

درس گفتارهایی در روش‌شناسی مطالعات مقایسه‌ای عرفان

استاد: مصطفی ملکیان

به کوشش گروه تصوف و عرفان



۹۹۹۹۹۹۹۹۹۹۹۹ - ۱۳۴۰

درس‌گفتارهایی در روش‌شناسی مطالعات مقایسه‌ای عرفان / مصطفی ملکیان. - قم:
انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷.
۳۳۶ص - (دانشگاه ادیان و مذاهب؛ ۵۲)

ISBN: 978-964-2908-14-1

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه: ص. ۳۰۸-۳۰۵.
نمایه.

۱. ایمان (اسلام). ۲. وسوسه (اسلام). الف. دانشگاه ادیان و مذاهب. ب. عنوان.

۲۹۷ / ۴۶۴

BP ۲۲۵ / م ۸ الف ۴

۱۳۸۷

۱۲۳۹۸۹۶

کتابخانه ملی ایران

به نام خداوند جان و خرد

فهرست مطالب

۱۱	۱. جغرافیای بحث و مقدمات آن.....
۱۱	محدوده و موضوع بحث.....
۱۴	معنای عرفان: تجربه عرفانی، سیر و سلوک یا عمل عرفانی، نظام یا.....
۲۳	متافیزیک عرفان.....
۲۷	ربط و نسبت عرفان و روان‌شناسی با توجه به ساحات وجودی انسان.....
۲۸	تجربه عرفانی و ساحات وجودی انسان.....
۳۷	سیر و سلوک یا عمل عرفانی و ساحات وجودی انسان.....
۳۸	مثال‌هایی از وجوه مقایسه.....
۴۱	تمایز میان وجه مقایسه و روش مقایسه.....
۴۳	اهمیت متون مکتوب در مقایسه میان عرفان‌ها.....
۴۷	۲. تجربه عرفانی.....
۴۷	۱. وجوه مقایسه تجربه‌های عرفانی.....
۴۸	۱-۱. چپستی متعلق تجربه عرفانی.....
۴۹	دیدگاه‌های مطرح در این زمینه.....
۵۲	۱-۲. وجود یا عدم وجود فاصله میان سوژه و ابژه در تجربه عرفانی.....
۵۵	۱-۳. آثار تجربه عرفانی.....
۵۶	۱-۳-۱. آثار روان‌شناختی تجربه عرفانی.....
۶۴	۱-۳-۲. آثار اخلاقی تجربه عرفانی.....
۷۱	۱-۳-۳. آثار رویکردی تجربه عرفانی.....
۷۸	۴-۱. واقع‌نمایی یا عدم واقع‌نمایی تجارب عرفانی.....
۸۲	روش‌های مطرح شده برای احراز واقع‌نمایی یا عدم واقع‌نمایی.....

۲. تکلمه بحث تجربه عرفانی: مسائل مربوط به تجربه عرفانی در..... ۹۱
- ۱-۲. مسائل معناشناسی..... ۹۲
- ۲-۲. مسائل وجودشناختی..... ۹۲
- ۳-۲. مسائل معرفت‌شناختی..... ۱۰۱
۳. سیر و سلوک عرفانی..... ۱۱۷
- مقدمه..... ۱۱۷
- تفاوت‌های بحث سیر و سلوک با بحث تجربه عرفانی..... ۱۱۸
- تجربه عرفانی، حیث التفاتی، و ساحات وجودی انسان..... ۱۲۴
- حیث التفاتی و ساحات یا ساحات ناشناختنی خدا..... ۱۳۱
- دیدگاه‌های مطرح در این زمینه..... ۱۳۱
۱. وجوه مقایسه در عرفان‌های عملی یا سیر و سلوک‌های عرفانی..... ۱۴۹
- ۱-۱. مقایسه عرفان‌های عملی از لحاظ هدف..... ۱۵۲
- ۲-۱. مقایسه عرفان‌های عملی از لحاظ مطلق یا نسبی بودن..... ۱۶۰
- ۳-۱. مقایسه عرفان‌های عملی از لحاظ ربط و نسبت آنها با..... ۱۷۳
- تعمیم‌پذیری در عرفان..... ۱۷۴
- ۴-۱. مقایسه عرفان‌های عملی از لحاظ ربط و نسبت دستورالعمل‌های..... ۱۸۴
- ۵-۱. مقایسه عرفان‌های عملی از لحاظ میزان توجه آنها به تقدم..... ۱۹۳
- تعریف نهاد اجتماعی..... ۱۹۴
- تعداد نهادهای اجتماعی..... ۱۹۴
- تقدم و تأخر نهادها..... ۱۹۶
- ۶-۱. مقایسه عرفان‌های عملی از لحاظ میزان انتزاعی و انضمامی بودن..... ۲۰۵
- معنای انتزاعی و انضمامی..... ۲۰۶
- اهمیت انتزاع و انضمام در عرفان عملی..... ۲۱۰
۲. تکلمه بحث عرفان عملی: مسائل مربوط به سیر و سلوک عرفانی در..... ۲۱۹
- طرح اصطلاح اخلاق عرفانی..... ۲۲۰
- اخلاق عرفانی و رقبای آن: وجوه مقایسه اخلاق عرفانی با اخلاق‌های..... ۲۲۱
- ۱-۲. عقلانیت اخلاقی زیستن..... ۲۲۳
- ۲-۲. کانون توجه در اخلاقی زیستن: فعل یا فاعل؟..... ۲۲۷
- ۳-۲. نسبیت یا عدم نسبیت توصیه‌های اخلاقی..... ۲۳۲

