

عنوان جزوہ:

درآمدی بر عرفان تطبیقے

استاد مصطفیٰ ملکیان

سال تدریس: نامشخص

بحث دربارهٔ عرفان تطبیقی را باید در چهار بخش به انجام برسانیم:

۱- ایضاح مفهومی عرفان تطبیقی و بحث در معانی «عرفان» و «تطبیق»؛

۲- غرض از عرفان تطبیقی چیست؟

۳- حوزه‌های عرفان تطبیقی کدام است؟

۴- روش عرفان تطبیقی کدامیک از روشهای تحقیق است؟

در مورد بخش نخست، ابتدا باید معانی خود واژه «عرفان» را مورد بحث قرار دهیم. عرفان حداقل در

چهار معنا مورد استفاده قرار می‌گیرد.

معانی واژهٔ عرفان

۱- عرفان به معنای روشی برای دست‌یابی به معرفت. در توضیح این معنا می‌گوییم که برای دست‌یابی به علم یعنی برای دست‌یابی به واقعیت‌های جهان هستی راههایی وجود دارد، یکی راه حس، یکی راه عقل، یکی روش تاریخی و کسانی گفته‌اند روش چهارمی هم وجود دارد به نام روش تعبد. طبعاً روش دیگری هم می‌تواند مورد بحث باشد که روش عرفان است. عرفان در اینجا موضوع بحث معرفت‌شناسی (epistemology) است. در اینجا باید در این مورد بحث کرد که آیا واقعاً همان حجیتی که برای حس یا برای روش تاریخی فائلیم برای عرفان هم به لحاظ معرفت‌شناختی چنین حجیتی را می‌پذیریم یا نه. بسیاری از کسانی که در معرفت‌شناسی کار می‌کنند و برخی از آنها که در معرفت‌شناسی دینی تحقیق می‌کنند بخشی گشوده‌اند تحت عنوان «معرفت‌شناسی تجربهٔ عرفانی» یا «معرفت‌شناسی تجربهٔ دینی» و در آنجا می‌گویند که به لحاظ معرفت‌شناختی ما چقدر حق داریم برای تجربهٔ دینی^۱ و

۱. ذکر تجربهٔ دینی در کنار تجربهٔ عرفانی در اینجا از این جهت است که بعضیها تجربهٔ دینی را از سنخ تجربهٔ عرفانی می‌دانند و بر هر

تجربه عرفانی قائل به حجیت باشیم^۱

دو حکم واحدی می‌کنند.

۱. اگر عرفان را به معنای شهود بگیریم، آنگاه عرفان تطبیقی در آن حوزه معنای دیگر می‌خواهد داشت که بستگی به معانی مختلف شهود در عرفان دارد. شهود مشترک لفظی است و پنج معنا دارد:

الف) گاهی شهود در مقابل محاسبه و استنتاج به کار می‌رود. که اگر چیزی نه به واسطه محاسبه و استنتاج فهمیدیم، می‌گوییم آن را شهود کردیم. مثل محاسبات ساده ریاضی.

ب) گاهی شهود به معنای علم حضوری است. شهود عرفانی از این قسم است.

ج) گاهی به ادراک معنا و معنای هر گزاره‌ای که حکم به صدق آن فقط با تصورش امکان‌پذیر است شهود گفته می‌شود و این همان شهود دکارتی است. مثل اینکه کسی بگوید «هر چه رنگ دارد، شکل هم دارد.» مفاد این گزاره را بی‌استدلال می‌توان پذیرفت.

د) گاهی شهود به معنای مشاهده با حواس ظاهری است.

ه) شهود اخلاقی به معنای درک یک سلسله اصول کلی و اساسی اخلاقی که انسان آنها را با یک نوع دریافت درونی درک می‌کند. از شهود به عنوان یک روشن شناخت تلقی‌های مختلفی وجود دارد که می‌توان جمعاً آنها را در ۴ دسته طبقه‌بندی کرد و در همه این اقسام امر مشترک این است که شهود علمی است بدون وساطت مفاهیم و طبعاً بدون وساطت پیش‌فرضهای مفهومی: (تفاوت مفهوم و پیش‌فرض مفهومی این است که مفهوم تصور است ولی پیش‌فرض تصدیق)

۱- گاهی گفته می‌شود شهود عبارت است از دیدن چیزی مربوط به عالم طبیعت اما با چشم سومی. یعنی متعلق شهود فراتر از عالم طبیعت نیست. این معنا از شهود و اعتقاد به آن لوازمی دارد. از جمله آنکه در بحث تجربه عرفانی و تجربه دینی باید قائل بشویم که تجربه دینی و عرفانی مؤید هیچ باور دینی نیست. (چون یکی از دیدگاهها این است که تجربه دینی مؤید باورهای دینی است، مثلاً مؤید این است که خدا وجود دارد، روح انسان مجرد است و امثال ذلک.

۲- گاهی شهود ناظر است به ماورای عالم طبیعت و چیزی از عالم طبیعت را نشان نمی‌دهد. (هر چیزی که مربوط به عالم طبیعت است یا با همین حواسی که داریم ادراک می‌شود و یا اگر به توسط حواس دیگری ادراک می‌شود آن حواس در اختیار ما نهاده نشده است. بنابراین از عالم طبیعت بیش از این اطلاعاتی که ما به دست می‌آوریم و صورت پرورده‌اش را در علوم تجربی می‌بینیم، نمی‌توان به دست آورد) این دیدگاه، دیدگاه کسانی است که معتقدند تجربه‌های عرفانی تجربه‌های انفسی‌اند و آفاقی (به معنای طبیعی) نیستند. مثلاً در غرب مالبرانش چنین اعتقادی دارد و در بحث «رؤیه الله» می‌گوید که عارف فقط خدا را می‌بیند و خدا هم چیزی است ماورای عالم طبیعت.

۳- گاهی منظور از شهود نیرویی است که برای آن مرز طبیعت و غیر طبیعت وجود ندارد. شهود نیرویی است که اگر به کار افتاد هم می‌شود اطلاعات بیشتری از طبیعت پیدا کنیم و هم اطلاعاتی راجع به عالم مافوق طبیعت. بزرگترین کسی که در روزگار ما به این دیدگاه قائل است، مارتین بوبر است.

۴- گاهی در شهود نه عالم طبیعت شهود می‌شود و نه عالم ماورای طبیعت. شهود تجلیات روح شاهد است و اصلاً امری عینی و (objective) نیست، (cognitive) هم نیست، به این معنا که اطلاعاتی در بیرون قلمرو روح عارف به دست نمی‌دهد. اصلاً عارف در همه شهودها به خودش نظر می‌کند. خودش را می‌بیند و در واقع شهود نظاره و گل‌گشت خود است. مهمترین عارفی که به این دیدگاه قائل است، هانریش زوزو (عارف آلمانی و از مریدان اکهارت) است و در کتابی که به نام «گل‌گشت خویشتن» دارد، می‌گوید که عارف فقط خودش را می‌بیند.

این چهار دیدگاه را اگر با هم مقایسه کنیم و بررسی کنیم که هر یک چه نتایج و لوازمی دارد (نتایج وجودشناختی، نتایج

۲- عرفان به معنای روشی برای استکمال نفس آدمی و رشد معنوی او، که به این معنا غایت عرفان امری عملی است نه نظری (چنانکه در اولی نظری بود). عرفان به این معنا دیگر در قبال حس یا عقل یا روش تاریخی قرار ندارد بلکه در برابر^۱ اخلاق، سیاست و هنر قرار دارد. در توضیح این معنا می‌گوییم که برخی گفته‌اند برای استکمال معنوی رعایت قواعد اخلاقی کافی است. برخی گفته‌اند چون انسان موجودی اجتماعی است، استکمالش در این است که قواعد بازی را در صحنه اجتماع رعایت کند و به عبارت دیگر با سیاست حاکم بر جامعه هماهنگی داشته باشد (البته برای این سیاست ویژگی‌هایی ذکر کرده‌اند و صرف تبعیت از هر نوع سیاستی را منظور نداشته‌اند). کسانی هم گفته‌اند که استکمال نفس آدمی فقط از طریق هنر انجام می‌گیرد. در غیر هنر همه جا ما منفعلیم ولی در هنر فعالیم و از طریق همین فعال بودن هنری است که استکمال معنوی حاصل می‌کنیم.

یکی از روشهای دیگری هم که برای استکمال مطرح شده عرفان است که البته عرفان هیچیک از این روشها را تام نمی‌داند. اگرچه ممکن است که گاهی هم نیم‌نگاهی به هر یک از این روشها داشته باشند.^۲

۳- عرفان به معنای نوع خاص جهان‌بینی. جهان‌بینی‌ها اقسام مختلفی مثل علمی، فلسفی و غیر آن دارند که یکی هم می‌تواند جهان‌بینی عرفانی باشد. در اینجا عرفان در برابر علم، در برابر فلسفه و احیاناً در برابر دین قرار می‌گیرد. عرفان در این معنای سوم یک سلسله گزاره‌هاست. یعنی مجموعه‌ای از یک

معرفت‌شناختی و مهم نتایج خودسازانه) این هم می‌شود نوعی عرفان تطبیقی.

۱. از اینکه می‌گوییم «در برابر» منظور ضدیت نیست بلکه تقسیم بودن است.

مقایسه عرفان به معنای روشی برای استکمال آدمی با هنر، سیاست و اخلاق عرفان تطبیقی نیست. بلکه نوعی تطبیق است که به آن تطبیق آکسیولوژیک axiologic می‌گویند. یعنی آن زمینه‌ای که در آن همه راه‌حلهای استکمال با هم مقایسه می‌شوند، چه عرفان باشد، چه اخلاق.

۲. یکی از مباحث مهم روانشناسی عرفان این است که عرفان در کنسی محقق نیست الا اینکه آن شخص به وجهی از وجوه هنرمند هم می‌شود. شما هیچ عارف غیرهنرمندی ندیده‌اید. هر عارفی در یکی از رشته‌های هنری استاد تمام است. و این خودش نشان می‌دهد عارف در عین اینکه اهل نظاره عالم هستی است، اهل فعالیت در عالم هستی هم هست. یعنی هم contemplative است و هم

active

سلسله گزاره‌ها، یک جهان‌بینی عرفانی می‌سازد و به این مجموعه عرفان گفته می‌شود. پس وقتی مثلاً گفته می‌شود عرفان مولانا، عرفان محیی‌الدین، یعنی جهان‌بینی مولانا، جهان‌بینی محیی‌الدین.

۴- عرفان به معنای یک رشته علمی، دیسیپلین (discipline)^۱. برای آنکه رشته‌ای علمی به نام عرفان داشته باشیم، فقط داشتن یک سلسله گزاره‌های عرفانی کافی نیست، بلکه باید این گزاره‌ها ربط و نسبت خاصی با هم پیدا بکنند تا بشود یک رشته علمی. همانطور که برای فیزیکدان شدن و وارد رشته علمی فیزیک شدن داشتن یک سلسله اطلاعات فیزیکی (به منزله مواد خام فیزیک) کفایت نمی‌کند، بلکه باید این مواد خام تنسيق خاصی پیدا کنند، نظام خاصی بینشان برقرار شود و به روش خاصی هم به دست آمده باشند تا رشته فیزیک متحقق شود. در مورد عرفان نیز مطلب عیناً به همین ترتیب است.

اکنون باید ببینیم که «عرفان» در تعبیر «عرفان تطبیقی» به کدامیک از این معانی صادق است. واقعیت این است که بیشترین موارد استعمال «عرفان تطبیقی» آنجاست که آن را به معنای سوم اخذ می‌کنیم. یعنی مراد از عرفان تطبیقی، تطبیق کردن جهان‌بینی‌های عرفانی مختلف با یکدیگر است. این جهان‌بینی‌های مختلف عرفانی، وجه اختلافشان به چه چیزی است؟ مختلف بودن جهان‌بینی‌های عرفانی گاهی به تعدد خود عرفاست. مثل وقتی که می‌خواهیم جهان‌بینی عرفانی محیی‌الدین را با جهان‌بینی مایستراکهارت^۲ و با جهان‌بینی شانکارا^۳ مقایسه کنیم. یعنی سه شخصیت داریم، یک عارف مسلمان به نام محیی‌الدین، یک عارف مسیحی به نام مایستراکهارت و یک عارف هندو به نام شانکارا و می‌خواهیم جهان‌بینی‌های عرفانی را که این سه شخص دارند با هم مقایسه کنیم.

گاهی تعدد به لحاظ اشخاص نیست، به لحاظ مسالک است. در این صورت مثلاً نمی‌توان محیی

۱. به این معناست که می‌گوییم رشته عرفان در دانشگاهها وجود دارد و یا فلان کس مدرس رشته عرفان است، یعنی این علم را، این discipline را تدریس می‌کند.

2. Meister Eckhart ۱۲۶۰ - ۱۳۲۷ عارف و متاله دومینیکی

3. Shankara

الدین و شبستری را با هم مقایسه کرد، زیرا هر دو به سنت عرفانی واحدی تعلق دارند. بلکه باید محیی الدین و شبستری را به عنوان دو عارف مسلمان با مثلاً اکهارت و ترزا^۱ و رویسبروک^۲ به عنوان عارفان مسیحی با شانکارا و رامانوجا^۳ به عنوان عارفان هندو با هم مقایسه کرد.

در اینجا در واقع مسالک را با هم مقایسه می‌کنیم. به تعبیر دیگر اختلاف جهان‌بینی عرفانی در اینجا اختلاف جهان‌بینی‌های شخصی نیست، اختلاف جهان‌بینی‌هاست به حسب حوزه‌ای که این جهان‌بینی‌ها به آن تعلق دارند. این حوزه معمولاً بر حسب دین تفکیک می‌شود ولی به نظر می‌آید این حوزه‌ها را بر حسب امور دیگری غیر از دین هم می‌شود از یکدیگر تفکیک کرد.

این مقایسه را به روش سوم می‌توان انجام داد و آن این است که یک جهان‌بینی عرفانی را با یک جهان‌بینی دیگر نه به حسب شخصیتها و نه به حسب مسالک، بلکه نسبت به مسأله‌ای خاص با یکدیگر مقایسه می‌کنیم. مثلاً در مسأله وحدت وجود هر گروهی را که دیدگاه واحد یا مشابهی نسبت به آن داشته باشند در طبقه واحدی قرار می‌دهیم و سپس این دیدگاهها را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم. جای دیگر در این مورد بحث کرده‌ام که وحدت وجود پنج معنای مختلف می‌تواند داشته باشد. حال با توجه به این پنج معنا، ممکن است چهار عارف به معنای اول آن قائل باشند ولی یکی از آنها مسلمان، یکی مسیحی، یکی بودایی، یکی هندو باشد. ده عارف به معنای دوم قائل باشند و هر کدام از آنها متعلق به دین و مرام خاصی باشد و باز به همین ترتیب معنای سوم و چهارم و پنجم. آن وقت این پنج دیدگاه را می‌توان با یکدیگر مقایسه کرد. در همین جا کسی ممکن است بگوید مثالی که من می‌خواهم برای وحدت وجود بگویم، آب دریا و موج است و کسی دیگر می‌گوید مثالی که من می‌خواهم بگویم انسانی است که در

1. راهبه و نویسنده اسپانیایی ۱۵۸۲ - ۱۵۱۵ St. Teresa of Avila.

2. راهب هلندی (۱۲۹۳-۱۳۸۱) Jan Van Ruysbroeck.

3. عارف بزرگ هندو (۱۱۳۷ - ۱۰۱۷) Sri Ramanuja.

برابر آینه ایستاده و تصویرش در آینه. اینها دو مثال مختلفند و دو نحوه وحدت وجود در آنها تصویر می‌شود و اگر دقت کرده باشید می‌بینید مثالهای مورد علاقه عارفان قائل به وحدت وجود، مثالهای واحدی نیست به دلیل تلقیهای مختلفی که از وحدت وجود دارند.

خلاصه سخن تا اینجا اینکه وقتی از اصطلاح «عرفان تطبیقی» استفاده می‌کنیم باید توجه داشته باشیم که کدامیک از این چهار معنا مورد توجه ماست. البته بیشترین کارهایی که در عرفان تطبیقی صورت گرفته آنجاست که عرفان به معنای سوم در نظر گرفته شود، یعنی جهان بینی های عرفانی را با هم مقایسه کردن این مقایسه هم به سه وجه می‌تواند باشد، مقایسه شخصیتها، مقایسه مسلکها و مقایسه دیدگاهها به لحاظ مفهوم یا مسأله و موضوعی واحد.

بحث بعد درباره جزء دوم ترکیب «عرفان تطبیقی» یعنی تطبیق است. وقتی می‌گوییم comparative mysticism این comparative را که در فارسی به غلط «تطبیقی» ترجمه می‌کنیم به چه معناست. به نظر من ترجمه صحیح این واژه به فارسی «مقایسه‌ای» است.^۱

وقتی دو چیز را با هم مقایسه می‌کنیم در واقع می‌خواهیم به وجوه شباهتها و اختلافهای آنها با یکدیگر پی ببریم. یعنی هم شباهتها را ببینیم هم اختلافها را و درصدد انکار هیچیک از این دو وجه نیستیم، به این صورت که بدون در نظر گرفتن شباهتها صرفاً آنها را دو امر مختلف و متفاوت تلقی کنیم و یا اینکه بدون توجه به اختلافها، صرفاً به شباهتهای آنها توجه کنیم. به تعبیر دیگر در مقایسه، هر یک از اطراف مقایسه باید تشخیصشان تا آخر محفوظ بماند و بنابراین نباید هویت فردی آنها به هیچوجه انکار شود. اگر چنین شود خواهیم دید که هر دو موجودی که هویت فردی شان انکار نشده هم شباهتهایی

۱. در اینجا ما چیزی را بر چیزی تطبیق نمی‌کنیم بلکه چیزی را با چیزی مقایسه می‌کنیم. در تطبیق ممکن است حتی بطور ناخودآگاه از سروتی یکی از دو چیز بزنیم تا به یک صورتی به هم انطباق پیدا کنند. وقتی واقعاً تطبیق محل بحث باشد یعنی شما یک الگویی دارید و می‌خواهید به یک صورتی بگویید که این هم همان را می‌گوید و از اینگونه موارد مخصوصاً در کشور ما فراوان در نوشته‌ها مشاهده می‌شود.

