of these texts. What we call the great historical mystical traditions of the world are in fact a series of documents of differing sorts. No one has any privileged access here to the original mystics' experience outside its textual incorporation. And it is these documents that are the data for all analytic decipherment and scholarly reconstructions.

Second, these literary remains, in their variegated forms, necessarily and inescapably include 'interpretive' structures. Neither mystics nor we, their readers, can overcome this fact. What we have are the already encoded experiences now reported—this and this alone is what is available for study. Whatever the

¹ I would argue that even those scholars who do not agree with me about the character of mystical experience need to consider the issues I am about to discuss in deeper and more penetrating ways than has been the case until now.

ON THE STUDY OF MYSTICISM

Steven T. Katz, Boston University

To begin this introduction to my research on comparative mysticism, let me state the fundamental principle of my work in this area. It is the single epistemological assumption first articulated in *Mysticism and Philosophical Analysis* (1978) that there are *no* pure (i.e., unmediated) experiences. Neither mystical experience nor more ordinary forms of experience give any indication, or any grounds for believing, that they are unmediated. That is to say, all experience is processed through, organized by, and makes itself available to us in extremely complex epistemological ways. The notion of unmediated experience appears, if not self-contradictory, at best empty. This epistemological fact seems to me to be true because of the sorts of beings we are, even with regard to the experiences of those ultimate objects of concern with which mystics have intercourse, e.g., God, Being, *nirvana*, etc. This 'mediated' aspect of all our experience seems an inescapable feature of any epistemological inquiry, including the inquiry into mysticism, and has to be properly acknowledged if our investigation of experience, including mystical experience, is to get very far.

Now, given the genesis and character of my hermeneutic there are at least six interconnected and interdependent areas of study that I have tried to explore