- ۴-۲. منشأ اخلاق عرفانی: حق یا تکلیف؟..... ۲۳۵
- ۵-۲. صیانت از فرد در برابر جامعه یا صیانت از جامعه در برابر فرد؟..... ۲۳۹
- ۶-۲. رابطه حسن و قبح اخلاقی: تولیدی یا غیرتولیدی؟..... ۲۴۹
- ۷-۲. فواید اخلاقی زیستن..... ۲۵۳
- وجه تمایز اخلاق عرفانی و اخلاق دینی..... ۲۵۷
۴. نظام عرفانی..... ۲۶۱
۱. وجه مقایسه نظام‌های عرفانی یا عرفان‌های نظری..... ۲۶۱
- ۱-۱. مقایسه عرفان‌های نظری از لحاظ میزان سازگاری..... ۲۶۳
- تفاوت مطابقت و سازگاری..... ۲۶۴
- انواع سازگاری..... ۲۶۵
- طرح یک اشکال..... ۲۶۷
- پاسخ به اشکال فوق..... ۲۶۸
- ۲-۱. مقایسه عرفان‌های نظری از لحاظ میزان مطابقت آنها با واقع..... ۲۸۵
- مشکل مطابقت..... ۲۸۶
- راهکاری برای حل مشکل مطابقت با توجه به تفکیک میان مدعا..... ۲۸۸
- ۳-۱. مقایسه عرفان‌های نظری از لحاظ درجه تأکید..... ۳۰۳
- ۴-۱. مقایسه عرفان‌های نظری از لحاظ بار مابعدالطبیعی آنها..... ۳۱۷
- ۵-۱. مقایسه عرفان‌های نظری از لحاظ میزان التقاط آنها..... ۳۳۲
- ۶-۱. مقایسه عرفان‌های نظری از لحاظ زبان عرفانی..... ۳۳۸
۲. تکلمه بحث عرفان نظری: مسائل مربوط به عرفان نظری در قلمرو..... ۳۴۷
- ۱-۲. دشواری ملاک تشخیص گزاره‌های عرفانی از گزاره‌های غیرعرفانی..... ۳۴۸
- ۲-۲. objective یا subjective بودن روش تصدیق و تکذیب گزاره‌های..... ۳۵۹
- ۳-۲. ربط و نسبت گزاره‌های عرفانی با طبیعت و ماورای طبیعت..... ۳۵۹
- ۴-۲. چگونه عارف دریافت‌های عادی‌اش را با دریافت‌های غیرعادی‌اش..... ۳۶۱
- ۵-۲. چرایی وجود اختلاف در عرفان‌های نظری..... ۳۶۶
- ۶-۲. ملاک تطور عرفان نظری..... ۳۷۵
۵. ارتباط تجربه عرفانی، سیر و سلوک عرفانی، و نظام فکری..... ۳۸۵
۱. ارتباط تجربه عرفانی و سیر و سلوک عرفانی..... ۳۸۷

- ۱-۱. تقدم و تأخر زمانی تجربه عرفانی و سیر و سلوک عرفانی..... ۳۸۷
- ۲-۱. تقدم و تأخر رتبی تجربه عرفانی و سیر و سلوک عرفانی..... ۳۸۸
- ۳-۱. میزان تنوع تجربه‌های عرفانی نسبت به تنوع سیر و..... ۳۹۶
- ۴-۱. تأثیر تجربه عرفانی بر سیر و سلوک عرفانی: افزایش..... ۴۰۲
۲. ارتباط سیر و سلوک عرفانی با نظام فکری عرفانی..... ۴۰۴
- ۱-۲. انشایی بودن سیر و سلوک عرفانی و اخباری بودن نظام..... ۴۰۴
- ۲-۲. استلزامات انسان‌شناختی سیر و سلوک عرفانی..... ۴۰۸
- ۳-۲. میزان کارآیی نظام فکری عرفانی برای سیر و سلوک عرفانی..... ۴۱۴
۳. ارتباط نظام فکری عرفانی و تجربه عرفانی..... ۴۱۶
- ۱-۳. میزان سازگاری نظام عرفانی یک شخص با تجربه عرفانی او..... ۴۱۶
- ۲-۳. میزان پشتوانه بودن تجربه عرفانی برای نظام فکری عرفانی..... ۴۱۸
- ۳-۳. میزان مرتبط بودن نظام فکری عرفانی با تجربه عرفانی..... ۴۱۹