دارند و هم اختلافاتی. این شباهتها و اختلافها را از سه حیث می توان مورد توجه قرار داد و در واقع مقایسه را به سه صورت انجام داد:

۱- مقایسه گزارشی. در این نوع مقایسه فقط شباهتها و اختلافها استخراج و گزارش می شوند. مثلاً وجوه تشابه و اختلاف جهان بینی دو عارف را استخراج و آنها را گزارش می کنیم و کار خود را به همین محدود می کنیم و کاری به چرایی این تشابهات و اختلافات نداریم. این نوع از تحقیق و پژوهش هم مربوط به عرفان تطبیقی است ولی عرفان تطبیقی توصیفی.

۲- مقایسه تحلیلی. در این نوع مقایسه به بررسی و تحقیق در چرایی وقوع تشابهها و اختلافها می پردازیم و تحلیل می کنیم که چرا چنین شباهتها و اختلافهایی بین دو یا چند دیدگاه وجود دارد. اگر این کار را در حوزه جهان بینی های عرفانی انجام دهیم ما به عرفان تطبیقی تحلیلی پرداخته ایم. مثلاً چه شده که در مسأله زمان شانکاراو محیی الدین دیدگاهشان عین هم در آمد. ولی همین دو نفر در مسأله مکان، دیدگاههایشان مختلف است؟ چرا این تشابه در مسأله «زمان» به مسأله «مکان» سرایت نکرده؟ یا آنکه چرا اختلاف در مسأله «مکان» به مسأله «زمان» سرایت نکرده؟ در این تحقیق ما در واقع قسمتهای نانوشته سخنان این عارفان را بازنویسی می کنیم. در تحلیل است که ما این سطور بین سطور را می بینیم، یعنی مسائلی که عرفا خودشان به آنها تصریح نکرده اند ولی ما می توانیم بفهمیم که چرا این تشابهها و این اختلافها وجود دارند. مثلاً چگونه می شود دو عارف متافیزیک واحدی داشته باشند ولی اخلاق واحدی نداشته باشند. انسان شناسی واحدی داشته باشند ولی متافیزیک واحدی نداشته باشند؟^۱

۳- مقایسه نقدی. (critical) در این نوع، سخن از تشابه و اختلاف یا چرایی آن دو مطرح نیست، بلکه

۱. خیلی مهم است که مثلاً در مورد دو نفر بگوییم این دو نفر با اینکه دیدگاههای فرهنگی واحد دارند، دیدگاههای سیاسیانشان مختلف است. این چیز اتفاقی نیست. ما که حجرات مختلف در وجودمان نداریم که بگوییم این حجره ها، پنجره هایشان به روی هم بسته است. چگونه است با اینکه ما هر کدامان یک انسان یک پارچه ایم در مقایسه با شخص دیگری که او هم اینطور است، مثلاً دیدگاههای فرهنگیمان یکی است دیدگاههای سیاسیمان مختلف؟

بحث این است که مثلاً در یک مسأله ارزیابی مطرح است، اما ارزیابی منطقی نه زیبایی شناختی.^۱

۱. هرگونه نقد در واقع ارزیابی است و هرگونه ارزیابی هم در واقع ارزشدوری است. منتهی ارزشها فرق می‌کنند. ارزشهای منطقی داریم مثل صدق و کذب، ارزشهای عملی مثل کارایی و ناکارایی، شکست و توفیق و ارزشهای زیبایی‌شناختی، ارزشهای اخلاقی، ارزشهای حقوقی، ارزشهای دینی و مذهبی، ارزشهای اقتصادی و حتی بعضی گفته‌اند ارزشهای وجودی. در اینجا ممکن است این پرسش مطرح شود که ارزش زیبایی‌شناختی در عرفان به چه معناست.

پاسخ این است که ارزشهای زیبایی‌شناختی در علوم و معارفی که معطوف به واقع هستند می‌تواند دو معنا داشته باشد. یکی سادگی و عدم سادگی که هر چه راه حل مسأله‌ای ساده‌تر باشد ارزش زیبایی‌شناختی بیشتری دارد و هر چه پیچیده‌تر باشد از ارزش زیبایی‌شناختی کمتری برخوردار است. (بسیاری از مشتغلان به علوم دقیقه، مشتغل به حل مسأله‌ای نیستند که تا کنون حل نشده است، بلکه در پی یافتن راه‌حلهای ساده‌تر و کوتاهتری هستند.)

معنای دیگر ارزشدوری زیبایی‌شناختی این است که راه‌حل مسأله‌ای را بتوان برای مخاطبان بیشتری مطرح کرد چون پیش‌فرضهایش کمتر است و یکی را برای مخاطبان کمتری چون پیش‌فرضهایش بیشتر است. در این صورت گفته می‌شود آن راه‌حلی که پیش‌فرضهایش کمتر است، ارزش زیبایی‌شناختی بیشتری دارد. زیبایی‌شناختی در اینجا به معنای موافقت با طبع مخاطب است. البته این دو معنای ارزشدوری زیبایی‌شناختی با یکدیگر ملازمه ندارند. یعنی تعداد عملیاتی که در یک راه‌حل داریم بنا تعداد پیش‌فرضهایش هیچ ملازمه‌ای ندارد. یعنی اتفاقاً ممکن است از عملیات بیشتر برای این استفاده کنیم که از پیش‌فرضهای کمتر استفاده کرده باشیم.

ولی یک نوع ارزشدوری دیگر که در عرفان بسیار بسیار مهم هم هست این است که آثار روانی که در نتیجه اعتقاد به یک رأی پدید می‌آید، چگونه آثاری است، مثبت است یا منفی؟ این در واقع ارزیابی روان‌شناختی نسبت به آراء و نظرات است. مثلاً کسی بگوید من به خدای متشخص شخصی قائم مثل اکهارت یا بگویی من به خدا متشخص قائل نیستم مثل بودا یا لائوتسه، در اینجا یک بحث این است که چنین اعتقادی مطابق واقع است یا نه، صادق است یا کاذب که این ارزشدوری منطقی است، ولی یک وقت بحث این است که آیا مثلاً طمأنینه‌ای که عارفان گروه اول دارند با طمأنینه‌ای که عارفان گروه دوم دارند یکسان است؟ ابتهاجی که این عارفان دارند مثل ابتهاجی است که آن عارفان دارند؟

آیا اینکه چه آثار روانی بر اعتقاد به یک عقیده مترتب است ربطی به اینکه خود این عقیده صدق و کذب چگونه است دارد؟ این پرسش را باید در دو ساحت پاسخ گفت. یک ساحت این است که انسان با جهل مرکبش همان معامله‌ای را می‌کند که با علمش. انسان نمی‌تواند با جهل بسیطش همان معامله‌ای را بکند که با علمش، یعنی تمام ترتیب اثرهای نظری و عملی که انسان برای علمش می‌دهد با ترتیب اثرهای نظری و عملی که برای جهل بسیطش می‌دهد با هم متفاوتند، اما جهل مرکب اینگونه نیست. مثلاً اگر من معتقد باشم که «من يعمل مثقال ذرة خیراً یره» چه این اعتقاد در واقع به همین‌گونه باشد و چه نباشد، چه صدق منطقی داشته باشد و چه نداشته باشد، تا وقتی این اعتقاد را دارم یک آرامشی دارم که وقتی این اعتقاد را ندارم و یا به تقیض آن معتقدم، آن آرامش را ندارم. ولی در یک ساحت دیگر پاسخ این است که وقتی من به امری اعتقاد می‌ورزیدم، آثار روانی مترتب بر آن تاکی دوام دارد؟ تا مادامی که علم به عدم صدق آنها پیدا نکرده‌ام. ممکن است بسیاری از عقاید که آثار روانی مثبتی داشته‌اند، به تدریج این آثار از بین بروند چون آن عقاید صادق نبوده‌اند. اینها البته عقایدی نیستند که بتوان آنها را در دار دنیا آزمود تا چگونگی صدق و کذبشان آشکار شود.

همه این داورها درباره آن بخش از گزاره‌های عرفانی است که می‌توان درباره آنها ارزشدوری کرد، ولی درخصوص بخشی از گزاره‌های عرفانی نمی‌توان ارزشدوری کرد که اکنون پرسش این است که در آنها باید چه کرد. پاسخ این است که مدعیات عرفا در یک تقسیم‌بندی کلی قابل تقسیم بر سه قسم است. یک قسم مدعیاتی است که می‌توان آنها را در معرض نقد عقلی قرار داد (در این

یعنی اینکه حق با کدام طرف است. برای کسانی که در این قلمرو تحقیق می‌کنند، ممکن است دو اشکال مطرح شود: یکی اینکه آیا کسی که عارف نیست می‌تواند بین دو عارف داوری کند؟ چون وقتی شما در این قسمت می‌خواهید داوری کنید فرض این است که خودتان عارف نیستند. آن وقت یک غیر عارف چگونه می‌تواند بین مایستر اکهارت و محیی الدین مقایسه کند؟ کسانی که در عرفان تطبیقی کار می‌کنند، از آن حیث که در عرفان تطبیقی کار می‌کنند هیچوقت عارف نیستند. البته از حیث دیگر ممکن است عارف باشند ولی وجهه دانشگانشان این باشد که در عرفان تطبیقی کار کنند و کسانی بوده‌اند، که اینطور بوده‌اند، یعنی شخصاً عارف بوده‌اند و رشته تحصیلی و مدرسی‌شان هم این بوده است اما معمولاً اینگونه نیست. آیا این داوری امکان دارد یا نه؟ بله امکان دارد. آن چیزی که داوری‌اش بین دو عارف امکان ندارد، داوری بین خود تجربه‌های عرفانی است من که عارف نیستم در این باب نمی‌توانم داوری کنم. اما به محض اینکه تجربه‌های عرفانی در قالب ذهنی و سپس زبانی افتادند یعنی وقتی نسبت

خصوص نحوه کشف آنها مدخلیتی ندارد) در اینجا ارزیابی ما (با همه احتیاطهایی که باید بکنیم) ارزیابی عقلانی است. مثلاً اگر عارفی ادعا کرد زمان امر مرموم است یا اینکه عالم طبیعت باید نامتناهی باشد، یا اینکه علم الهی عین قدرت الهی است، اینها مدعیاتی هستند که می‌توانند در معرض نقادی عقلانی قرار بگیرند. البته چنانکه گفتیم با رعایت احتیاطهای لازم، یعنی فهم زبان عارف و همدلی با او. فهم زبان عارف از این رو اهمیت دارد که عارف برخلاف اصحاب سایر علوم (فلسفی، تجربی و تاریخی) از زبان در همه وجوه همتگانه آن (حقیقی، مجازی، استعاری، تمثیلی، تشبیهی، کنایی و رمزی) استفاده می‌کند. این رنگارنگی در زبان سایر عالمان وجود ندارد.

منظور از همدلی یعنی اینکه خودمان را ببریم به اوضاع و احوالی که عارف در آن سخن گفته و کلام را ناظر به آن اوضاع و احوال در نظر بگیریم و به عالم مقال یا عالم مقالهای دیگر تسری ندهیم. این تسری ندادن در واقع لازمه این همدلی است. قسم دوم مدعیاتی است که تا فرد تطور وجودی پیدا نکند متوجه درستی یا نادرستی آنها نخواهد شد. اینگونه نیست که هر انسانی در هر رتبه وجودی بتواند در باب مدعیات عرفا داوری بکند بلکه پس از طی آن استکمالات می‌تواند درباره‌شان داوری بکند. قسم سوم مدعیاتی است که حالت برزخ بین این دو قسم را دارند به این معنا که داوری درباره آنها نه بی‌نیاز از هرگونه مقدمات است مثل قسم اول و نه نیازمند استکمالات معنوی مثل قسم دوم، بلکه نیازمند یک سلسله بحثهای نظری مقدماتی است ولی این بحثهای نظری را تنها از خود عارفان می‌توان آموخت (و این وجه تفاوت آنها با مقدماتی است که ممکن است اول به آنها محتاج باشند) و در آن صورت است که قدرت داوری در باب این مدعیات در فرد پیدا می‌شود. که در واقع به معنای آشنایی او با منظومه فکری عارف است، یعنی ورود به حلقه هرمنیوتیکی عرفانی.

بنابراین باید ارزشداوریه را با عنایت به این تقسیم‌بندی سه‌گانه و مقدمات لازم برای بحث در باب هر یک از آنها انجام داد.

به آنها مفهومسازی (conceptualization) صورت گرفت و این تجربه‌ها به قالب مفهوم درآمدند (خود تجربه عرفانی ذهنی نیست، قلبی است، اما به محض اینکه به قلمرو ذهن آید، ذهنی می‌شود) و بعد از آن هم صورت زبانی پیدا کردند، یعنی در قالب گزاره‌هایی بیان شدند، ما می‌توانیم توجه خود را به این صورت زبانی معطوف کنیم. ما چون عارف نیستیم نمی‌دانیم چه چیزی تجربه شده، ولی بالاخره آن تجربه گزارش شده در یک جمله را می‌توانیم درباره‌اش داوری کنیم. به تعبیر خیلی عالی و بسیار عمیق ویتگنشتاین «آنچه را نمی‌توان گفت باید درباره‌اش سکوت کرد». اگر در مورد چیزی سکوت نکردی می‌خواسته‌ای بگویی درباره‌اش می‌توان حرف زد، پس اگر می‌شود حرف زد، نه فقط تو می‌توانی حرف بزنی من هم می‌توانم. عارفان حق ندارند یک چیزهایی را بگویند و بعد ادعا کنند که شماها نمی‌توانید درباره‌اش حرف بزنید. آن چیزی که نمی‌توان درباره‌اش حرف زد باید درباره‌اش سکوت کرد و آن چیزی را که درباره‌اش سکوت نکرده‌ای، یعنی گفته‌ای می‌شود کم یا بیش درباره‌اش سخن گفت. اگر کم یا بیش درباره‌اش می‌شود سخن گفت فقط تو حق نداری درباره‌اش سخن بگویی من هم حق دارم.

اشکال دوم این است که بعد از آن که پذیرفتیم می‌توان درباره سخنان عرفا داوری کرد، پرسش این خواهد بود که این داوری دقیقاً درباره چه چیزی است. اینجاست که باید گفت داورهای منطقی ما راجع به احوال عرفا به یکی از این صور ممکن است باشد:

الف) داوری درباره زبان گزاره‌های عرفانی، به این معنا که هر گزاره عرفانی را که عارفی به زبان آورده یا بر قلم خودش جاری کرده، یک بحث زبانی درباره‌اش بکنیم. درباره اینکه فلان جمله را باید به معنای حقیقی گرفت یا مجازی / استعاری یا رمزی / کنایی.^۱ در باب زبان دینی این بحث طرح شده، در باب

۱. این طرز تعبیر به آن علت است که بحثی هست در این باره که آیا مجاز و استعاره یک چیزند یا دو چیز. و باز بحثی هست در این باره که آیا رمز و کنایه یک چیزند یا دو چیز. چون در این باره دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. بعضی می‌گویند رمز و کنایه یک چیزند و بعضی می‌گویند دو چیز. در باب استعاره و مجاز هم عیناً همین بحث هست.

زبان عرفانی هم می‌توان این بحث را مطرح کرد. این بحث در واقع یک بحث معناشناختی (semantics) است.

اگر عارف در جایی گزاره‌ای را به معنای حقیقی‌اش به کار برد و در جای دیگری در مورد همان گزاره معنای مجازی‌اش را مراد کرد و خواست به آن تغییر معنایی بدهد، اولاً باید به این تغییر معنایی تصریح کند و این از التزامات استعمال زبان است و عارف نیز در این مقام (مقام بیان تجارب عرفانی در قالب گزاره‌های زبانی) باید به التزامات پای‌بند باشد و ثانیاً به این تغییر معنایی باید تا آخر ملتزم بماند. همه ما از آن رو که انسانیم هر وقت لفظی را به کار می‌بریم و معنایی غیر از معنای مشهور و متعارفش را اراده می‌کنیم، باید به آن تصریح کنیم و بگوییم که من این لفظ را به این معنا به کار می‌برم. پس عارف نمی‌تواند یک بازی نهانی با الفاظ بکند، یعنی یک جا لفظ را به معنای حقیقی‌اش به کار ببرد و یک جا به معنای مجازی و یکجا به معنای رمزی و به ما نگوید که اینجا به معنای حقیقی به کار برده‌ام، آنجا به معنای مجازی و آنجا به معنای رمزی.

ب) داوری درباره اینکه آیا آنچه عارف می‌گوید با سایر سخنانش سازگاری دارد یا خیر. یعنی سازگاری (consistency) درونی خود نظام یا جهانی بینی عرفانی. با این نوع نقادی می‌توان فهمید که سخنان فلان عارف با هم سازگاری دارند یا نه.