جغرافیای بحث و مقدمات آن

محدوده و موضوع بحث

● موضوع این سلسله مباحث را «روش‌شناسی مطالعات مقایسه‌ای عرفان» تلقی می‌کنم و بنابراین، بر اساس این موضوع، بحث را شروع می‌کنم. در واقع ما به روش‌شناسی مطالعات مقایسه‌ای عرفان می‌پردازیم. ممکن است دیگران به جای «مطالعات مقایسه‌ای عرفان» تعبیر «عرفان تطبیقی» را به کار ببرند؛ در این صورت طبعاً موضوع این سلسله مباحث «روش‌شناسی عرفان تطبیقی» خواهد شد؛ اگرچه «روش‌شناسی مطالعات مقایسه‌ای عرفان» دقیق‌تر بوده و بیشتر وافی به مقصود است. پس ما در واقع اصطلاحاً در باب روش‌شناسی عرفان تطبیقی سخن می‌گوییم و طبعاً در حد جغرافیای این بحث، در حدود چند جلسه، به آن خواهیم پرداخت. از آنجایی که ما در عرفان تطبیقی میان عرفان‌های مختلف مقایسه می‌کنیم و به بداهت معلوم است که مقایسه همواره جهت می‌خواهد؛ یعنی نمی‌توان دو چیز را مقایسه کرد بدون آنکه معلوم کرده باشیم وجه مقایسه چیست، و نیز به این دلیل که هر دو چیزی در جهان، هر قدر از هم دور و هر قدر به هم نزدیک باشند باز هم باید از یک لحاظ، حیث یا نظری با هم مقایسه شوند، بنابراین ما نیازمند آن هستیم که جهت مقایسه را تعیین کنیم.

همچنین نمی‌توان هر دو چیزی را از هر جهتی مقایسه کرد؛ چرا که بسیاری چیزها قابلیت مقایسه شدن با یکدیگر را در وجه خاصی ندارند، و یا اگر قابلیت مقایسه هم دارند، هیچ سود عقلانی‌ای برای مقایسه آنها متصور نیست؛ مثلاً محال نیست که انسان دو کتاب را از این حیث که کدامیک از آن دو کتاب بهتر می‌تواند بالش و متکای انسان شوند با هم مقایسه کند، اما از چنین مقایسه‌ای استفاده عقلانی و عقلائی عاید کسی نمی‌شود. دو کتاب را می‌توان از منظر محتوا، روش، حوزه معرفتی و ظاهر کتاب (جلد، صحافی و...) با هم مقایسه کرد، اما اگر وجه مقایسه دو کتاب این باشد که کدامیک استعداد بیشتری برای آن دارند که زیر سر انسان گذاشته شوند، استفاده عقلانی و عقلائی برای آن متصور نیست. بنابراین با توجه به این سه مقدمه:

۱. در عرفان تطبیقی از مقایسه بین عرفان‌ها گریزی نیست؛
 ۲. در هر مقایسه‌ای باید وجه مقایسه، حیث مقایسه، جهت مقایسه و یا لحاظ مقایسه روشن شود. یعنی باید x را با y از لحاظ a مقایسه کرد؛
 ۳. مقایسه دو پدیده از هر لحاظی سودمند نیست؛ مثلاً مقایسه دو کتاب از لحاظ بالش بودن یا نبودن، یا مقایسه دو معلم از لحاظ کچل بودن و کچل نبودن سودمند نیست و افاده عملی ندارد.
- اگر بخواهیم وارد قلمرو عرفان مقایسه‌ای شویم، ابتدا باید بینیم سنخ عرفان چیست و پس از آن به این مسئله پردازیم که دو عرفان را از چه لحاظ‌هایی می‌توان مقایسه کرد. دو کتاب را نباید از لحاظ بالش بودن مقایسه کرد؛ زیرا سنخ کتاب، سنخ خاصی است؛ یعنی کارکرد کتاب در بالش بودن نیست، لذا جالب نیست که دو کتاب از این جهت مقایسه شوند. کارکرد معلم هم چیز یا چیزهای دیگری است؛ بنابراین مقایسه دو معلم از لحاظ کچل بودن سودی ندارد.

لذا اگر بخواهیم عرفان‌ها را مقایسه کنیم باید ابتدا ببینیم عرفان چیست و چه جهات مقایسه‌ای برای ما استفاده دارد و چه جهاتی بی‌استفاده است. یک ریاضی‌دان هیچ‌گاه اعداد ۲ و ۳ را از این لحاظ که کدام‌یک با یک دندانه نوشته می‌شود و کدام‌یک با دو دندانه، مقایسه نمی‌کند؛ زیرا برای یک ریاضی‌دان تعداد دندانه‌های ۲ و ۳ اهمیتی ندارد، حال آنکه زوج و فرد بودن یا عدد اول بودن برای ریاضی‌دان مهم است و ممکن است این اعداد را از این جهات مقایسه کند. اصلاً ۲ و ۳ اعتبارشان به خاطر دندانه‌هایشان نیست. از آن گذشته ۲ و ۳ در زبان فارسی به این صورت نوشته می‌شوند و ممکن است در زبان دیگری صورت دیگری داشته باشند.

در مقایسه عرفان‌ها نیز همین وضع برقرار است. در عرفان هم وجوه مقایسه فراوانی متصور است، اما اکثر این وجوه مقایسه سودی ندارند. مثلاً مقایسه دو نظام عرفانی از لحاظ کثرت نویسندگان کتاب‌ها در آنها سودمند نیست؛ مثل اینکه بگوییم در عرفان هندویی n نویسنده بیشتر از عرفان اسلامی داشته‌ایم. اما به تدریج برخی مقایسه‌ها سودمند می‌افتند. مثلاً به جای اینکه بگوییم تعداد نویسندگان کدام نظام بیشتر است، اگر دو نظام عرفانی را از این حیث مقایسه کنیم که بیشتر عارفان یک نظام مرد هستند یا زن، مقایسه، مقداری اهمیت پیدا می‌کند و به تدریج به امر معناداری نزدیک می‌شود و آن اینکه اهل سیر و سلوک در یک نظام عرفانی بیشتر مرد هستند و در نظام دیگر بیشتر زن. یک نمونه تا حدی جعلی ولی تا حدی ریشه‌دار در واقعیت را ذکر می‌کنم. اگر کسی بگوید چرا عارفان بودایی غالباً چاق و شکم برآمده‌اند و عارفان دائو غالباً لاغر و استخوانی‌اند، انسان کم‌کم احساس می‌کند با امری معنادار سر و کار دارد.

بنابراین، برای آنکه مقایسه‌های ما سودمند و معنادار باشد، ابتدا باید به این مسئله پردازیم که عرفان چگونه پدیده‌ای است و سپس ببینیم مقایسه مصادیق مختلف این پدیده از چه لحاظ‌هایی خوب است و از چه

لحاظ‌هایی خوب نیست. وجه مقایسه دو ضبط صوت با وجه مقایسه دو سیب متفاوت است. وجه مقایسه دو سیب نمی‌تواند همان چیزی باشد که وجه مقایسه دو ضبط صوت است؛ زیرا سنخ ضبط صوت با سنخ سیب فرق می‌کند. به این لحاظ، امکان ندارد کسی بتواند روش‌شناسی قابل دفاعی از عرفان تطبیقی عرضه کند، مگر آنکه ابتدا روشن کند عرفان چگونه پدیده‌ای است.

معنای عرفان: تجربه عرفانی، سیر و سلوک یا عمل عرفانی، نظام یا آموزه عرفانی

در این سلسله مباحث صرفاً می‌خواهم اسکلت بحث را بیان کنم، لذا مطالب را به اجمال طرح می‌کنم. به نظر می‌رسد از عرفان سه معنا مراد می‌شود و یا به تعبیر دیگر عرفان دارای سه بخش است. در واقع دو دیدگاه وجود دارد؛ گاه گفته می‌شود عرفان واژه‌ای است دارای سه معنا و گاهی گفته می‌شود عرفان واژه‌ای است دارای یک معنا، ولی مصداق آن معنا سه‌تکه‌ای یا سه‌بخشی^۱ و سه‌جزیی است. در مبحث مورد گفت‌وگوی ما این امر اهمیتی ندارد و بعداً به آن اشاره می‌کنم.