ج) داوری درباره اینکه آیا سخنان عارف با بعضی چیزهای دیگر (خارج از چهارچوب نظام عرفانی) هم سازگاری دارد یا نه. این چیزهای دیگر (که معمولاً برای برخی افراد مهم است که سخن عارف با آنها سازگار باشد) مهمترین دین خود آن عارف است و یکی از نقدهایی که در باب هر عارف می‌شود کرد این است که آیا واقعاً مجموعه آموزه‌ها و تعالیم او با دینی که خودش را منتسب به آن دین می‌داند سازگار است یا نه. البته اگر برای کسی این سازگاری مهم نباشد وارد این نوع نقادی هم نمی‌شود. اما برای کسانی مهم است. می‌خواهند ببینند که آیا واقعاً تعالیم محیی‌الدین با قرآن سازگاری دارد یا خیر. شانکارا

تعالیمش با بهبودگیتا با اوپانیشادهاو با مهاباراتا سازگاری دارد یا نه. یعنی برای آنها مهم است که مثلاً تعالیم شانکارا با این سه متن به عنوان کتاب مقدس سازگار باشد. نمی تواند بگوید عارف هندویم و در عین حال خودش را از قید بعضی از آنچه در این کتابها آمده رها بکند. این به نظر من بی وجه هم نیست که سازگاری یا عدم سازگاری تعالیم یک عارف با دینی که عارف خودش را منتسب به آن می داند مورد بررسی قرار بگیرد. لاقلاً به نظر می آید به دو وجه مهم است: یکی اینکه عارف بخش قابل توجهی از اعتبار خود را از راه دین و مذهب خودش کسب می کند و باید ببینیم که آیا فقط از اعتبار دین و مذهبش استفاده کرده یا آنکه واقعاً خودش را هم ملتزم کرده است. دوم اینکه بسیاری از آنچه که عرفا می گویند بعد همان را به عنوان تفسیر بر متون مقدس دینی بار می کنند و از این حیث هم سنجیدن میزان سازگاری بیانات عارف با متون دینی دارای اهمیت می شود.^۱

پس وجه نقد اول وجه معناشناختی بود، وجه نقد دوم سازگاری درونی و وجه نقد سوم سازگاری بیرونی با برخی پدیده های دیگر.

د) وجه نقد چهارم که به نظر من مهمترین است این است که ببینیم آیا آنچه عارف می گوید اصلاً با واقع سازگاری دارد یا نه. (حالا با دین سازگار باشد یا نه) انسان حق طلب بیش از هر چیز دنبال است که ببیند سخنانی که می شنود یا می خواند با واقعیت سازگارند یا نه. البته این بحث بحث دشواری هم هست. چون واقعاً سازگاری داشتن یا نداشتن بعضی از گزاره ها را با واقع غیر عرفا نمی فهمند. فقط خود عرفا می فهمند. در اینجا مباحث فرعی تری هم وجود دارد که ما چقدر می توانیم مطابقت گزاره های عرفانی با واقع یا عدم مطابقت آنها را احراز کنیم و این در متدولوژی تحقیق عرفانی امر مشکلی است.

۱. بعضیها غیر از دین از لزوم سازگاری تعالیم عارف با اخلاق و معاییر مسلم اخلاقی یا حقوق و معاییر مسلم حقوقی هم سخن گفته اند که ما در اینجا به آنها نمی پردازیم.

غرض و غایت بحث در عرفان تطبیقی

در مورد بخش دوم که عبارت از غرض از عرفان تطبیقی باشد نیز به نظر می‌رسد که افراد در این خصوص لااقل سه فرض می‌توانند داشته باشند. یا یکی از این سه غرض یا دو تا از آنها یا هر سه با هم.

الف) تمیز دادن شخصیت‌های (تشخص‌های) فرهنگی از یکدیگر. کسانی که به امری به نام نسبت فرهنگی قائلند بر ایشان خیلی مهم است که شخصیت‌های فرهنگی را از هم تمیز بدهند. اگر دقت کرده باشید ما ملت‌هایی را که اصلاً نمی‌شناسیم آنها را شبیه هم می‌بینیم. مثلاً می‌گوییم ژاپنی‌ها همه شبیه همند. آن ژاپنی هم می‌گوید ایرانی‌ها عین همند و چهره‌هایشان فرقی با هم ندارد. چرا؟ چون برای ما مهم نیست، یعنی توجه نداریم که ژاپنی‌ها خودشان هیچ دو ژاپنی را عین هم نمی‌بینند. اما فکر می‌کنیم ژاپنی‌ها همه شبیه همند و آنها هم درباره ما همینطور تصور می‌کنند. یا مثلاً یک معلم از آن جهت که معلم است، نسبت به کلمات حساسیت بالایی دارد. او از آن جهت که معلم است نمی‌گوید عشق و مهر و محبت و دوستی. زیرا اینها را غیر از هم می‌داند و می‌گوید که اینها کنار هم نمی‌آیند. حالا به همین ترتیب در عرصه فرهنگ کسانی که به نسبت فرهنگی قائل هستند برایشان خیلی مهم است که تشخص‌های فرهنگی را از هم تشخیص بدهند. آن وقت اینها در قلمرو عرفان می‌گویند که ما می‌خواهیم بفهمیم که عرفان بودایی واقعاً چه تفاوت‌هایی با عرفان هندو دارد. یا عرفان هندو با عرفان اسلامی. اینها فقط و فقط از آن رو می‌خواهند تفاوت‌ها و تشابه‌های عرفانها را تشخیص بدهند که سلسله‌النسب عرفانها را بفهمند.

عرفانها کجا پدر و مادر واحدی داشته‌اند؟ کجا از هم جدا شده‌اند؟ کدام عرفانها به هم نزدیک‌ترند و کدامها از هم دورند؟ در دنیای ما مخصوصاً در دنیای پست مدرنی که در حال ظهور است، به نظر می‌آید که همه مطالعات مقایسه‌ای از جمله عرفان مقایسه‌ای بیشتر به این دلیل تعقیب می‌شود.

ب) تشخیص میزان اصابت به واقع. گاهی غرض از مقایسه عرفانها با یکدیگر این است که ببینیم

میزان درستی و نادرستی در هر کدام چقدر است و غث و سمین آنها چگونه است. در اینجا ما دیدگاه حق طلبانه داریم. دیدگاه اول بیشتر زیباشناختی است و آن هم البته در جای خودش بسیار ارزشمند است.^۱ این دیدگاه دوم دیدگاه زیبایی شناختی نیست. در واقع یک دیدگاه منطقی - معرفتشناختی است و می خواهد حق و باطل را تمیز دهد. این هم یک دیدگاه دوم است که تطبیق را موجه می کند.

ج) دیدگاه سوم یک دیدگاه بسیار subjective و فردی است و آن این است که مثلاً من به عنوان یک انسان یافته‌هایی از عالم هستی دارم، یک یافته متافیزیکی، یک یافته انسان‌شناختی و یک یافته‌های اخلاقی؛ ولی مثل شاعری هستم که شعر می گوید و قریحه شعر دارد ولی سواد ندارد. آن وقت باید همیشه به بچه‌اش بگوید کنار من بنشین و این شعرهایی را که من می گویم برایم بنویس، چون سواد خواندن و نوشتن ندارم. در واقع یک چیزی درون این شخص می جوشد که این را فقط می خواهد ثبت کند. اما گاهی بالاتر از این است، یک چیزی درون من می جوشد که می خواهم این را بتوانم به شما انتقال دهم ولی خودم معلومات کافی برای این کار ندارم، آن وقت می آیم در این دیدگاههای عرفانی سیر می کنم ببینم چه کسی توانسته این یافته مرا خوب تبیین کند. از تبیینهای او استفاده می کنم برای انتقال مواجید خودم. همه انسانها کمابیش همینطورند. همه انسانها یافته‌هایی متافیزیکی از جهان هستی دارند، ولی بصورت خیلی خام، بصورتی که به بیان درآمدنش خیلی مشکل است. آن وقت می آیند سیر می کنند ببینند کجا یک عارفی به همین نکته تفتن پیدا کرده و آن را چگونه بیان کرده است. در واقع می خواهند از قدرت آن عارف برای انتقال یافته‌های خودشان استفاده کنند. این امر به نظر من امر بسیار مهمی است و در بسیاری از افراد یک چنین دیدگاهی هست. این افراد مثل گنگ خواب دیده‌اند که خوابی دیده‌اند ولی نمی توانند بیان کنند. چنین حالی در انسانها بخصوص انسانهایی که درونگرا باشند

۱. کسانی که بر نسبت فرهنگی تأکید دارند، یک دید زیباشناختی قوی دارند. یعنی دلشان می خواهد این فرهنگها همینجور متنوع بمانند. تشخیصشان حفظ شود. یک فرهنگ شباهت‌هایش را با دیگر فرهنگها داشته باشد، اختلاف‌هایش را هم داشته باشد.

وجود دارد.

اقسام جهان بینی های عرفانی به اعتبار نژاد و مذهب

گفته شد که اگر عرفان را به معنای سوم بگیریم، مراد از عرفان تطبیقی، تطبیق و مقایسه جهان بینی های مختلف است و مختلف بودن جهان بینی ها هم گاهی به تعدد خود عرفاست و گاهی تعدد به لحاظ مسالک است، یعنی تعدد به حسب آن حوزه ای است که جهان بینی به آن حوزه تعلق دارد و حوزه ها هم معمولاً بر حسب دین تفکیک می شوند. ولی تفکیک بر مبنای دیگری هم ممکن است یکی از چیزهایی که امروزه مخصوصاً مورد توجه قرار گرفته، تقسیم بندی به لحاظ نژاد است. بعضیها گفته اند که اساساً نژاد هندو یک نوع مسلک عرفانی دارد، (هند به معنای وسیعش را می گویم که شامل کل هند کنونی و پاکستان و بنگلادش و کشمیر و امثال آنها می شود) گفته اند اینها اساساً مسلک عرفانی واحد دارند. نژاد آفریقائیان یعنی نژاد سیاهپوست مسلک عرفانی دیگری دارند، مسلک عرفانی شَمَنی. همه مسالک شمنی ریشه در آفریقا دارند. در حالی که هیچ وقت مسالک عرفانی نژاد هندو مسلک شمنی نبوده است. بعضی گفته اند یک مسلک سوم عرفانی هم وجود دارد که از آن به نژاد زرد تعبیر می شود، یعنی یک نوع مسلک عرفانی طبیعت گرایانه!

۱. در توضیح این سه نوع عرفان نخست مثالی ذکر می کنیم تا وجه تمایز آنها بهتر روشن شود. ما به چیزی مثل کوه دماوند حداقل از سه دید می توانیم نگاه کنیم: یکی دید یک جغرافیدان، یکی دید یک مهندس معدن و یکی هم دید یک کوهنورد. اولی چرا می خواهد کوه دماوند را بشناسد؟ برای اینکه به موقعیت جغرافیایی آن از جهات مختلف پی ببرد. این دید فقط دید شناخت برای شناخت است. دید مهندس معدن و غرض او از شناخت کوه دماوند مثلاً این است که ببیند از این کوه چه فلزاتی قابل استخراج است. او می خواهد شناخت پیدا کند تا بتواند در آن دخل و تصرف کند، نه اینکه بشناسد فقط برای اینکه شناخته باشد. از دید کوهنورد نه شناخت مطرح است و نه دخل و تصرف، او می خواهد کوه را بشناسد تا بر آن غلبه پیدا کند و به تعبیر خودشان آن را فتح کند. حال ما استفاده از این مثال می توانیم بگوییم که عرفان نژاد زرد یا طبیعت گرا عرفان از نوع اول است که فقط می خواهد ساز و کار جهان را بشناسد و عرفان شمنی آفریقایی از نوع دوم است که می خواهد با شناخت جهان در آن دخل و تصرف کند (و این دخل و تصرف خود به دو صورت ممکن است واقع شود یکی اینکه در خدمت اهداف خیرخواهانه باشد که به آن جادوی سفید (white magic) می گویند و یکی اینکه

واقعیت این است که گرچه به نظر می آید چنین تفاوتی واقعاً وجود دارد ولی چون که نژاد خالص مثل زبان خالص دیگر وجود ندارد، این تفکیکها هم امروزه دیگر کارآیی ندارد. گرچه روزگاری به دلیل ضعف ارتباطات و دوری ملتها از یکدیگر، نژادها تا حدودی خالص می ماندند ولی امروزه هم به دلیل ارتباطات در ساحت نظر و هم به دلیل داد و ستدهای اقتصادی و اجتماعی، فرهنگی و سیاسی به لحاظ عمل، آن قدر نژادها به هم آمیخته شده اند که دیگر این تفکیک کارآیی ندارد. به این ترتیب کسانی گفته اند که می توانیم بگوییم در دوران قدیم واقعاً سه قسم عرفان وجود داشته: عرفان طبیعت گرایانه که نژاد زرد دارند. (naturalistic). عرفان شمنی که نژاد سیاه دارند و یک نوع عرفان سوم که نژاد هندو دارند، عرفان مبتنی بر تأمل و مراقبه (contemplative). در اینجا دیگر دین مهم نیست، زیرا هندیها بعضیشان مسیحی و بعضی یهودی اند ولی با این همه یک نوع عرفان دارند. (هند که می گویم منظور نژاد هند است). این دیدگاه از دین بالاتر می رود.

دیدگاه سومی هم وجود دارد که از دین پایین تر می رود و می گوید که حتی نمی توان گفت عارفان مثلاً هندو. باید عارفان یک دین را از اینکه یک جرگه به حسابشان بیاوریم هم صرف نظر کنیم و برویم پایینتر یعنی برویم سراغ مذاهب. و در همین مورد عارفان هندو را لااقل به سه قسم تقسیم کرده اند: عارفان هندوی موحد مسلک، عارفان هندوی ثانوی مسلک و عارفان کثرت مسلک.

در اسلام هم همینطور، گفته اند اساساً عرفان سنی با عرفان شیعی تفاوت دارد و نمی شود همه عارفان مسلمان را در یک جرگه قرار داد. مثلاً هانری کرین در مورد عرفان اسلامی چنین عقیده ای دارد و کتاب بسیار مفصلی که متأسفانه به فارسی هم ترجمه نشده در مورد تفکیک عرفانهای مختلف جهان اسلام نوشته است و یا متفکر مجارستانی دویژوسکی که آثار خود را به زبان فرانسه می نویسد هم کتابی

در خدمت اهداف پلید باشد که به آن جادوی سیاه (black magic) می گویند) و عرفان هندو از نوع سوم است و در آن غلبه بر جهان به معنای غلبه بر درد و رنجهایی است که جهان عارض انسان می کند.

دارد به نام شمشیر عرفان و می‌گوید یکی از کارهایی که عرفان می‌کند این است که بین پیروان یک دین جدایی می‌اندازد. از جمله می‌گوید که در جهان اسلام خود عرفان بود که سه تشعب جدی ایجاد کرد که گرچه تشابه‌های ظاهری با هم دارند ولی سه نوع عرفان مختلفند. یکی عرفان اشعری، یکی عرفان شیعی و یکی هم عرفان سلفی. اشعری را از آن جهت قسیم شیعی قرار دادیم که عارفان سنی مسلک همه اشعری‌اند و در بین عارفان سنی، عارف معتزلی نداریم. شما یک عارف سنی مسلک معتزلی سراغ ندارید.

منظور از عرفان سلفی هم عرفانی است که معتقد است منشأ عرفان فقط در قرآن است و سنت نبوی و بنابراین هرگونه آموزه‌ای را که قابل استخراج از قرآن و سنت نبوی نباشد رد می‌کند. این عرفان الان در فرقه‌های صوفیانه یک نمونه دارد و آن هم نمونه مغرب عربی است. نمونه‌ای که در تونس، مراکش، و

۱. گاهی تقسیم‌بندی اشعری معتزلی تقسیم‌بندی تاریخی است و گاهی تقسیم‌بندی معرفتی. این دو تقسیم‌بندی در اکثر موارد کاملاً بر یکدیگر انطباق دارند ولی در مواردی هم ندارند. به این معنا که ممکن است کسی به لحاظ معرفتی اشعری بوده ولی قبل از ابوالحسن اشعری زندگی می‌کرده است و یا کسی به لحاظ معرفتی معتزلی بوده ولی قبل از واصل بن عطا زندگی می‌کرده است. چنین کسی به لحاظ معرفتی اشعری یا معتزلی است ولی پیش از ابوالحسن اشعری یا واصل بن عطا می‌زیسته است و مراد ما در این تقسیم‌بندی همین جنبه معرفتی است. اینجا ممکن است این سؤال مطرح شود که ملاک اشعری بودن یا معتزلی بودن چیست. پاسخ این است که در درجه اول هم معتزله و هم اشاعره قبول داشتند که عقل نه فقط ابزار شناخت نقل بلکه خودش یک منبع مستقل در کنار نقل است ولی از اینجا به بعد یک چیزی صف این دو گروه را از هم جدا می‌کرد و آن اینکه اگر عقل را علاوه بر نقش ابزار شناخت کتاب و سنت به عنوان یک منبع شناخت هم می‌شناسیم، کارکرد این منبع چگونه است.

آیا وقتی با یک مسأله نظری یا یک مشکل عملی مواجه می‌شویم به قرآن و روایات رجوع کنیم اگر جوابمان را در قرآن و روایات نیافتیم به عقل مراجعه کنیم یا اینکه ابتدا به عقل مراجعه کنیم اگر جوابمان را از عقل نگرفتیم به قرآن و روایات مراجعه کنیم؟ خلاصه یعنی اینکه تقدم و تأخر رجوع به کتاب و سنت نسبت به رجوع عقل چگونه است؟ در اینجا معتزله می‌گفتند که در هر مسأله نظری یا مشکل عملی ابتدا باید به عقل مراجعه کنیم اگر جواب گرفتیم که مسأله روشن است ولی اگر جواب نگرفتیم آنگاه باید به کتاب و سنت مراجعه کنیم، زیرا کتاب و سنت برای تکمیل عقل آمده‌اند نه عقل برای تکمیل کتاب و سنت. ولی اشاعره درست برعکس این فکر می‌کردند و می‌گفتند که اول باید به کتاب و سنت مراجعه کنیم و در صورتی که جواب نگرفتیم به عقل مراجعه کنیم. به این لحاظ هم هست که کسی مثل ابن عربی در عین حال که در بسیاری از دیدگاهها به اشاعره حمله می‌کند، او را اشعری به حساب می‌آورند. دیگر در این مسأله هم تفاوتی نمی‌کند که قائل به یکی از این دو قول قبل از ابوالحسن اشعری یا واصل بن عطا زندگی می‌کرده یا بعد از یکی از آنها.

الجزایر وجود دارد یعنی فرقه شاذلیه با همه شاخه‌های مختلفش. چون فرقه شاذلیه هم در میان خودش تقسیمات مختلفی دارد مثل مستعانیه، مریمیه و غیر آنها. بسیاری از سنت‌گرایان مسلمان مثل احمد العلوی، فریتیوف شوآن، تیتوس بورکهارت، مارتین لینگز، سید حسین نصر هم به این فرقه تعلق خاطر دارند.^۱

۱. با توجه به اینکه در هر تقسیم اقسام نباید با یکدیگر تداخل داشته باشند و اگر متداخل شوند تقسیم نادرست خواهد بود (البته با عنایت به این امر که اگر اقسام بسیط باشند متداخل شدن آنها با حیثیت بساطتشان ناسازگار است و در اینجا نباید هیچگونه شرکت و تداخلی بین اقسام وجود داشته باشد ولی اگر اقسام مرکب باشند در اینجا ضرورت عدم تداخل اقسام با یکدیگر مربوط به کل هر قسم است نه اجزاء داخل یک قسم. چرا که ممکن است برخی اجزای یک قسم با برخی از اجزای قسم دیگر مشترک باشند ولی کل هر قسم با کل هر قسم دیگر متفاوت باشد. مثل تقسیم ادیان ابراهیمی به یهودیت و مسیحیت و اسلام که در اینجا بین برخی اجزای این اقسام اشتراک هست ولی کل هر قسم غیر از قسم دیگر است.) در اینجا می‌توان پرسید که ملاک تقسیم عرفان اسلامی به سه شاخه اشعری و شیعی و سلفی چیست. پاسخ این است که اولاً این تقسیم، تقسیم استقرایی است و ثانیاً بر مبنای مکاتب کلامی صورت گرفته است نه مکاتب مثلاً فقهی یا غیر آن و ثالثاً در بین مکاتب کلامی از دو مکتب کلامی اعتزال و خوارج نامی به میان نیامده چرا که از این دو مکتب عارفی ظهور نکرده است. روشن است که شرط صحت همه این مسائل این است که بتوانیم بین هر یک از سه مکتب اشعری و سلفی و شیعی فرق فارق قائل شویم و آنها را سه مکتب عرفانی مستقل به شمار آوریم. به عبارت دیگر چه چیزی هر یک از این سه مکتب عرفانی را از دیگری جدا می‌کند. پیشتر گفته شد که یک نوع سنخ‌شناسی بین انسانها وجود دارد و مکتبهای عرفانی هم بسته به این سنخ‌شناسی و تیپولوژی روانی که از انسانها می‌کنند با یکدیگر تفاوت می‌یابند، به لحاظ اینکه خودشان را با کدام سنخ مواجه می‌بینند. بر این اساس باید گفت که در مکتب عرفانی شیعی (که شاخص آن سید حیدر آملی است) عنصر محبت به وساطت بین خدا و انسان آن فرق فارق است که در آن دو مکتب دیگر نیست و متعلق این محبت در عرفان شیعی چهارده معصومند و این محبت صرفاً جنبه عاطفی ندارد بلکه جنبه معرفتی هم دارد و عارف شیعی منبع اصلی و اصیل معرفت را اهل بیت می‌داند.

اما در مکتب عرفانی اشعری، بواسطه دیدگاهی که اشاعره در باب حسن و قبح دارند و آن را الهی و شرعی می‌دانند نه عقلی، در عرفان هم معتقدند که طی سیر و سلوک عرفانی هیچ‌گونه سنجه‌ای جهانی ندارد. یعنی در سیر و سلوک هیچ‌گونه بشارت و اشارتی وجود ندارد و این‌گونه نیست که اگر شما در سیر و سلوک گام اول را برداشتید لزوماً یک سلسله اشارات و بشاراتی در خودتان ببینید و در گامهای دوم و سوم هم به همین ترتیب؛ چون بر مبنای اعتقادشان در حسن و قبح معتقدند ما نمی‌توانیم پیشاپیش تعیین بکنیم که خدای متعال در برابر این عمل چه واکنشی باید نشان بدهد. در واقع معنایش این است که اگر سیر و سلوک را دنبال کردی و هیچ آرامش درونی پیدا نکردی هیچ احساس نکردی که تعارضات باطنی‌ات در حال انحلال است و هنوز هم دستخوش کشمکش درونی هستی، مادامی که سالک مبتدی و متوسط باشی، باید سیر و سلوک را ادامه بدهی و هیچ راهی وجود ندارد برای اینکه بگویی این سیر و سلوک نادرست است. (البته یک مورد وجود دارد و آن اینکه گفته‌اند اگر کسی عارف منتهی شد کشف و شهود برایش حاصل می‌آید و آن کشف و شهود را می‌توان اشارت و بشارتی به حساب آورد) این را شیعه و سلفیه قائل نیستند، بلکه قائلند که به ازای گامهایی که ما برمی‌داریم اشارات و بشاراتی حاصل می‌شود که فرد را مطمئن می‌کند که تا آنجا را درست قدم برداشته است و همینطور در قدمهای بعدی اشارات و بشارت خاص مؤید آن مقدار از راه است که طی کرده است.



معادل واژه عرفان در زبانهای غربی

توضیحی هم درباره معادل واژه «عرفان» در زبانهای غربی بدهیم. در غرب دو اصطلاح برای آن چیزی که ما عرفان می‌گوییم به کار می‌رود: یکی میستیسیسم (mysticism) و یکی هم گنوستیسیسم (gnosticism). واژه نخست از ریشه یونانی myth به معنای سر و راز گرفته شده. در یونان قدیم آیینهایی وجود داشته که از آنها به آیینهای رازورزانه یا محرمانه تعبیر می‌کنند به دو دلیل: یکی اینکه می‌گفته‌اند کسانی در حلقه ما هستند که به امور الهی divine things علم دارند و این امور از سایر مردم مخفی و پوشیده است. و به این حیث ما اهل سرّیم و اهل علن نیستیم. علاوه بر این معتقد بودند که این اسرار را باید مخفی نگه دارند و افشاء نکنند و به همین دلیل در مورد خودشان تعبیر «آرد در دهان» به کار می‌بردند که نمی‌توانند دهان باز کنند و اسرار را برملا سازند. از این حیث اینها برای خودشان از واژه‌های mystic که ما به عارف ترجمه می‌کنیم و mysticism که به عرفان ترجمه می‌کنیم استفاده می‌کردند.

اما واژه دوم gnosticism آن هم به همین پدیده نظر دارد ولی از یک وجهه دیگر. عارفان از گذشته‌های

اما مشخصه فرقه سلفیه که پیروان آن عمدتاً در غرب جهان اسلام و بالخصوص در مغرب عربی (یعنی در تونس و مراکش و الجزایر) تمرکز دارند این است که معتقدند قرآن و سنت نبوی شخص را بی‌نیاز می‌کند از معلم بیرونی. معلم بیرونی سودمند هست ولی ضروری نیست و در عین حال خود عمل کردن به کتاب و سنت نبوی علامتی دارد که شخص بی‌معلم را به حیرت نیندازد و آن اشارات و بشارات است. رهبران آنها هم نمی‌گویند شما به ما نیازمند هستید، بلکه می‌گویند اگر کسی بخواهد زائد بر آن چه در کتاب و سنت نبوی آمده، خودش چیزی اخذ و دریافت کند و یاد بگیرد، ما تجاربی داریم که می‌توانیم در اختیارش بگذاریم، ولی معلم هیچ ضرورت ندارد. در باب قرآن و سنت هم می‌گویند آنها را چنان اخذ کنید که گویند دارد بر شما نازل می‌شود. یعنی اینکه همه خطابات را متوجه خودتان بدانید و ببینید از هر خطابی چه درسی برای وضع و حال شما می‌شود گرفت، به مقتضای این درس عمل بکنید و جلو بروید. اگر بگوییم ما از کجا بدانیم را همان را درست می‌رویم، می‌گوید یک اشارات و بشاراتی به شما می‌رسد که مؤید شما در سلوکتان است (بشارت آن حالت خوش درونی است که برای شخص پیش می‌آید و از آن می‌فهمد که راه را غلط نرفته است، اما اشارت مربوط به غموض راه است که با یک سلسله اشاراتی آن غموض از بین می‌رود).

دور چه در یونان و چه در هند و چه در سایر اقالیم معتقد بودند که آنچه ما می دانیم علم به معنای حقیقی است، بقیه یا علوم رویایی اند یا جهل اند. رویایی اند یعنی علم هستند و خطا نیستند ولی به یک امر موهوم تعلق دارند (مثلاً من علمی که به تخیلات خودم دارم علم است، ولی خود معلوم یک امر موهوم است و واقعیت خارجی ندارد) به این علم یقینی در زبان یونانی gnosis می گفتند، بقیه را یا اهل ignorance به معنای جهل می دانستند یا اهل، episteme به معنای رؤیا.

در زبان فارسی معمولاً بین این دو واژه تفاوت گذاشته نمی شود و هر دو را به «عرفان» ترجمه می کنند ولی به نظر من خوب است که ما gnosis و gnosticism را به عرفان و gnostic را به عارف ترجمه کنیم و mystic را به اهل سر ولی توجه بدهیم که مصداق این دو یکی است. اهل سر همان عارف است.

سوال: فرمودید که در سطح تجربه عارفان فقط خودشان خبر دارند، آیا در این سطح می توان به

داوری دست زد؟

پاسخ: یک بخش تجارب شخصی است. ولی یک امر مشترک هم بینشان وجود دارد. مثلاً آیا من از گرسنگی شما با خبر می شوم یا نه؟ وقتی شما ادعا می کنید گرسنه اید. بر فرض اینکه صدق اخلاقی داشته باشید آیا من می توانم بفهمم شما چه می کشید یا نه؟ به یک معنا نه. زیرا اگر گرسنگی شما را فقط شما در عالم ادراک می کنید و هیچکس دیگر این را ادراک نمی کند. کما اینکه گرسنگی من را کسی دیگر ادراک نمی کند. اما به یک معنای دیگر بله. زیرا من هم خودم گرسنگی کشیده ام. یک مقدار می فهمم که شما در چه حالی هستید. عرفا هم نسبت به عرفا همین حال را دارند. تجربه عرفانی که آن عارف دیگر دارد مثل گرسنگی کشیدن شماست که من الان حس نمی کنم ولی چون سابقه گرسنگی دارم یک وجوه مشترکی با گرسنگی شما دارد. اگر خود من عارف باشم طبعاً تجربه های عرفانی من می تواند یک وجوه مشترکی با

تجربه عرفانی شما داشته باشد و این یک مقدار کار ارزیابی را برای عارف دیگر آسانتر می‌کند.

حوزه‌های عرفان تطبیقی

۳- در باب مسأله سوم یعنی حوزه‌ها و قلمروهای عرفان تطبیقی چند نکته باید گفته شود.

الف) گاهی قلمرو عرفان تطبیقی الهیات عرفانی تطبیقی است و گاهی دیدگاه‌های عرفانی تطبیقی. محققان بین این دو تفاوت قائلند و در حوزه‌های بسیار تخصصی آنها را از هم جدا می‌کنند. توضیح امر به این قرار است که عرفا را در یک دسته‌بندی کلی می‌توان به دو قسم منقسم کرد: یک دسته عرفایی که دیدگاه‌های عرفانی خودشان را (و به تعبیر کمتر متعارف جهان‌بینی خودشان را) به صورتی کاملاً آزاد و بدون اینکه جنبه حاشیه‌ی (marginal) داشته باشد بیان می‌کنند، به این معنا که یک عارف آنچه را که دیدگاه عرفانی‌اش اقتضا می‌کند، بیان می‌کند، شرح می‌دهد و حتی احیاناً تبیین می‌کند اما مطلقاً پروای مطابقت و عدم مطابقت آراء خودش را با هیچ رأی دیگری ندارد و بنابراین اصلاً حاشیه‌نشین نیست. در واقع برای آرای خودش نوعی اصالت، نوعی ابتکاری بودن و از همه بهتر نوعی استقلال (autonomy) قائل است. بعضی از عارفان به این صورت بودند. نمونه بسیار خوب این عارفان فلوطین است، یا مثلاً فیلیوی اسکندرانی از این سنخ عارفان است. اما بعضی عارفان یک متن (که این متن در همه موارد یک متن مقدس دینی و مذهبی است) را قبول دارند و خودشان را در حاشیه این متن مطرح می‌کنند. یعنی مثلاً یک عارف مسیحی مثل مایستراکهارت یا ترزا یازوز^۱ و یا رویسبروک^۲، یک عارف مسلمان مثل محیی الدین بن عربی یا شبستری یا حتی عارفی هندو مثل شانکارا مثل رامانوجا، این عرفا یک متن مقدس دینی و مذهبی یا مجموعه‌ای از متون مقدس دینی و مذهبی را کاملاً به قداستش اعتراف دارند و

1. Einarich suso (۱۳۶۶ - ۱۳۰۰) عارف آلمانی از مریدان مایستراکهارت

2. Jan van Ruysbroeck (۱۲۹۳ - ۱۳۸۱) راهب کاتولیک هلندی

بنابراین اولاً و بالذات متدینند، متدین به آن دین و مذهبی هستند که این متن، متن مقدس آن دین و مذهب است. بعد هم این اشخاص وقتی دیدگاههای عرفانی خودشان را بیان می‌کنند همیشه پروای این دارند که با این کتاب یا با این مجموعه متون مقدس مخالفت نکرده باشند. طبعاً وقتی بخواهند مخالفت نکرده باشند، کارشان یک کار هرمنیوتیک هم خواهد شد. یعنی برای اینکه دیدگاههایشان با متون مقدس مخالفت نداشته باشد، باید دست به تفسیر متون مقدس بزنند. آن هم تفسیری که حاصلش چیزی مخالف با دیدگاههای خودشان نباشد.

این است که در واقع همیشه دوکار می‌کنند: یکی اینکه دیدگاههای عرفانی خودشان را بیان می‌کنند و یکی هم اینکه در حال نوعی تفسیرند از متون مقدس دینی و مذهبی، نوعی هرمنیوتیک که این تفسیر مطابق دیدگاههای عرفانی خودشان باشد. البته اینکه چقدر وفا می‌کنند یا چقدر جفا می‌کنند به متون مقدس آن داستان دیگری است. آن را ما، به عنوان کسانی که در عرفان تطبیقی کار می‌کنیم، باید از آن بحث کنیم که وقتی می‌خواهند سازگاری دیدگاههای عرفانی خودشان را با متون مقدس دینی و مذهبی خودشان نشان دهند، چقدر متون مقدس را مطابق ضوابط تفسیر تفسیر می‌کنند و چقدر به قیمت تخطی و عدول از ضوابط تفسیری، متون مقدس خودشان را تفسیر می‌کنند. این داستان دیگری است ولی البته در عرفان تطبیقی همین داستان محل بحث است. ولی به هر حال حاشیه نشینند، یعنی در حاشیه متن مقدس نشسته‌اند، متن مقدس متن است دیدگاههای اینها حاشیه است و این حاشیه باید به نحوی از انحاء خودش را با متن تطبیق دهد.

مشکلات عارفانی که آراء خود را در حاشیه یک متن مقدس عرضه می‌کنند

این دسته دوم اگر نتوانند دیدگاههای عرفانی خود را به نحوی از انحاء (حالا یا بصورت متکلفانه و متصنعانه و یا با تکلف و تصنع کمتر و با حالت طبیعی تری) با متون مقدس وفق دهند، یعنی اگر نتوانند

بگویند آن چیزی که ما می‌گوییم متن مقدس دین و مذهب ما هم همان را می‌گوید، سه عارضه ممکن است در کارشان پیش بیاید:

۱- عارضه اول در واقع عارضه روانی و subjective است و آن این است که شخص ممکن است در درون خودش احساس کند که دارد از دین و مذهب سر می‌پیچد و احساس بکند که دستخوش یک نوع ناسازگاری با وحی است، ناسازگاری با انکشاف الهی‌ای که در متن مقدس مکتوب شده. احساس کند که دستخوش یک چنین ناسازگاری است. این مخصوصاً در باب عارفانی که در ادیان ابراهیمی کار می‌کنند و به یکی از آنها (یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام) تعلق خاطر دارند بسیار صادقتر است. از این جهت عارف کمی در درون خودش دچار بیم یا تزلزل می‌شود. بیم از اینکه چرا من دارم در برابر کتاب مقدس سخن می‌گویم و تزلزل در اینکه در آراء خودش و در کشف و شهودهای خودش دستخوش نوعی ناپایداری شود. به دلیل اینکه احساس کند که حتماً در یک جایی، خطایی، خللی پدید آمده است.