گاهی مراد از عرفان تجربه^۲ است، یعنی تجربه عرفانی و گاهی مراد از عرفان، عمل یا سلوک خاصی است که از آن تعبیر به practice یا method می‌شود. البته این دو با هم یک تفاوت درجه‌ای هم دارند. گاهی اوقات هم منظور از عرفان نظام یا آموزه خاصی است. اگر به دومی practice گفته شود به سومی theory می‌گویند و اگر به دومی method گفته شود به سومی doctrine می‌گویند. البته اینها چیزهایی است که انسان باید بداند و یاد بگیرد و به لغت‌بازی و... نیست و پشت این الفاظ مطالب بسیاری است، حال آنکه توجهی به این امور نمی‌شود؛ حتی به یک میلیونیم این

1. three partic

2. experience

امور هم توجه نمی‌شود، ولی به هر حال در کتاب‌هایی که در فلسفه، عرفان، و عرفان تطبیقی نوشته می‌شود، این اصطلاحات به کار می‌رود.

○ آیا نمی‌توان لفظ معرفت را به کار برد؟

● در ادامه خواهم گفت چرا لفظ معرفت را به کار نمی‌برم.

بنابراین ما گاهی mystical practice داریم، یعنی عمل یا سلوک عرفانی و در مقابل آن mystical theory و گاهی mystical method داریم در مقابل mystical doctrine. البته بحث‌های جزئی‌تری هم وجود دارد که وارد آن نمی‌شویم. به نظر من اگر به دومی و سومی عرفان بگوییم و به اولی نگوییم بهتر است. لذا در جاهای دیگر پیشنهاد کرده‌ام به اولی تجربه عرفانی بگوییم و به دومی و سومی عرفان اطلاق کنیم؛ یعنی به عمل یا سلوک و نظام یا آموزه، عرفان بگوییم. بنابراین عرفان عملی همان قسمت دوم خواهد بود و عرفان نظری همان قسمت سوم.

در اینجا دو نکته را متذکر می‌شوم. یکی اینکه فی‌بادی‌النظر به نظر انسان می‌رسد که سومی را باید نظام یا آموزه بنامد و اولی را معرفت عرفانی؛ ولی ما از اینکه به اولی بگوییم معرفت عرفانی احتراز می‌کنیم؛ زیرا دیدگاهی بسیار جدی در فلسفه عرفان وجود دارد که تجربه عرفانی را هم، دقیقاً از سنخ معرفت می‌داند. این دیدگاه بسیار جدی البته مخالفانی هم دارد که در بحث عرفان تطبیقی باید به آن اشاره کنم. ولی به هر حال بسیاری گفته‌اند تجربه عرفانی دقیقاً یک معرفت^۱ است و اگر دقیقاً یک معرفت باشد در این صورت نظام یا آموزه نیز معرفت است. لذا برای آنکه این خلط پیش نیاید، در اینجا از تعبیر معرفت استفاده نکردیم. اگر کسی تجربه عرفانی را مطلقاً از سنخ معرفت نداند و بخواهد لفظ معرفت را در تقسیم سه‌تایی مذکور به کار برد باید از این لفظ در قسمت سوم استفاده کند. اما اگر تجربه عرفانی را از

1. knowledge

سنخ معرفت بدانند، در این صورت هم اولی و هم سومی از سنخ معرفت خواهند بود. البته این دو نوع معرفت تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند که در قسمت‌های بعد درباره آن بحث می‌کنیم.

نکته دوم اینکه چه‌بسا چنین به نظر برسد که اگر من این سه را به‌طور عکس، به ترتیب گفته بودم بهتر بود؛ یعنی بدین ترتیب که بگوییم ابتدا یک نظام یا آموزه عرفانی داریم، سپس خودمان را در مقام عمل به این نظام یا آموزه عرفانی ملتزم می‌کنیم و بعد در اثر التزام، تجربه عرفانی پیدا می‌کنیم. نظام یا آموزه جنبه کاملاً نظری دارد. کسانی که این جنبه نظری را به جد می‌گیرند و در مقام عمل به تمام مقتضیات آن ملتزم‌اند وارد عمل یا سلوک عرفانی می‌شوند و در اثر عمل یا سلوک عرفانی، تجربه عرفانی پیدا می‌کنند.

این سه مرحله را به صورت معکوس نگفتیم، زیرا در این بیان که «اگر به صورت معکوس می‌گفتیم بهتر بود» دو پیش‌فرض وجود داشت که این دو پیش‌فرض بسیار محل مناقشه است. پیش‌فرض اول این بود که گویا یک نظام یا آموزه یا یک عرفان نظری همیشه زیربنای عمل یا سلوک یا عرفان عملی است. به عبارت دیگر، گویا همیشه یک نظام یا آموزه داریم که اگر این نظام یا آموزه از صدق برخوردار بود و ما به آن التزام عملی ورزیدیم، آنگاه وارد یک عمل یا سلوک عرفانی درست شده‌ایم. در واقع در نظام یا آموزه، ما از صدق و کذب سخن می‌گوییم و در عمل یا سلوک، از درست و نادرست. گویی اگر یک نظام یا آموزه عرفانی صادق - یعنی مطابق با واقع - پدید آمد، بر مبنای آن، عمل یا سلوک درست از ما صادر می‌شود و اگر این نظام یا آموزه ناصداق بود آن عمل یا سلوک، نادرست و خطا خواهد بود. اما چنین پیوندی به نظر بسیاری از کسانی که در فلسفه عرفان کار می‌کنند، برقرار نیست؛ یعنی در بسیاری از موارد عمل یا سلوک عرفانی شما منتج به نتیجه است، حال آنکه مبادی آموزه‌ای و نظری عرفان شما خطا اندر خطاست.