۲- عارضه دومی که وجود دارد این است که عارف به صورت آبژکتیو (objective) و نه سبژکتیو (subjective) نفوذ کلام خودش را در پیروانش از دست بدهد. چون آنها علی‌الغرض تعلق خاطر به دین و مذهب دارند و بنابراین اگر عارف نتواند تلفیق بدهد بین آراء خودش و آنچه در متون مقدس آمده ممکن است تأثیر کلامش و نفوذ سخنش در بین پیروان خودش کمتر شود. این امر آبژکتیو است و عرفا از این امر شاد نیستند.^۱

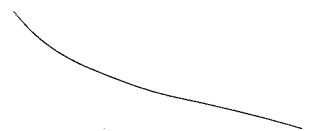
۳. مسأله سوم متهم شدن به بدعت و کفر و ارتداد است که معمولاً مشکلاتی هم برای عارفان ایجاد می‌کند. در طول تاریخ هم محقق شده است که معمولاً اگر نتوانند سازگاری دیدگاه‌هایشان را نشان بدهند، ممکن است به آنها گفته شود شما بدعت گذارید، فاسد العقیده‌اید و امثال آن. هرکدام از این سه تا

۱. چرایی این امر داستان دیگری است. نه به دلیل انانیت خردشان است، نه به این دلیل که می‌بینند پیروانشان کم می‌شود یا اصلاً پیروان چندانی به دست نمی‌آورند بلکه به دلیل یا ادله دیگری است.

عارضه یا دو تا یا هر سه عارضه ممکن است در درون یک عارف وجود داشته باشد و باعث انگیزه او شود که حتماً این کار هرمنوتیکی را جدی بگیرد، کار تفسیر متون مقدس را جدی بگیرد و سعی کند که متون مقدس را به نحوی از انحاء تطبیق بدهد. از این لحاظ هم عارفانی که از سنخ دومند خیلی گزینشی (selective) عمل می‌کنند. چنانکه مثلاً روی برخی آیات زیادی پافشاری می‌کنند و برخی را نادیده می‌گیرند. مثلاً برای کسی مثل محیی الدین شکی ندارد که «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» خیلی سود دارد. یا «کل شی هالک الا وجهه» خیلی سودمند است یا «سنریمه آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم» این هم خیلی سودمند است. اما بعضی آیات دیگر ممکن است برای او این مشکل را پدید آورد.

تفکیک این دو دسته از عارفان در عرفان تطبیقی سودمند است. به حاصل کار این عارفان دسته دوم که حاشیه نشینند و در متن دین و مذهبشان هم باید همیشه نظر بکنند و پاس آن متن را هم داشته باشند معمولاً الهیات عرفانی mystical theology می‌گویند. اینها در واقع نوعی الهیات (دین‌شناسی) به صورت عرفانی ارائه می‌کنند. یعنی همانطوری که دین‌شناسیهای فلسفی داریم، دین‌شناسیهای تاریخی داریم، دین‌شناسیهای پدیدارشناختی داریم، دین‌شناسیهای احیاناً فقهی داریم،^۱ دین‌شناسیهای عرفانی هم داریم. الهیات عرفانی نوعی بازسازی متن مقدس دینی و مذهبی است، به قصد اینکه متن مقدس دینی و مذهبی با کشف و شهودهای من یا پیش‌فرضهای کشف و شهودهای من یا با لوازم کشف و شهودهای من سازگار بیفتد. من عارف مسلمان هر وقت خواستم قرآنم را بازسازی کنم تا با کشف و شهودهایم یا با مفروضات کشف و شهودهایم یا با لوازم کشف و شهودهایم سازگار بیفتد، کار من در واقع الهیات عرفانی است. به این معنا محیی الدین بن عربی کسی است که در الهیات عرفانی کار کرده، همینطور شبستری. اما از سوی دیگر کسانی هستند که اینها نظامهای عرفانی پدید می‌آورند و پروای هیچ متن مقدسی را

۱. دین‌شناسی فقهی را از این جهت گفتم احیاناً که خودم قبول ندارم که اصلاً بشود دین‌شناسی فقهی هم وجود داشته باشد گفتم «احیاناً» یعنی چیزی که گاهی گفته شده است.



ندارند. از اینها گاهی تعبیر می‌کنند به pagan یعنی خارج از دین، نه یعنی لزوماً مخالف دین. اینها قید دینی را برگردن نگرفته‌اند. هرچه با تعلیمات دین و مذهب سازگار افتاد که سازگار افتاده است و هرچه هم که سازگار نیفتاد، باز آن هم باکی نیست و اشکالی ندارد. در قرنهای جدید یعنی تقریباً در سه قرن اخیر در غرب این نوع عرفانها خیلی، خیلی ظهور بیشتری پیدا کردند. البته به بیان دقیقتر این نوع عرفانها که تقید به دین و مذهب ندارند، بیشتر در یونان و روم قبل از پیدایش مسیحیت و در سه قرن اخیر یعنی قرون ۱۸ و ۱۹ و ۲۰ در اروپا این نوع نظامهای عرفانی پدید آمدند. این نوع نظامهای عرفانی البته همیشه مخالف با دین نیستند. فقط این است که پاس دین را نمی‌دارند، پروای دین را ندارند. هرچه از دین را که با یافته‌های خودشان سازگار بیابند می‌پذیرند و هرچه را که سازگار نیابند نمی‌پذیرند. کل جریان theosophy که در این سه قرن اخیر در غرب پدید آمده جریانی است به این صورت، یعنی جریانی است که دیدگاههای عرفانی القا می‌کند. این دیدگاههای عرفانی بعضیشان با مسیحیت با یهودیت و احیاناً با اسلام و ادیان شرقی سازگارند و بعضیشان هم سازگار نیستند و عموماً یک جنبه التقاطی دارند. یعنی برخی از آموزه‌هایشان با یکی از ادیان سازگار است و بعضی از آموزه‌هایشان با دین و مذهب دیگری و این جور نیست که یک سازگاری تام و تمام با هیچ دین و مذهبی داشته باشند.

قلمرو عرفان تطبیقی گاهی الهیاتیهای عرفانی است و گاهی نظامهای عرفانی

پس نکته اول این شد که قلمرو عرفان تطبیقی گاهی الهیات عرفانی با به تعبیر بهتر الهیاتیهای عرفانی است و گاهی نظامهای عرفانی. البته در ادیان شرقی این تفکیک و این دو قسمت فاصله‌اش خیلی کم می‌شود یعنی فاصله مصادیق این دو قسم در آیین هندو و مهمتر از آن در آیین بودا و آیین دائواز هم کم می‌شود. یعنی در این ادیان الهیات عرفانی و نظام عرفانی تصادقشان با هم خیلی بیشتر و بیشتر می‌شود و در ادیان غربی یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام این فاصله خیلی بیشتر می‌شود. کسانی ادعا کرده‌اند

ندارند. از اینها گاهی تعبیر می‌کنند به pagan یعنی خارج از دین، نه یعنی لزوماً مخالف دین. اینها قید دینی را برگردن نگرفته‌اند. هرچه با تعلیمات دین و مذهب سازگار افتاد که سازگار افتاده است و هرچه هم که سازگار نیفتاد، باز آن هم باکی نیست و اشکالی ندارد. در قرنهای جدید یعنی تقریباً در سه قرن اخیر در غرب این نوع عرفانها خیلی، خیلی ظهور بیشتری پیدا کردند. البته به بیان دقیقتر این نوع عرفانها که تقلید به دین و مذهب ندارند، بیشتر در یونان و روم قبل از پیدایش مسیحیت و در سه قرن اخیر یعنی قرون ۱۸ و ۱۹ و ۲۰ در اروپا این نوع نظامهای عرفانی پدید آمدند. این نوع نظامهای عرفانی البته همیشه مخالف با دین نیستند. فقط این است که پاس دین را نمی‌دارند، پروای دین را ندارند. هرچه از دین را که با یافته‌های خودشان سازگار ببینند می‌پذیرند و هرچه را که سازگار نیابند نمی‌پذیرند. کل جریان theosophy که در این سه قرن اخیر در غرب پدید آمده جریانی است به این صورت، یعنی جریانی است که دیدگاههای عرفانی القا می‌کند. این دیدگاههای عرفانی بعضیشان با مسیحیت با یهودیت و احیاناً با اسلام و ادیان شرقی سازگارند و بعضیشان هم سازگار نیستند و عموماً یک جنبه التقاطی دارند. یعنی برخی از آموزه‌هایشان با یکی از ادیان سازگار است و بعضی از آموزه‌هایشان با دین و مذهب دیگری و این جور نیست که یک سازگاری تام و تمام با هیچ دین و مذهبی داشته باشند.

قلمرو عرفان تطبیقی گاهی الهیاتیهای عرفانی است و گاهی نظامهای عرفانی

پس نکته اول این شد که قلمرو عرفان تطبیقی گاهی الهیاتی عرفانی با به تعبیر بهتر الهیاتیهای عرفانی است و گاهی نظامهای عرفانی. البته در ادیان شرقی این تفکیک و این دو قسمت فاصله‌اش خیلی کم می‌شود یعنی فاصله مصادیق این دو قسم در آیین هندو و مهمتر از آن در آیین بودا و آیین داتواز هم کم می‌شود. یعنی در این ادیان الهیاتی عرفانی و نظام عرفانی تصادقشان با هم خیلی بیشتر و بیشتر می‌شود و در ادیان غربی یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام این فاصله خیلی بیشتر می‌شود. کسانی ادعا کرده‌اند

که در جهان اسلام اصلاً یک عارف که تعالیمش الهیات عرفانی نباشد نداریم. عرفای اسلامی همه الهی دانان اسلامی و عرفانی اند. به تعبیر دیگر می‌خواهند بگویند، در حوزه فرهنگ اسلامی کسی ظهور نکرده که در عین اینکه دیدگاههای عرفانی خودش را بیان می‌کند، پاس دین اسلام را اصلاً نداشته باشد. همه حاشیه‌نشین اند نسبت به قرآن و احادیث نبوی. در یهودیت باز بیشتر از این موارد داریم، در مسیحیت باز بیشتر از اسلام داریم.

ب) نکته دومی که در قلمروهای عرفان تطبیقی باید مورد توجه قرار بگیرد این است که ما در دین‌شناسی تفکیکی داریم بین ادیان مرده و ادیان زنده. دین مرده دینی است که متن مقدس مکتوب ندارد ولو همین الان هم در گوشه و کنار جهان طرفدارانی داشته باشد. به اینها می‌گویند سنت oral دارند، یعنی سنت شفاهی، سنت مکتوب ندارند. در مقابل دین زنده دینی است که متن مقدس مکتوب دارد یعنی scripture دارند. وقتی که ادیان مرده را بررسی می‌کنید یک سلسله سازوکارها را باید در نظر بگیرید، به دلیل اینکه از آن ادیان دیگر متن مقدس وجود ندارد. اما وقتی که با ادیان زنده سروکار دارید در واقع با متون مقدس سروکار دارید. ادیان زنده را معمولاً ده تا دین تلقی می‌کنند که در میان این ده تا شش دین اهمیت بیشتری دارد. می‌گویند ادیان زنده غربی عبارتند از یهودیت، مسیحیت و اسلام است. ادیان زنده شرقی آیینهای هندو، بودا، دائو، کنفوسیوس، جین و سینتو. یک دین هم هست که در شرقی و غربی بودنش اختلاف وجود دارد و آن هم آیین زرتشتی و یا به تعبیر دقیقتر آیین مزدیسنا است که یک تلقی اش تلقی زرتشتی است. این ده دین را معمولاً ادیان زنده می‌گویند. زنده بودن این ادیان برخلاف تصویری که بعضیها دارند به این معنا نیست که الان این ادیان طرفدار دارند، بلکه به این معناست که متن مقدس مکتوب دارند.

از لحاظ دین‌شناسی این دو دسته ادیان با یکدیگر تفاوت دارند و تفاوتشان هم به لحاظ وجود و عدم متن مقدس مکتوب است. اما نکته این است که وقتی بحث از دین‌شناسی به عرفان‌شناسی احاله پیدا

می‌کند این تفکیک از میان برداشته می‌شود و بنابراین هم عرفانی که در ادیان مرده پدید آمده و هم عرفانی که در ادیان زنده پدید آمده به یک روش بررسی می‌شوند. چرا؟ چون آنقدر که متن مقدس در دین ارزش دارد که خودش باعث می‌شود ادیان به مرده و زنده تقسیم شوند (به لحاظ حضور و غیاب این متن مقدس) در عرفان اینقدر ارزش ندارد. عرفان نوعی تجربه نقد است و بنابراین برخلاف دین بر نقل بسیار کم متکی است.

این در آثار و سخنان عرفای ما هم هست. عرفای ما گاهی از سرب‌بی‌اعتنایی یک چیزهایی نقل می‌کردند که دال بر این بود که ما اصلاً سخنان سخن نقد است. اگر درست است همین الان می‌شود فهمید. دیگر معنانش نباید کرد که این مطلب عن فلان، عن فلان است. فراوان وجود دارد در نوشته‌های خود عرفای ما که شما تا کی می‌گویید که «سمعتُ مثلاً زیداً» که او نقل می‌کرد عن عمرو عن بکر که این هم برود عن فلان، عن فلان تا مثلاً برسد به عن رسول الله (ص)، به تعبیر آن عارف که می‌گفت: من اصلاً این چیزها را ندارم. من می‌گویم «حدّثنی قلبی عن ربی» هیچ واسطه ندارد. دلم حدیث کرد که او از که شنید؟ از خدایم. دیگر واسطه ندارد. من می‌گویم کشف کردم.

اتفاقاً این عدم اتکای بر نقل یک حسن بسیار عمده‌ای در مباحث عرفانی ایجاد کرده که در مباحث دینی وجود ندارد و آن اینکه مباحث دینی الا و لا بد با متدولوژی تحقیق تاریخی سروکار پیدا می‌کنند و متدولوژی تحقیق تاریخی هم همیشه با یک نوع عدم تیقن همراه است. یک (probability). احتمال همیشه در تحقیقات تاریخی حضور دارد. به این معنا که حادثه‌ای که به تاریخ پیوست ولو یک ثانیه پیش رخ داده باشد، همین که به تاریخ پیوست دیگر در باب آن حادثه سخن قطعی نمی‌شود گفت. حالا چه فاصله انقضائش تا زمان ما یک ثانیه باشد و چه ده هزار سال. همین که حادثه‌ای به تاریخ پیوست دیگر در باب آن حادثه سخن قطعی نمی‌شود گفت.

در بحثهای نقدی فلسفه تاریخ یا بحثهای تحلیلی فلسفه تاریخ این مطلب به کرات گفته شده که ما در

تاریخ همه وقت یک uncertainty مکتوم و مضممر داریم. یک عدم یقین و عدم ایقان. دیگر در تاریخ ما به یقین دسترسی پیدا نمی‌کنیم. یقین اگر بخواهید، باید معلوم نزد عالم حضور داشته باشد که علم را بشود با معلوم تطبیق داد و این یکی در علوم تجربی وجود دارد (یعنی در علوم تجربی طبیعی و علوم تجربی انسانی) و یکی هم در علوم شهودی که محل بحث ماست و یکی هم علی الادعا در علوم فلسفی.^۱ در تاریخ معلوم طبق فرض و بنا به تعریف و ذاتاً، مفقود است. اگر چیزی تاریخی شد یعنی از بین رفته است، از بین رفته است البته از دید ما. از پرسپکتیو الهی به تعبیر اسپینوز هیچ چیزی از بین نمی‌رود. یعنی وقتی از دیدگاه خدا نگاه کنیم همه چیز حضور دارد. مثل اینکه آدم بالای یک قله کوهی بایستد و یک کاروان را که در حال عبور است همه را یکجا نگاه کند، فی آن واحد تدریجاً.

پرسپکتیو الهی یک پرسپکتیو بی زمان است و بنابراین همه چیز را در زمان واحد می‌بیند ولی ما که پرسپکتیو الهی نداریم، بلکه پرسپکتیو انسانی داریم و معنایش این است که اگر چیزی در ثانیه قبل رخ داده، به دلیل اینکه منقضی شده ثانیه بعد پدید آمده و این ثانیه هم به دلیل اینکه منقضی می‌شود ثانیه بعد پدید می‌آید و این معنایش این است که آنچه در ثانیه‌های قبل از این ثانیه که ما الان در او هستیم رخ داده، دیگر برای ما مفقود است و چون ناپیدا و مفقود است وقتی درباره‌اش سخن می‌گوییم سخن در باب معلوم مفقود (معلوم ناموجود) می‌گوییم و معلوم ناموجود را چگونه می‌توان عدم انطباق یا انطباقش را با علم دریافت.^۲

دین همه وقت بر تاریخ اتکا دارد. لا اقل دو وجهه اتکایش را خوب می‌فهمیم. یکی اینکه خود متون

۱. «علی الادعا» می‌گویم به دلیل آنکه در آنجا هم باید یک مشرب خاص فلسفی را قبول کرد که بشود گفت آنجا هم معلوم عندالعالم حاضر است و بنابراین می‌شود انطباق و عدم انطباق معلوم را با علم فهمید و سنجد.

۲. ممکن است اینجا بگویید در تاریخ تواتر وجود دارد و وقتی تواتر پدید آمد انسان یقین می‌کند که مثلاً فلان حادثه تاریخی رخ داده است. پاسخ این است که اولاً وقتی می‌گویید تواتر وجود دارد خود این اعتراف است به اینکه آنچه تواتر ندارد، یقینی نیست. ثانیاً مواردی که تواتر به معنای دقیق کلمه در آنها رخ می‌دهد، موارد بسیار اندکی است. ثالثاً در همین موارد اندک هم تواتر یقین نمی‌آورد. یقین ساجکتیو ممکن است بیاورد ولی یقین آجکتیو نمی‌آورد.

مقدس دینی و مذهبی، مثلاً در مورد ما خود قرآن و روایات را باید با متدلوژی تحقیق تاریخی فهمید که صادر از معصومانند. اینکه قرآن از زبان مبارک پیامبر صادر شده یا احادیث بیان قول و فعل و تقریر معصومان^(ع) است: این خودش یک متدلوژی تحقیق تاریخی را می‌طلبد. ما فقط بر اساس متدلوژی تحقیق تاریخی می‌توانیم بگوییم قرآن سخن پیامبر خداست یا این احادیث که به پیامبر نسبت می‌دهند واقعاً از زبان پیامبر صادر شده یا احادیثی که به سایر معصومان نسبت می‌دهند.