این امر شبیه این است که اگر شما امروزه هم به هیئت بظلمیوسی قائل باشید، در تمام تقویم‌هایی که بنویسید پیش‌بینی خسوف و کسوف، اهلهٔ قمر، ورود در ماه رمضان و خروج از ماه رمضان درست از آب درمی‌آید؛ با اینکه پیش‌فرض نظری شما غلط است. اوایل انقلاب از آقای حسن‌زاده آملی، که در آن موقع هم تقویم می‌نوشتند، شنیدم که می‌گفتند من تقویم را بر اساس هیئت بظلمیوسی می‌نویسم. البته چنین تقویمی با تقویمی که بر اساس هیئت کوپرنیکی نوشته می‌شد تفاوت نمی‌کرد؛ چون افاده در مقام عمل ظاهراً ربط و نسبت الزامی با صدق در مقام نظر ندارد و این به این معناست که ممکن است افرادی سیر و سلوک عرفانی داشته باشند و این سیر و سلوک به اغراض خودش هم برسد،^۱ ولی مبانی نظری یا عرفان نظری یا آموزهٔ عرفانی آنها خطا اندر خطا باشد. نباید پذیرفت که هر جا افادهٔ عملی در میان باشد حتماً صدق نظری هم وجود دارد. این ارتباط، ارتباطی نیست که لزوماً برقرار باشد؛ یعنی چنین نیست که لزوماً برقرار باشد، نه اینکه چنین است که لزوماً برقرار نیست.

پیوند دومی هم برقرار کردیم که آن نیز محل شک و شبهه است و آن اینکه گویا هر کس عمل یا سلوک عرفانی داشته باشد حتماً واجد تجربه عرفانی خواهد شد؛ حال آنکه در باب اینکه عمل یا سلوک عرفانی با تجربه عرفانی چه ربط و نسبتی دارد دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد و طبق یکی از این دیدگاه‌ها سیر و سلوک عرفانی شرط لازم برای تجربه عرفانی هست ولی شرط کافی نیست؛ یعنی پیوند وثیقی میان عمل یا سلوک با تجربه وجود ندارد. البته دیدگاه‌های فراوانی در این خصوص وجود دارد که وارد بحث از آن نمی‌شویم؛ یعنی چنین نیست که هر کس سیر و سلوک عرفانی داشت حتماً دارای تجربه عرفانی می‌شود. کسانی گفته‌اند که چنین نیست. در باب اینکه آیا سیر و سلوک عرفانی برای

۱. البته هنوز اغراضش را نگفته‌ایم.

تجربه عرفانی چه مقدمه‌یّی دارد و چه تمهیدی می‌تواند داشته باشد چهار دیدگاه وجود دارد:

۱. شرط لازم است، ولی کافی نیست؛
۲. شرط کافی است، ولی لازم نیست؛
۳. هم شرط لازم است و هم شرط کافی؛
۴. نه شرط لازم است و نه شرط کافی.

لذا اولاً این امر که فکر می‌کردیم اگر با یک نظام یا آموزه‌ی صادق سر و کار داشته باشیم عمل یا سلوک عرفانی مقتضای آن حتماً یک عمل و سلوک عرفانی درست خواهد بود و حتماً به تجربه عرفانی خواهد انجامید، صحیح نیست. این یک جهت است. پس همان ترتیب اول قابل دفاع‌تر است.

اگر دقت داشته باشید تا اینجا دلیلی که می‌آوردیم فقط برای این بود که لزوماً نباید از نظام یا آموزه شروع می‌کردیم و بعد به عمل یا سلوک می‌رسیدیم و سپس به تجربه، ولی دلیلی هم برای این نیآورده‌ایم که چرا لزوماً باید از تجربه شروع کنیم تا به عمل یا سلوک برسیم و سپس به نظام یا آموزه. دلیل این امر این است که به نظر می‌رسد اگر کسانی در تاریخ تجربه‌ی عرفانی پیدا نکرده بودند، به دنبال سلوک عرفانی نمی‌رفتند و اگر کسانی نمی‌خواستند دنبال سلوک عرفانی باشند نیاز به آموزه‌های عرفانی در مرحله سوم نداشتند. این نکته اهمیت بسیار زیادی دارد.

فرض کنید در طول تاریخ، روزهای اولی که بشر بر روی این کره خاکی پدید آمد، هیچ مرد یا زنی دارای تجربه عرفانی نشده بود؛ یعنی چیزی به نام تجربه‌ی عرفانی مصداق پیدا نکرده بود، یا مصداق پیدا کرده بود ولی مصداق بسیار نامطلوب و منفوری پیدا کرده بود؛ مانند اینکه مثلاً دست انسان لای در گیر کند. این هم یک تجربه است، اما انسان تکرار آن را دوست ندارد. لذا اگر یکی از این دو شق بود که یا هیچ‌گاه برای هیچ

کسی تجربه عرفانی رخ نداده بود، یعنی هیچ بشری مزه تجربه عرفانی را نچشیده بود و یا اینکه تجربه عرفانی رخ داده بود و انسان‌ها مزه آن را هم چشیده بودند ولی مزه نامطلوبی داشت، مانند اینکه کسی منگنه‌کوب را روی گوشت دست من فرو کند، در این صورت کسی درصدد برنمی‌آمد ببیند که چه عمل یا سلوکی ما را به این تجربه می‌رساند.

تجربه عرفانی خاستگاه عرفان است. ابتدا بشر - حال یا یک نفر یا بیشتر، یا زن و یا مرد - تجربه عرفانی پیدا کرده و سپس ملاحظه کرده است که این تجربه عرفانی مزه شیرین و مطلوبی هم دارد. بعد در پی تکرار آن برآمده و به این فکر افتاده است که اگر چگونه کاری انجام دهد می‌تواند آن تجربه را بار دیگر هم تکرار کند. لذا به عمل یا سلوک عرفانی روی آورده و سپس برای آن مبانی نظری هم تدوین کرده است.

اگر کسی بگوید برای این تجربه عرفانی خاص «باید» عمل یا سلوک دیگری در پیش بگیرید حتماً این شخص برای «باید» خودش مبناى نظری دیگری تدوین می‌کند. بنابراین تجربه عرفانی به لحاظ ژنتیکی یعنی به لحاظ تکون اولیه در تاریخ، مادر عمل یا سلوک عرفانی است و نه عکس آن. پس از آن، انسان‌ها برای اینکه از عمل یا سلوک عرفانی در برابر رقبای خودش دفاع کنند، نظام یا آموزه زیرین برای آن تدوین می‌کردند. بنابراین در دفاع از ترتیب اولی که ذکر شد^۱ این توجیه وجود دارد که بخشی از آن سلبی و بخش دیگر ایجابی است.

○ اگر در اینجا می‌خواستیم از منظر دینی یا الهی و یا وحی بحث کنیم و بگوییم آموزه‌های عرفانی در تعالیم دینی وجود دارند، باز هم باید ترتیب تجربه، سلوک، و آموزه را بپذیریم یا برعکس؟

● خیر! باز هم باید به لحاظ تاریخی همان ترتیب را بپذیریم. پدید آمدن

۱. تجربه عرفانی، سلوک عرفانی، آموزه عرفانی.

ادیان تاریخی هم به وسیله تجربه‌ای است که در بنیانگذار آن دین و مذهب حاصل می‌شود. بنابراین مجرای ورود دین به تاریخ هم، باز همان تجربه دینی است. البته تجربه دینی با تجربه عرفانی تفاوت‌هایی دارد که وارد بحث از آن نمی‌شویم.

○ آیا می‌پذیرید که این بینش یک پیش‌فرض دارد و آن اینکه تجربه را معلولی بدانیم که هیچ علتی ندارد، یا به عبارت دیگر اتفاقی بدانیم که هیچ پیشینه‌ای نداشته است؟

● خیر! ما چنین حرفی نمی‌زنیم و اصل علت را همه‌جا حاکم می‌دانیم. از اینکه تجربه عرفانی هم مثل هر پدیده‌ای در جهان هستی علت می‌خواهد، نتیجه نمی‌شود که علت آن عمل یا سلوک است. من اصل علت را استثنانپذیر می‌دانم. بنابراین تجربه عرفانی هم علت می‌خواهد. حتماً باید علت یا عللی دست به دست هم دهند تا تجربه عرفانی پدید بیاید. اما پیش‌فرض ما این بود که لزوماً این علت، عمل نیست. مثلاً ممکن است سنخ روانی صاحب تجربه، علت باشد. اتفاقاً سنخ روانی در این امر که چه کسی صاحب تجربه شود و چه کسی نشود، بسیار بسیار مؤثر است. سنخ روانی علتی است که اتفاقاً در روان‌شناسی عرفان بسیار محل بحث واقع شده است. سنخ‌های روانی افراد در مستعد کردن انسان‌ها یا جلوگیری از استعداد آنها در حصول تجربه عرفانی بسیار مؤثرند. برخی چنین دیدگاهی دارند.