وجهی دیگر اتکاء دین بر تاریخ که هیچ شک هم ندارد این است که هیچ دینی نیست الا اینکه شما که پیرو آن دینید لااقل به یک، دو یا سه حادثه تاریخی معتقد باشید. مثلاً کسی را نمی‌شود گفت مسیحی است الا اینکه قبول داشته باشد که عشاء ربانی پدید آمده، قبول داشته باشد که داستان تصلیب رخ داده، قبول داشته باشد که رستاخیز مسیح از فاصله سه روز تا چهل روز رخ داده. این سه واقعه تاریخی مسیحیت مسیحیان را مشخص می‌کند. یعنی متصور نیست که کسی را بگوییم مسیحی است ولی این سه واقعه تاریخی را قبول ندارد. به همین ترتیب مسلمان را نمی‌شود گفت مسلمان است و واقعه‌ای تاریخی به نام بعثت پیامبر را قبول نداشته باشد. وقایع تاریخی معدودی هستند که متدین بودن ما به قبول این وقایع تاریخی متوقف است.^۱ یا مثلاً بیدار شدن بودا را زیر درخت انجیر اگر کسی قبول نکند که دیگر بودایی نیست. بودایی باید لااقل این واقعه را قبول داشته باشد که زیر یک درختی دارای یک میوه بخصوص بالاخره در یک لحظه‌ای بودا بیدار شد. البته اتکای دین بر تاریخ منحصر به این دو مورد هم نیست، ولی می‌خواستم بگویم که این دو مورد واضح و مبین است.

اما در عرفان این اتکا وجود ندارد. عرفان در واقع با یک سلسله کشف و شهودهایی سروکار دارد که اینها امور حاضرند. اموری نیستند که بگوییم زمانی رخ داده‌اند و تو به دلیل آنکه زمانی رخ داده‌اند و به

۱. البته تعداد این وقایع تاریخی را نباید بیش از حد تکثیر کرد یا در موردشان مبالغه کرد ولی به هر حال هیچ دینی نیست الا اینکه باید لااقل یک واقعه تاریخی را متدینان به آن دین (برای اینکه متدین به آن دین به حساب بیایند) قبول داشته باشند.

اتکای قول کسی که می‌گوید زمانی رخ داده‌اند این را بپذیر. اگر این کار را بکنیم ما هم از عرفان یک نوع دین ساخته‌ایم. چون یک چنین اتکایی در عرفان وجود ندارد، در عرفان تطبیقی هم اینکه کسی که سخنی در عرفان گفته تعلق به ادیان مرده داشته باشد یا زنده، اصلاً اهمیت ندارد و می‌شود بحثهایش را وارد عرفان تطبیقی کرد و در این صورت هم مکانیسم تحقیقش متفاوت نمی‌شود.

ج) نکته سوم در باب قلمرو عرفان تطبیقی این است که عرفان تطبیقی اصلاً کاری به این ندارد که کسی که در عرفان متعلق به دینی است، متعلق به یک دین ساختگی باشد و یا متعلق به یک دین واقعی. متعلق به یک دین کاذب یا یک دین صادق، دین یا شبه دین، تفاوتی نمی‌کند. در خود دین این بحث مهم است که پیامبر راستین چه تفاوتی با پیامبر دروغین دارد. نبی چه فرقی با متنبی دارد. مثلاً مسیلمه کذاب چه فرقی با پیامبر اسلام دارد. یا مثلاً سید علی محمد باب چه فرقی با پیامبر اسلام یا با موسی یا با عیسی دارد. آنها ادعای پیامبری کرده‌اند اینها هم ادعای پیامبری کرده‌اند. یک بحث جدی وجود دارد که ما پیامبران راستین را با چه ویژگیهایی می‌توانیم از پیامبران دروغین بشناسیم.

ولی در عرفان این مهم نیست که عارف به لحاظ اسمی تعلق به دین کاذب داشته باشد یا دین صادق. به این لحاظ شما هیچ وقت نظیر آن بحثی را که در دین‌شناسی در باب تمیز ادیان صادق از ادیان کاذب وجود دارد در اینجا نمی‌بینید. از این لحاظ کسانی هم که به ادیان جدید new religions تعلق خاطر دارند،^۱ دیدگاه‌هایشان مورد بحث قرار می‌گیرد. مثلاً خانم «آنی بسانت» که هندی الاصل بود ولی بعدها تبعه انگلیس شد، یک تأثیر عظیمی بر جریانات معنویت‌گرایی این قرن گذاشته، خودش در اواخر قرن نوزدهم زندگی می‌کرد. ایشان از کسانی است که تعلق به ادیان جدید دارد که همه از ادیان کاذب به حساب می‌آیند. در عین حال در کتابهای عرفان تطبیقی آراء آنی بسانت خیلی خیلی مورد بحث است.

۱. محققان سنت گرا همه دینهایی را که به نام «دین جدید» می‌خوانند، کاذب می‌دانند و می‌گویند اینها دینهای راستین نیستند، شبه دینند.

کارهای بسیار جدی در باب آراء این خانم صورت گرفته. حتی یکی از محققان در عرفان تطبیقی می‌گوید ما نمی‌توانیم خانم آنی بسانت را از عرفان تطبیقی بیرون بگذاریم. به دلیل اینکه الان ثلث کسانی که گرایشهای معنوی در جهان دارند (آگاه باشند یا نه) تحت تأثیر خانم آنی بسانت (Annie Besant) قرار دارند.^۱

ماحصل حرفم بود که این قسم هم در عرفان تطبیقی بیرون قرار نمی‌گیرد. نه فقط بیرون قرار نمی‌گیرد بلکه با یک مکانیزم متفاوت از مکانیزم بررسی عارفان متعلق به ادیان راستین محل بحث قرار نمی‌گیرد. اینها هم با همان سازوکار در موردشان تحقیق می‌شود. گفتم با همان سازوکار و با همان مکانیزم. یعنی چه با همان مکانیزم؟ این ما را برمی‌گرداند به مسأله چهارم بحثمان. یعنی روشهای بررسی عرفان تطبیقی.

روشهای بررسی عرفان تطبیقی

۴- در باب روشهای بررسی عرفان تطبیقی هم لااقل چهار نکته را باید عرض کنم:

الف) نکته اول این است که در عرفان تطبیقی قبل از هر چیز باید در باب آنچه که از عارفان مانده است. تحقیق نقدی صورت بگیرد که آیا واقعاً این سخن از آن عارف هست یا نه. یعنی یک سلسله نقدهای برون‌متنی و درون‌متنی باید انجام بگیرد تا معلوم شود که آنچه گفته می‌شود از فلان کس هست

۱. همین خانم آنی بسانت جزوه خیلی جالبی هم دارد که اگر ترجمه می‌شد به نظر من خیلی جالب بود. ایشان از هند برخاسته بود. ولی در انگلیس زندگی می‌کرد. وقتی وارد انگلیس شد شروع کرد به استحکام بخشیدن به نهضت معنوی خودش. احساس کرد که غربیها از همه ادیان استقبال می‌کنند غیر از اسلام (خود او مسلمان نیست) ایشان به نظرش می‌رسید که خیلی بد است که غربیها از یکی از تجارب بزرگ معنوی عالم به نام اسلام محروم بمانند. این است که یک سخنرانی خیلی معزوفی کرد که در از بین بردن گرایش منفی نسبت به اسلام خیلی مؤثر بود. عنوان این سخنرانی «زیبایهای اسلام» بود در این سخنرانی که در دانشگاه آکسفورد القاء شده ایشان می‌خواهد بگوید اسلام هم یک زیبایهای اختصاصی دارد که در سایر ادیان نیست.

یا نه.^۱ و یا لااقل (و این نکته دوم مهمتر است) اینکه گفته می‌شود از یک شخص است یا از یک شخص نیست. در عرفان تطبیقی این خیلی مهم است. به تعبیر دیگر همه وقت ما باید ببینیم این نوشته‌ای که نوشته فلان عارف است، آیا واقعاً گفته آن عارف است یا نه. کاری به این نداشته باشیم که این نوشته چقدر از مطالبش قابل دفاع است و چقدرش نیست و آیا مطالبش با هم هماهنگی دارند یا ندارند. ما باید ببینیم که آیا واقعاً این سخن یا این نوشته مال فلان عارف هست یا نیست.

اما از این مهمتر این است که ببینیم آیا این سخنان یا نوشته‌ها مال یک نفر است یا چند نفر. مثالی بزنم از کتابهای عرفانی غربی. در عرفان مسیحی کتاب خیلی مهمی هست به نام تشبیه به مسیح (The Imitation to Christ) این کتاب تا چندین قرن اصلاً مجهول المؤلف بود، اما کتابی است بسیار اثرگذار. یعنی یکی از پنج کتابی است که در ادبیات عرفانی مسیحیت بیشترین نفوذ را داشته است. بعدها تحقیقات نشان داد که می‌شود گفت این کتاب مال کسی به نام Thomas A. Kempis است که گفته‌اند یک عارف قرن سیزدهم بوده است. اگرچه هنوز یقینی نیست که نویسنده‌اش همو باشد یا نه. اما مهمتر این است که آیا واقعاً این کتاب مال یک نفر است یا نیست. اهمیت این امر از آن روست که وقتی می‌خواهیم دیدگاه عرفانی از این کتاب بیرون بکشیم، باید بدانیم این دیدگاه عرفانی مال یک شخص است یا نیست. نکند که چند دیدگاه عرفانی مختلف کنار هم قرار گرفته و ما فکر می‌کنیم یک نظام عرفانی است.^۲

۱. تقریباً تا ۱۵۰ سال پیش در دنیا اصلاً تصحیح انتقادی متون متعارف نبود. الان شما می‌بینید که می‌گویند از مثنوی مولانا چندین تصحیح وجود دارد و مثلاً تصحیح نیکلسون از همه بهتر است. اینکه می‌گوییم بهترین تصحیح، بهترین ویرایش، معنایش این نیست که ما آمده‌ایم از میان نسخه‌های مختلف نسخه‌ای را انتخاب کرده‌ایم که به نظر ما مطالبش درستتر است. خیر، این اصلاً تصحیح نیست، تغلیط است. تصحیح یعنی از میان نسخه‌ها، نسخه‌ای را بیابیم که آن چیزی باشد که نویسنده گفته است. غلط یا درست ما به درست و غلط آن کاری نداریم.

۲. مثال دیگر: باز هم کتاب مهمی در عرفان مسیحی وجود دارد به نام «حجاب جهل» (The Cloud of Unknowing) این کتاب هنوز معلوم نیست مال کیست، ولی محققان شادند از اینکه می‌دانند این کتاب مال یک نفر است و این مهم است برایشان که مال یک نفر است. چون وقتی بدانیم مال یک نفر است، لااقل می‌توانیم از آن یک نظام عرفانی یکپارچه استخراج کنیم ولی وقتی مال چند نفر

بنابراین اولین کاری که در عرفان تطبیقی باید صورت بگیرد این است که آنچه مواد خام عرفان تطبیقی است، ابتدا باید احراز بشود که مال کیست یا لااقل احراز شود که هر کدامش مال یک نفر است یک نفر آن را نوشته است. این کار در مورد متون عرفانی مسیحی، متون عرفانی یهودی و متون عرفانی ادیان شرقی صورت گرفته است. در باب متون عرفانی اسلامی تقریباً نزدیک به $\frac{1}{3}$ از متون عرفانی این کار صورت گرفته (البته این را از خودم می‌گویم و خیلی یقین ندارم و ندیدم کس دیگری بگوید).

کار دوم تشخیص توالی زمانی این متون است. ما باید بدانیم این متون که الان در اختیار ماست به لحاظ زمانی، در چه زمانهایی نوشته شده است. چرا؟ برای اینکه علم به پیشی و پستی تألیف این کتابها در قیاس با یکدیگر برای تفسیر عرفانی آنها اهمیت زیادی دارد.^۱ اینکه من بدانم کتاب ب را بعد از کتاب الف نوشته‌اند هم در تفسیر من از کتاب الف اثر دارد هم در تفسیر من از کتاب ب. بنابراین اگر من در این جهت اشتباه کنم، یعنی فکر کنم کتاب الف بعد از کتاب ب نوشته شده (در حالی که واقعاً قبل از آن نوشته شده) نه کتاب الف را می‌توانم خوب تفسیر کنم نه کتاب ب را. بنابراین حتی المقدور باید تعیین تاریخ بشود. اینکه می‌گویم «حتی المقدور» برای این است که همه وقت این تعیین تاریخ با متدلوزی علوم تاریخی صورت می‌گیرد. و در این متدلوزی هم آن عدم یقینی که بیشتر گفته شد وجود دارد. این کار باز در عرفانهای دیگر کمابیش انجام گرفته ولی در باب عرفان ما خیلی کم انجام گرفته. ولی اگر عرفان تطبیقی بخواهد موفق باشد باید این کار هم در مورد مواد خامش صورت بگیرد. کار سوم این است که عرفان تطبیقی را به دوروش می‌توان انجام داد یکی روش همزمان (synchronic) و یکی روش ناهمزمان (anachronic). گاهی ما می‌خواهیم گویا به زمان یک برش بدهیم. مثلاً برش ۱۳۰۰ میلادی. می‌خواهیم

باشد ممکن است تلاشهای ما بی‌ثمر باشد، زیرا ما می‌خواهیم بین چیزهایی که قابل جمع نیستند جمع کنیم.

۱. اینکه چه اهمیتی دارد باید مستقلاً بحث شود.

بینیم در ۱۳۰۰ میلادی وضع عرفان در جهان چگونه بود.^۱ مثلاً دیدگاههایی عرفانی در این مقطع چه قرابتهایی با هم دارند چه تبعدهایی دارند چه شباهتهایی دارند و چه اختلافهایی یا چه کنش و واکنشهای متقابل بر یکدیگر داشته‌اند: این نوع را می‌گویند بررسیهای همزمانانه و بررسیهایی که در آنها همه مواد خامی که مورد بررسی قرار می‌گیرند، در زمان واحد وجود دارند.

ولی گاهی وقتها می‌خواهیم این کار را در طول زمان انجام دهیم. یعنی نمی‌خواهیم بینیم در سال ۱۳۰۰ وضع از چه قرار بوده، می‌خواهیم بینیم در باب فلان مطلب در قرن سوم چه گفتند، در قرن هفتم عرفا چه می‌گفتند و در قرن دهم، در قرن هفدهم، در قرن نوزدهم و در قرن بیستم چه می‌گویند. این شیوه را شیوه ناهمزمانانه می‌گویند و بیشتر برای بحثهای موضوعی خوب است که یک موضوع خاص را مورد بررسی قرار می‌دهیم مثلاً می‌خواهیم بینیم عرفا در باب جبر و اختیار چه می‌گفته‌اند، شیوه ناهمزمانانه را دنبال کنیم بهتر به مقصد می‌رسیم. اما شیوه‌های پدیدار شناسانه با قسم اول جالبتر می‌توانند محل بررسی قرار بگیرند ولی به هر حال هر دو شیوه وجود دارد.

ب) اما نکته دیگر در باب روشهای عرفان تطبیقی این است که همان طور که محققان گفته‌اند تا شخص یک دید جامعی نسبت به عرفان نداشته باشد نمی‌تواند عرفان تطبیقی کار کند به تعبیر دیگر (به تعبیری که اسمیت به کار می‌برد و خودش از محققان در این زمینه است) در عرفان تطبیقی شما باید قبل از اینکه سهم ما را از یک عرفان به ما بدهید، همه‌مان را بالای سر این کیک حاضر کنید به همان صورت دایره کاملش همه ما نگاهی به آن بیندازیم و بعد بگویید این کیک مال همه شما نیست و هر تکه‌اش را به یکی بدهید. و این معنایش این است که ابتداً یک نگاه باید به کل عرفان داشت، تا بعد بشود راجع به

۱. دقیقاً مثل وقتی که ساقه یک درخت را از عرض برش می‌دهیم و به آن نگاه می‌کنیم می‌بینیم همه آوندها و مورگهای گیاهی وقتی به این مقطع می‌رسند چه تفاوتها و شباهتهایی دارند ولو اگر اینها به مقطع نیم متر بالاتر ساقه برسند آن وقت می‌بینید آنهایی که باریکتر بوده‌اند ممکن است قطورتر شد، باشند و آنهایی که قطورتر بوده‌اند نازکتر شده باشند. آوندهایی که در مقطع پایین از هم دور بوده‌اند در مقطع نیم متر بالاتر به هم نزدیک شده‌اند. اما در عین حال ما می‌خواهیم بینیم الان چه وضعی دارند.

یک عارف خاص یاد و یا سه عارف کار مقایسه‌ای انجام داد یا راجع به چند نظام یا راجع به الهیات عرفانی کار مقایسه‌ای کرد. به زبان ساده‌تر باید اولاً فهمید آنچه را که جهان‌بینی عرفانی را از جهان‌بینی‌هایی غیر عرفانی جدا می‌کند و ثانیاً آنچه را که در بین جهان‌بینی‌های عرفانی مشترک است شناخت. تا اینطور نشود انسان آن‌قدر در جزئیات فرو می‌رود که متوجه نمی‌شود کل داستان از چه قرار است.

ج) نکته دیگر که در بررسی عرفان تطبیقی باید مورد توجه قرار بگیرد این است که در عرفان ما با چیزی سروکار داریم که ادراکات انسانهای عادی بالفعل به آنها نایل نیامده (ولو بالقوه می‌توانست نایل آید ولی بالفعل نیامده) و این تفاوتی ایجاد می‌کند بین عرفان و سه شاخه دیگر از علوم. ما در علوم فلسفی یا عقلی مثل منطق و ریاضیات و شاخه‌های مختلف فلسفه و در علوم تجربی (اعم از علوم تجربی طبیعی مثل فیزیک، شیمی و علوم تجربی انسانی مثل روانشناسی و جامعه‌شناسی) و در علوم تاریخی، با ادراکاتی سروکار داریم که برای هر انسان عادی قابل تحصیل است یعنی هیچ انسان عادی نیست که بگوییم در فلسفه چیزی می‌گویند که او نمی‌تواند به آن برسد، زیرا اگر یک انضباط فکری خاصی را دنبال کند و کتابهای خاصی را بخواند او هم می‌تواند آن را دریابد. هیچ چیز غربی و هیچ چیز دور از آستانه ادراکات ما در این علوم وجود ندارد ولی در علوم عرفانی اینگونه نیست. اینجا ما به حیطه‌ای وارد شده‌ایم که لااقل بالفعل همه ادراکاتش را نداریم (ولو به گفته بعضیها همه انسانها بالقوه عارفند) و این شهود عرفانی به فعلیت نرسیده است. از این رو در اینجا باید اثبات و نفی‌ها خیلی محتاطانه‌تر صورت بگیرد. محتاطانه‌تر یعنی چه؟ ما در غیر علوم عرفانی اگر برای درستی سخنی دلیل قاطعی اقامه شده باشد، آن سخن را می‌پذیریم و اگر دلیل قاطعی بر نفی آن اقامه شده باشد آن را رد می‌کنیم. پس در واقع قبول و رد ما کاملاً توقف دارد بر اینکه دلیلی که به سود یا زیان این مدعا وجود دارد قاطع باشد یا نه. (دلیل قاطع هم یعنی دلیلی که ما در هیچیک از مقدمات آن یا در صورتش نتوانیم

خداشه کنیم). اما در عرفان ظاهراً اینگونه نیست. در عرفان ما با قلمرویی سروکار داریم که در آن کاملاً ممکن است به سود سخنی دلیلی اقامه شده باشد ولی باز هم ما نمی توانیم قبولش کنیم یا به زیانش کاملاً دلیلی اقامه شده باشد ولی نتوانیم ردش کنیم. چرا گفتیم «ظاهراً اینجور است؟» چون در اینجا هم دیدگاهها مختلف است.

نسبت عرفان و منطق

آیا عارفان در کشف و شهودشان با ساحتی سروکار دارند که قوانین منطق بر آن حاکم است یا نه؟ مثلاً اصلی ترین قانون منطق این است که اجتماع نقیضین محال است، حال آیا در ساحتی هم که عرفا با آن سروکار دارند اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین محال است؟ اجتماع ضدین محال است؟ آیا در آن ساحت اصل هویت برقرار است؟ یعنی هر چیزی خودش خودش است یا نه؟ در اینجا سه دیدگاه، وجود دارد:

یک دیدگاه این است که قوانین اساسی منطق در کل عوالم هستی حاکمند، یعنی اصل هویت، اصل امتناع تناقض، اینها اختصاص به عالم فلسفه ندارد، اختصاص به عالم تجربه ندارد، در همه عوالم از جمله عالمی که عارفان با آن سروکار دارند هم صادق است.

یک دیدگاه دیگر این است که در عوالمی که عرفا با آن سروکار دارند (و احیاناً در عوالم دیگری) این اصول حاکمیت ندارد. آنجا نمی شود گفت اجتماع نقیضین محال است یا ارتفاع نقیضین محال است.^۱ دیدگاه سوم این است که در آن عالمی که عرفا هستند خودشان هم نمی دانند که قواعد منطق در آن عالم حاکمیت دارد یا ندارد. این سه دیدگاه است.

جالب این است که کسانی که به هر کدام از این سه دیدگاه قائلند، همه از تنگنای زبان و ذهن می نالند

۱. مثلاً محیی الدین بن عربی، قائل به این است که در ساحتی که عرفا وارد آن می شوند اصلاً قواعد منطق حاکم نیستند.

و معتقدند که وقتی کشف و شهودهای عرفانی می‌خواهند مفهومی شوند یعنی وارد ذهن شوند و وقتی می‌خواهند لفظی شوند یعنی وارد قلمرو زبان شوند آن وقت ما با تنگنای ذهنی و زبانی مواجه می‌شویم. هیچ عارفی نیست الا اینکه از این تنگنای ذهن و زبان نالیده است. اما در عین حال تنگنای ذهن و زبان برای عارفان دسته اول به جهتی است و برای عارفان دسته دوم به جهتی و برای عارفان دسته سوم به جهت دیگری.

ولی یک نکته هست و آن اینکه بالاخره عارفان با ساحتی سروکار دارند که ادراکات عادی ما به آن ساحت نیل پیدا نکرده است و از همین رو این که دلیل قاطعی به سود یک مدعای عرفانی اقامه شده برای قبول آن مدعا کافی نیست و اینکه دلیل قاطعی برای رد یک مدعای عرفانی اقامه شده برای رد آن کفایت نمی‌کند. در جهت تعلیق حکم دیدگاههای عرفا با دیدگاههای عالمان علوم عقلی و عالمان علوم تجربی و با دیدگاههای مورخان مشترک است ولی در جهت قبول و رد حکم این وضع فرق می‌کند.

در جهت تعلیق حکم شما چه در قلمرو علوم فلسفی باشید، چه علوم تجربی، چه علوم تاریخی و چه علوم عرفانی، تعلیق حکمتان واحد است. یعنی در هر چهار زمینه اگر دلیلی نه به سود مدعایی اقامه شده و نه به زیان آن، باید آن مدعا را تعلیق کرد. یعنی در باب آن مدعا سکوت کرد. اما در قبول و رد وضع عرفان با آن سه شاخه دیگر علوم فرق می‌کند. یعنی حتی اگر به سود یا زیان مدعایی دلیلی اقامه شده باشد، در عرفان باز هم باید اجازه تعلیق حکم بدهیم، یعنی بگوییم امکان دارد که با وجود دلیل بر اثبات، باز هم مدعا را نتوان پذیرفت یا با وجود دلیل بر رد امکان دارد که بشود مدعا را بپذیریم.

د) اما نکته آخر در باب متدلوزی تحقیق در عرفان تطبیقی این است که ما در عرفان با راز سروکار داریم و نه با مسأله و نه با معما. این یک تفاوت جدی بین عرفان و سایر شاخه‌های معرفتی می‌گذارد. ندانسته‌های ما تقریباً می‌شود گفت به سه قسم قابل تقسیمند. به عبارت دیگر مجهولات بسیط ما سه دسته‌اند. یعنی مواردی که چیزی را نمی‌دانیم و می‌دانیم که نمی‌دانیم. (سخن ما اصلاً در جهل مرکب که

هیچ علمی به جهل خودمان نداریم نیست). یک دسته مسأله‌ها هستند. مسأله چیست؟ مسأله چیزی است که وقتی شما طی طریق خاصی بکنید می‌توانید یقین داشته باشید که مسأله حل شده است و اینجاست که استاد و معلم به درد می‌خورد. اینجا جایی است که تعلیم خیلی موفق است.

اما یک وقت با مسأله سروکار نداریم با معما سروکار داریم. تفاوت معما با مسأله این است که در معما یک حقه‌ای یک کلکی سوار کرده‌اند که اگر شما آن حقه را بفهمید آن وقت می‌فهمید که معما نبوده است مسأله را حل می‌کنیم و معما را منحل. معما یعنی شبه مسأله را مسأله نمودن.

اما یک ندانستن نوع سومی هم وجود دارد که نه از سنخ مسأله است که حل شود و نه از سنخ معماست که منحل، بلکه از سنخ راز (mystery) است. راز چیست؟ راز اصلاً به معنای secret نیست. چون ما گاهی وقتی راز را به معنای سر به کار می‌بریم. secret یعنی چیزی که بین من و شما هست ولی غیر از من و شما هیچکس نمی‌داند. این در واقع بین من و شما سر است که ممکن است همینطور به صورت سر باقی بماند و ممکن است بعدها تو به دیگری بگویی و او هم به شخص دیگر و سر بودنش از بین برود. ولی راز چیزی نیست که دو تا بلدند و می‌خواهند به دیگری نگویند. راز چیزی است که هر چه اطلاعات انسان درباره آن بیشتر بشود، نادانش هم بیشتر می‌شود و اگر راجع به یک چیزی انسان چنین وضعی پیدا کرد آن وقت دچار حیرت می‌شود. در این صورت راز به حیرت می‌انجامد. حیرت یعنی افزایش حجم جهل ما نسبت به یک مطلب در اثر افزایش حجم علم ما نسبت به آن و گاهی هم افزایش جهل بیشتر از افزایش علم است.

‘ از همین رو کسانی که در عرفان تطبیقی کار کرده‌اند گفته‌اند معمولاً ما در عرفان تطبیقی نمی‌توانیم به صورت قاطع بگوییم در این تطبیقی که کرده‌ایم حق با ما یستر اکهارت بود یا با ابن عربی مثلاً. چون همه وقت ما با یک امر رازورزانه سروکار داریم و چون اینگونه است ما در واقع فقط و فقط وارد فضای بحث می‌شویم ولی وارد فضای یک بحث شدن غیر از این است که بتوانیم درباره آن بحث قول فیضه بخشی

ادعا بکنیم. این است که در عرفان تطبیقی برخلاف وقتی که آدم دارد در فلسفه تطبیقی کار می‌کند، در نهایت مطاف و سیر خودمان نمی‌رسیم به این نکته که لزوماً یکی بر حق نبود، بنابراین از اول باید سطح توقعمان را پایین بیاوریم یا به بیان دقیقتر سطح توقعمان را واقع‌بینانه کنیم.

یکی از ساحت‌هایی که فهم عرفی و معلومات عمومی ما با فلسفه، علوم تجربی و علوم تاریخی با هم اشتراک دارند^۱ این است که اجتماع نقیضین محال است و ارتفاع نقیضین محال است و یکی هم اینکه اصل هویت حاکم بر همه پدیده‌هاست، یعنی هر چیزی خودش خودش است. اینها در واقع قوانین بنیادین منطقتند. اکنون پرسش این است که موارد اطلاق این قوانین منطقی کجاست.^۲

(۱) کسانی گفته‌اند که همه ساحت هستی و همه عوالم هستی مشمول قوانین منطقی هستند. یعنی در همه ساحت هستی اجتماع نقیضین محال است و ارتفاع نقیضین محال است. یعنی هم در عالم محسوسات، هم در عالم معقولات و هم در آن ساحتی که عارفان به کشف و شهود توفیق پیدا می‌کنند.

۱. چون فهم عرفی در خیلی از موارد از فلسفه فاصله می‌گیرد، چنانکه از علوم تجربی هم در مواردی فاصله می‌گیرد.
 ۲. اینکه این قوانین بنیادین منطق خاستگاهشان کجاست بین صاحب نظران اختلاف وجود دارد. در این باب سه قول وجود دارد. بعضی مثل کانت می‌گفتند این قوانین خاستگاه ذهنی دارند به این معنا که چون ما آدمیان طوری ساخته شده که این قوانین از مقتضیات ساختار ذهنمان است و چون ذهنمان به این صورت ساخته و پرداخته شده، این قوانین را حاکم می‌بینیم. و اگر می‌شد ما انسانها ذهن دیگری داشته باشیم، آن وقت آن ذهن دیگر وقتی فکر می‌کرد، بر فکرش این قوانین حاکم نبود. اینها در واقع اقتضائات ساختار ذهن آدمیان‌اند. همانطور که اقتضای چشم ماست که اینگونه می‌بینیم و اگر چشمها طور دیگری ساخته شده بود، خیلی از رنگ‌هایی را که الان احساس می‌کنیم، آن وقت حس نمی‌کردیم و چنانکه در موردی گوش و سایر حواس نیز همینطور است. مثل اینکه اگر مواد روانگردان استفاده کنیم بسته به اینکه حساسیت چشم ما را بیشتر کند یا حساسیت گوش یا حساسیت لامسه‌مان را، آن وقت چیزهایی احساس می‌کنیم که الان آن چیزها را احساس نمی‌کنیم. گاهی حساسیت گوش را به حدی می‌رسانند که انسان حرکت آب در آوندهای گیاهی را می‌شنود. (البته کانت این سخن را به عنوان استدلال نمی‌گوید فقط تنظیر می‌کند).
- دیدگاه دیگر دیدگاه قدمای خودمان است که می‌گفتند قواعد منطقی قواعد مربوط به عالم ذهن نیستند، بلکه مربوط به نفس الامرند، علم واقع خودش اینجور است. یعنی در عالم واقع امکان ندارد دو نقیض اجتماع پیدا کنند و یا ارتفاع پیدا کنند و یا چیزی خودش خودش نباشد. این دیدگاه objective در مورد قوانین منطق است، برخلاف دیدگاه کانت که subjective است.
- دیدگاه سوم دیدگاه هگل است. هگل گفت اصلاً ذهن و عین با هم انطباقی دارند و اینها هم قوانین ذهنند و هم قوانین عین. دیدگاه اول خاستگاه قوانین منطق را ذهن شناختی می‌داند، دیدگاه دوم وجودشناختی و دیدگاه سوم هم ذهن‌شناختی و هم وجودشناختی.

۲) قول دیگر این است که قوانین منطقی در همه ساحت‌های عالم هستی اطلاق ندارند، از جمله در ساحت کشف و شهود عرفانی، در آنجا هم اجتماع نقیضین می‌شود، هم ارتفاع نقیضین.

۳) قول سوم این است که ما نمی‌دانیم آیا همه عوالم هستی مشمول قوانین منطقی هستند یا نه. در همین عالمی که متعلق کشف و شهود عارفان است، ما نمی‌دانیم این قوانین در آنجا هم کاربرد و اطلاق دارند یا نه. جالب این است که خود عرفا هم به هر سه این اقوال قائل شده‌اند، و ما که ناظریم جای خود دارد که ندانیم وضع از چه قرار است.

بعضی از عرفا به این قول قائلند که در آن عالمی که ما کشف و شهود می‌کنیم، هر چیزی هم خودش است و هم خودش نیست. حتی از این بالاتر کسی مثل فلوطین ادعا می‌کرد که در آن عالم آنچه ما می‌یابیم هم وجود دارد، هم وجود ندارد. از این نظر آن عالم را فراتر از وجود و عدم می‌گویند. اصلاً فوق مقوله‌های وجود و عدمند. به عبارت دیگر هم وجود دارند، هم عدم دارند یا نه وجود دارند و نه عدم دارند. چون وقتی که اجتماع نقیضین شود در واقع ارتفاع نقیضین هم شده است.

به هر حال بعضی از عرفا گفته‌اند در آن ساحتی که ما تجربه می‌کنیم، اجتماع نقیضین امکان دارد، ارتفاع نقیضین هم امکان دارد. در میان عرفای اسلامی کسی که تصریح به این معنا کرده و گفته به این حیث اصلاً منطقی را در آنجا باید تعطیل کرد، محیی‌الدین بن عربی است. در میان عارفان مسیحی مایستر اکهارت در کتاب سؤالات پاریسی (Parisian questions) به این امر تصریح می‌کند. در بین عارفان شرقی هم می‌شود گفت دائودجینگ در کتابش که آن هم به نام دائو دجینگ معروف است (نام خود مؤلف و کتاب یکی است) و او بزرگترین عارف و حکیم آیین دائو است، و رامانوجا و شانکارا در عرفان هندویی، همه اینها می‌گویند در عوالمی که کشف و شهود می‌شود قوانین منطقی اصلاً کاربرد ندارند.

از آن طرف بعضی از عرفا هم هستند که معتقدند در آنجا قوانین منطقی اطلاق دارد. در عرفان مسیحی رویسبروک که یک عارف آلمانی است در عقیده به این قول خیلی شاخص است. او از افرادی است که

بحثی تحت این عنوان باز کرده و شدیداً از این نظر دفاع کرده است و گفته معنا ندارد که بگوییم اطلاق این قوانین اختصاص به یک قلمرو دارد. این قوانین مربوط به همه عوالمند. بعدها کسانی مثل تالر، زوزو و بعد در میان کسانی که کمتر به نام عارف مشهورند ولی گرایشهای عرفانی دارند یعنی کسی به نام مالبراناش که بیشتر به نام حکیم و متکلم معروف است ولی گرایشهای عرفانی دارد^۱ در کتاب معروف خودش به نام **در جستجوی حقیقت** که کتاب خیلی مفصلی است و شاهکار اوست، فصلی دارد که در آن می‌گوید حتماً در آن عوالم هم قوانین منطقی باید اطلاق داشته باشند. و اما یک دسته سومی هم وجود دارند که در عین اینکه خودشان عارفند احساس بالاتکلیفی می‌کنند، یعنی نمی‌دانند قضیه از چه قرار است. در عرفان مسیحی کسی که در این گروه از همه شاخصتر است، قدیسه ترزا است که از اعظم عرفای مسیحی است. ایشان به تعبیر خودش می‌گوید من در این نسیمهای الهی که می‌وزد نفهمیده‌ام که منطقی چه کاره است. حاکم است یا نه. می‌گوید گاهی احساس می‌کنم که این نسیمها قوانین منطقی را هم می‌روبند ولی گاهی هم احساس می‌کنم که این نسیمها خودشان هم تحت حکومت و شمول قوانین منطقیند.

عرفان و تنگنای زبان

در عین حال این هر سه گروه گفته‌اند ما وقتی می‌خواهیم آنچه را که در آن عوالم می‌یابیم در قالب مفهوم دریاوریم یعنی می‌خواهیم با آنها قضا یا بسازیم، و وقتی می‌خواهیم در قالب زبان درآوریم یعنی با آنها جمله بسازیم (جمله دستور زبانی) آن وقت مشکل داریم. مشکل داریم یعنی خودمان در عالم ذهنمان هم مشکل داریم، یعنی می‌بینیم که این، آن چیزی که مشاهده کردیم نیست. این جملات، جملات معناداری نیست. البته حیثیتی که از آن حیث این مطلب را گفته‌اند با هم فرق می‌کند.

۱. و بعضی گفته‌اند که تذوقات و چشیده‌های عرفانی هم داشته است.

کسانی که گفته‌اند در آن عالمی که ما هستیم قوانین منطقی حاکم نیست، اینها خیلی مشخص است که چرا وقتی می‌خواهند آنچه را یافته‌اند مفهومی یا زبانی کنند به دردمر می‌افتند. به دلیل اینکه ما انسانهای عادی هیچ کدامان با غیر قوانین منطقی انس نداریم. ما اصلاً برایمان معقول نیست که قوانین منطقی در جایی حاکمیت نداشته باشند، به تعبیر دیگر فهم عرفی (common sense) مانوس با قوانین منطقی است و طبعاً اگر کسی چیزهایی بیابد که با قوانین منطقی نمی‌سازند، وقتی حرفهایش را به قالب جمله درآورد من و شما می‌گوییم او دیوانه است و یا چیزهایی از این دست. از این رو جملات آنها حالت شطحیات و پارادکس گویی و تناقض نمونی پیدا می‌کند.

اما عارفانی که می‌گویند قوانین منطقی آنجا حاکم است، اینها دیگر چرا به تنگنای ذهن و زبان می‌افتند و چرا نمی‌توانند حرفشان را بزنند و چرا حتی نمی‌توانند یافته‌های خودشان را در قالب مفهومی درآورند؟ اینها علل مختلفی بیان کرده‌اند و سخنان مختلفی در این باب گفته‌اند و همه‌اش هم با هم سازگار است. یعنی سخنانشان با هم مانعة‌الجمع نیست که برخی از مهمترین آنها را توضیح می‌دهیم:

الف) زبان که ما با آن مقاصد خود را به یکدیگر منتقل می‌کنیم مرکب از الفاظ است (اعم از اینکه واحدها پاراگراف باشند، جمله باشند یا هر چیز دیگر، بالاخره نهایتاً منحل می‌شوند به الفاظ) لفظ کی در زبان وجود دارد؟ لفظ فقط وقتی می‌تواند در زبان وجود پیدا کند که طرفین قرارداد که می‌خواهند مواضعه کنند لفظی را برای معنایی، هر دو این معنا را احساس کرده باشند (احساس به معنای عام خود). اگر یکی از طرفین قرارداد معنای آن لفظ را احساس نکرده باشد، اصلاً لفظ قابل وضع نیست. حال اعم از اینکه آن معنای مورد نظر از معقولات اولیه باشد (اعم از جوهری و عرضی) و چه از معقولات ثانیه فلسفی یا معقولات ثانیه منطقی که در این دو مورد اخیر چون مفاهیمشان مربوط به امور عینی و انضمامی نیستند صعوبت ادراک معنا بیشتر است ولی باز در همینها هم اگر روند خاصی را (با همه زنجیره‌هایش) طرفین احساس کرده باشند می‌توانند لفظ مشترکی برای آن معنای نهایی وضع کنند. ولی

اگر حس نکرده باشند، وضع لغت ممکن نیست. معنای این سخن این است که تمام الفاظی که ما در گفته‌ها و نوشته‌ها پیمان به کار می‌بریم، معنا و مصداق همه آنها را به نحوی از انحاء احساس کرده‌ایم. ولی عارف می‌گوید در آن ساحتی که من کشف و شهود برایم حاصل می‌شود، چیزهایی احساس می‌کنم که شما هیچ وقت در زندگی عادی احساس نکرده‌اید و برای حل این مشکل چند راه تصور می‌شود:

۱- اینکه به عارف گفته شود آنچه را که او احساس کرده و ما احساس نکرده‌ایم، برایش لغتی وضع کند. در اینجا پاسخ عارف این است که این راه مسدود است. چون لغت را کسی می‌تواند با دیگری قرارداد کند که طرف مقابل هم آن معنا را ادراک کرده باشد، ولی شما که احساس نکرده‌اید، من این لغت را برای کدام حال وضع کنم؟ لغت را جایی می‌توان وضع کرد که طرفین وضع (یعنی وضع‌کننده و وضع‌پذیرنده) هر دو مصداق یا معنایش را احساس کرده باشند ولی در این مورد یکی از طرفین اصلاً از آن معنا و مصداق خبری ندارد. پس این راه بسته است. البته در یک صورت این راه قابل استفاده است و آن جایی است که عارفان خودشان بخواهند زبانی برای گفتگو با هم داشته باشند و روشن است که این راه فقط به درد خود عرفا می‌خورد.

۲- راه دوم این است که عارف ببیند چه چیزی در زندگی عادی شبیه‌ترین چیز به همان امری است که مورد ادراک و احساس او قرار گرفته است و واژه دال بر آن چیز را برای اشاره به این امر ادراکی خود به کار گیرد. این مسأله را با مثالی روشن کنیم.

یکی از حالاتی که عارف در خود احساس می‌کند و ما افراد عادی از آن بی‌خبریم حالت بیخودی یا ecstasy است و عارف هر چه سعی می‌کند که این حال احساس شده را به ما منتقل کند راهی برایش وجود ندارد، چون ما نمی‌فهمیم یعنی چه. بعد می‌بیند بین پدیده‌های انسانی، مستی نزدیکترین پدیده به آن حالت است. آن وقت تعبیر مستی به کار می‌برد. می‌گوید «مستی عشق» و «من مستم» و امثال آن. اما وقتی این کلمه را به کار می‌برد، دقیقاً به معنای آن مستی که در اثر صرف مشروبات الکلی حاصل

می‌شود، نیست. فقط می‌بیند آن حالت بیخودی اشبه‌الاشیاء است به این حالت مستی یا به تعبیر بهتر، این مستی اشبه‌پدیده‌هاست به آن حالت. اما اینجا هم باز عارف یک تنگنای زبانی پیدا می‌کند و آن این است که تا می‌گوید مستی، ما سراغ آن مستی بالمعنی الحقیقی (که از طریق مشروبات الکلی حاصل می‌شود) می‌رویم و استعمال این زبان یعنی زبانی که می‌خواهد نزدیکترین پدیده‌های زندگی عادی را با آن زندگی پیوند دهد، باعث می‌شود زبان عرفانی دو ویژگی پیدا کند: اولاً زبان عرفانی همیشه زبانی است که دارای فنون بلاغی است و در آن مجاز، استعاره، تمثیل، تشبیه، کنایه، رمز و امثال آن به کار می‌رود. ثانیاً این زبان همیشه در برابر مذاقه‌های فلسفی بی‌تحمل است. چرا در برابر مذاقه فلسفی بی‌تحمل است؟ چون فلسفه باید برود سراغ معنای حقیقی یک گزاره. فلسفه نمی‌تواند به سراغ معانی رمزی، کنایی، تشبیهی و مجازی برود. مثلاً وقتی می‌گوییم «زید اسد» (زید شیر است) می‌گوییم «اسد» در اینجا معنای حقیقی خودش را ندارد. زید که حیوان درنده نیست. بلکه معنای مجازی دارد و در واقع یعنی «زید شجاع است» اما مسأله این است که وقتی کسی می‌خواهد بحث فلسفی در باب «زید اسد» بکند یعنی بحث فلسفی در این باب بکند که آیا «زید اسد» جمله‌ای است مطابق با واقع یا غیر مطابق، اول باید بفهمد معنای حقیقی «اسد» را و سپس بفهمد که آن‌گونه می‌خواسته در این جمله از این لفظ معنای دیگری را که مناسبتی با معنا حقیقی‌اش دارد مورد استفاده قرار دهد و در واقع می‌خواسته بگوید «زید شجاع». پس باید این «شجاع» را ابتدا کشف کند تا بعد بفهمد جمله «زید شجاع» صادق است یا کاذب. یعنی همه این تعبیرات مجازی، استعاری، تشبیهی، تمثیلی باید احاله شوند به آن معنای مراد گوینده و آن وقت تحقیق بشود که آیا آن معنای مورد نظر صادق است یا کاذب در باب «زید اسد» این کار راحت است، چون به ما گفته‌اند که «اسد» در اینجا همان معنای شجاع را القاء می‌کند و اگر زید شجاع نیست، معلوم می‌شود «زید اسد» هم صادق نیست. چون می‌توانیم از «اسد» به «شجاع» نقب بزنیم، در باب «زید اسد» هم می‌توانیم تحقیق کنیم. اما در زبان عرفانی وقتی عارف گفته «من مستم»، «من

دیوانه‌ام»، این یک تعبیر مجازی است، ولی او با این تعبیرات چه چیزی را می‌خواسته برساند؟ آن چیزها را ما نمی‌توانیم بفهمیم، چون خودمان عارف نیستیم و این یک وجه تنگنا در زبان عارف است.

پس اولین تنگنای ذهن و زبان برای کسانی که قائلند قواعد منطقی هم آنجا وجود دارد این است که آن پدیده‌ها در این عالم یعنی در عالم زندگی ما انسانهای عادی نمونه ندارند و چون نمونه ندارند در عین اینکه قوانین منطق آنجا هم وجود دارد، ما نمی‌توانیم سخنانشان را بفهمیم.

ب) اما یک مورد دوم هم وجود دارد و آن این است که تواناییهای ما انسانهای عادی در یک حد خاصی است اگر کسی تواناییهایش بیشتر از این حد شد آن وقت حرفهایی می‌زند که ما انسانها آن حرفها را نمی‌توانیم قبول کنیم. در ما آدمهای عادی بعضی چیزها ضدند و قابل جمع نیستند، چون وضع روحی ما وضع خاصی است که جمع برخی چیزها را نمی‌پذیرد. ولی وقتی وضع روحی آدمها بالا برود، آن چیزی که در ما ضد است، در آن آدم دیگر ضد نیست، نه اینکه ضد است و جمع شده (اگر ضد بود و جمع شده بود آن وقت اصلاً قوانین منطق به هم خورده بود) بلکه ضدیت آن دو امر آنجا از بین می‌رود. یک مثال آن جمع عدالت و محبت است. در آدمهای عادی اینگونه است که اگر نسبت به کسی عاطفه^۲ شدید داشته باشند و او مرتکب جرم و جنایتی شده باشد و آنها در مقام قضاوت نسبت به او قرار بگیرند، نمی‌توانند نسبت به او عدالت را جاری کنند یا اینکه خلاصه یکی از دو کفه ظهور بیشتری پیدا می‌کند. به طوری که یا عدالت بر محبت می‌چربد یا محبت بر عدالت و جمع عدالت و محبت در ما انسانها مثل جمع اضداد است. اما همه آدمها اینطور نیستند. آدمهایی هستند که در عین اینکه به فرد خاصی شدیداً علاقه دارند ولی در مقام عدالت نسبت به همان فرد مو را از ماست می‌کشند و هر چه عدالت اقتضا بکند به همان عمل می‌کنند. پس چیزی که در ما شبیه جمع اضداد بوده در او جمع شده. چنانکه در مورد علی بن ابی طالب (ع) اینطور بوده است.

مثال دیگر جمع عشق و بی‌تعلقی است. در ما انسانهای عادی عشق همه وقت نوعی تعلق است و

عشق و بی تعلقی در ما جمع اضداد است. ما نمی توانیم عاشق بشویم و تعلق خاطر پیدا نکنیم. اما جالب این است که عرفا می گویند ما عاشقانیم ولی بدون علقه. این در ما جمع اضداد است ولی در عارف جمع اضداد نیست.

مثال دیگر این است که ما آدمهای عادی نمی توانیم محاسن خود را بگویم ولی خودستایی نکنیم. حال اگر کسی مثل علی بن ابی طالب گفت «انا آیه الله العظمی» ولی در عین حال خودش را احقر الناس احساس کرد، این جمع اضداد است. مثال دیگر این است که در ما آدمهای عادی جمع مناصب اجتماعی و تواضع جمع اضداد است. تصور ندارد که فردی در مقام بالاترین فرد اجتماع وقتی در کوچه و خیابان راه می رود بچه ها به او بگویند «اعقل یا محمد» (محمد زانو بز) و حضرت هم زانو می زد و بچه ها روی دوششان سوار می شدند و همینطور چهار دست و پا آنها را می برد.

این جمع اضداد در ما آدمیان بسته به مراتب وجودیمان فرق می کند. یعنی چیزهایی که در مرتبه اول سیر و سلوک من از اضداد است، در رتبه دوم از اضداد بودن می افتد. به این لحاظ بسیاری از آنچه را که عرفا می گویند، انسانهای عادی نمی توانند متوجه صادق بودن آنها بشوند. می گویند اینها جمع ضدین است.

ج) نکته سوم در باب احساس تنگنای زبانی از سوی عارفان این است که ما انسانهای عادی هر قدر عادی تر باشیم، یعنی هر چه از عوالم عرفانی دورتر باشیم کمتر تیپولوژی متفاوت انسانها را می فهمیم و اینکه آدمیان از هم به لحاظ تیپ روانی جدایی و بینونت خیلی زیاد دارند. هر چه آدم عادی تر است فهم تیپولوژی روانی انسانها برایش دشوارتر است. مثلاً یک پدر و مادر بیسواد تحصیل نکرده مکتب نرفته ای را در نظر بگیرد که در عین اینکه خیلی هم خیرخواه بچه هایشان هستند و آنها را دوست دارند ولی به دلیل اینکه تحصیل نکرده اند و سواد ندارند، می خواهند همه بچه هایشان را یک جور تربیت کنند. نمی دانند که گرچه آنها فرزندانشان هستند ولی در عین هر کدام را باید متناسب با تیپ روانی خاص خود

آن فرزند تربیت کنند. حالا اگر همین پدر و مادر دو آدم تحصیل کرده و فرهیخته باشند می فهمند که این بچه‌ها تفاوت‌هایی دارند و به همین دلیل همان قواعد و نرم‌هایی را که بر یکی بار کردند، بر دیگری نمی‌کنند و به تعبیر دیگر می‌فهمند که هر انسانی رگ خواب خاص خود را دارد. به همین دلیل ما هر چه دانشمان نسبت به انسان بیشتر باشد، بیشتر به تفاوت انسانها پی می‌بریم. عارفان چون این مسأله را خوب می‌فهمند می‌دانند که تفاوتها آن قدر زیاد است که می‌شود ادعا کرد هر فرد انسانی یک نوع منحصر در فرد است.

ما به این تیپولوژیها عنایت نمی‌کنیم و به همین دلیل در فهم عرف هم در ناحیه تعالیم مربوط به واقع و هم در ناحیه احکام مربوط به ارزش یعنی هم در احکام descriptive و هم در احکام evaluative به نحو واحدی حکم می‌کنیم و تفاوت انسانها را در این باب در نظر نمی‌گیریم. اما از آن طرف می‌بینیم که عارفان احکام متفاوتی در هر دو ناحیه یاد شده صادر می‌کنند و چون به حکمت آن توجه نداریم، می‌گوییم عرفا دستخوش تهافت‌گویی اند.

این تیپولوژی نخستین بار به صورت صریح در آیین هندو آمده است. در آیین هندو گفته شده است که بعضی انسانها راه خدا را باید به وسیله علم و معرفت بیشتر طی بکنند. اینها اگر می‌خواهند به کمال مقدر خودشان برسند، باید اهل تحقیق باشند. چیزی که در واقع اینها را نجات می‌دهد همان حقیقت (truth) است. بنابراین از اینها هیچ انتظار دیگری نداشته باشید. اگر یک تسبیح دست اینها بدهی و بگویی فلان ذکر را بگو، عاطل و باطلشان کرده‌ای. این تیپ اول را تیپ حقیقت‌جویان می‌گویند. اینها باید یوگای (یعنی ریاضت) حقیقت را طی کنند؛ به اینها باید گفت سعی کنید آنچه را که در باب عالم واقع گفته می‌شود، تحلیل کنید و سعی کنید خطا را از صواب تمیز دهید، حق را از باطل تشخیص دهید. اینها فقط و فقط راه ذهن را خوب می‌توانند طی کنند. خدایشان را از راه ذهن به دست می‌آورند.

دسته دوم کسانی هستند که باید یوگای شهود را طی کنند، اینها اهل کشف و شهودند و به اینها

می‌گویند باید یوگای بینایی را طی کنند. یا گاهی هم می‌گویند یوگای تحقق در مقابل یوگای حقیقت. دسته سوم کسانی هستند که چون ساحات عواطف و احساسات بر وجودشان غلبه دارد، باید یوگای محبت را طی کنند. در بین ما هم هستند کسانی که ما از آنها به «وَلَوِیُونَ» تعبیر می‌کنیم. اینها به یوگای محبت قائلند، می‌گویند از راه حب است که ما رشد می‌کنیم. اینها در واقع به شدت عاطفی (emotive) هستند.

دسته چهارم کسانی هستند که باید یوگای خدمت را طی کنند و فقط از این راه به خدا نزدیک می‌شوند و رشد معنوی می‌کنند. وقتی اینطور شد، در مورد انسانها نه حکم واقعی واحدی می‌توان کرد و نه حکم ارزشی واحد و ما چون به این مسأله توجه نداریم، وقتی به سخنان عارفان مراجعه می‌کنیم می‌بینیم احکامشان با هم تهافت دارد. پس به این لحاظ هم یک تنگنای بسیار جدی ذهنی و زبانی برای عرفا وجود دارد.