از طرف دیگر آنچه که اگرستانسیالیست‌ها از آن به اوضاع و احوال مرزی تعبیر می‌کنند، بسیار اهمیت دارد. کسانی گفته‌اند انسان‌هایی که تجربه عرفانی پیدا می‌کنند عموماً در اوضاع و احوال مرزی برایشان تجربه پیش می‌آید. نظیر آنچه که قرآن می‌گوید: «فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِّكَ دَعَاؤُا اللّٰهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ»^۱. چرا وقتی انسان در

۱. عنکبوت (۲۹): ۶۵.

کشتی قرار می‌گیرد به مبادی عالی توجه می‌کند، حال آنکه به هنگام قدم زدن در بیابان چنین توجهی پیدا نمی‌کند؟ زیرا به تعبیر یاسپرس و به اقتضای سایر آگزیستانسیالیست‌ها، انسان در کشتی با یک وضع و حال مرزی مواجه می‌شود. اوضاع و احوال مرزی یعنی اوضاع و احوالی که در آن انسان یقین می‌کند از آنچه در محدوده وجودی خودش هست، برای خودش کاری ساخته نیست. مثلاً اگر شما تا امتحان فلان درس سه ماه فاصله داشته باشید در اوضاع و احوال مرزی واقع نشده‌اید. زیرا پیش خود می‌گویید با همین معلومات، قدرت تفکر، هوش، حافظه و سرعت انتقال می‌توانم یک نمره خوب بیاورم، اما اگر سه ثانیه با شروع جلسه امتحان فاصله داشته باشید و هیچ چیز ندانید، در این مسئله به وضع مرزی می‌رسید. چون می‌دانید با آنچه در توان خودتان است کاری از شما ساخته نیست.

در موقعیت مرزی انسان با تمام وجودش، عدم کفایت منابعی را که برای رسیدن به مقصود در اختیار دارد، وجدان می‌کند. مثلاً در جنگ موقعیت‌های مرزی پیش می‌آید. باز به قرآن استشهاد می‌کنم: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ»؛^۱ چرا تفقه در دین به هنگام جنگ توصیه می‌شود؟ طبق یک تفسیر علت این است که در جنگ انسان به یک وضع و حال مرزی می‌رسد و می‌فهمد که «همه چیز دست خداست»، «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»،^۲ «إِنَّ اللَّهَ يُدْفِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا»،^۳ یا «كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا»^۴ به چه معناست؟ معنای این جملات را انسان در یک وضع مرزی می‌فهمد و گرنه اگر انسان در رختخواب خوابیده باشد و تلویزیون روشن باشد و خمیازه بکشد و از این پهلو به آن پهلو شود، معنی جملات فوق را نمی‌فهمد.

۱. توبه (۹): ۱۲۲.

۲. فتح (۴۸): ۱۰.

۳. حج (۲۲): ۳۸.

۴. توبه (۹): ۴۰.

در اوضاع و احوال مرزی، انسان می‌فهمد و می‌یابد که مجموعه توانایی‌ها، استعدادها و پتانسیل‌های درونی‌اش برای رسیدن به مقصود کافی نیست. البته به یک معنا شاید بتوان گفت عارف کسی است که همیشه خودش را در وضع مرزی احساس می‌کند. در حالی که ما به محض آنکه به حقوقمان ۲۰ درصد اضافه شود فکر می‌کنیم همه چیز بر وفق مراد است: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ * أَنْ رَأَاهُ اسْتَعْنَىٰ»^۱ و اگر ما را از اداره یا دانشگاه اخراج کنند، فکر می‌کنیم درهای عالم بسته شده است. حال آنکه در مورد عارف به یک معنا می‌توان گفت که عارف همیشه در موقعیت مرزی است و همیشه می‌داند که از خودش چیزی ساخته نیست و شاید مراد علی بن ابی‌طالب هم که در یکی از آن پنج نصیحت بزرگ فرمودند: «لَا يَرْجُونَ أَحَدًا مِنْكُمْ إِلَّا رَبَّهُ»^۲ همین باشد که تا انسان به غیررب هم امید بسته باشد به وضع مرزی نمی‌رسد. انسان تا وقتی که بالمره از غیرخدا منقطع نشود هنوز در وضع مرزی نیست؛ چون هنوز فکر می‌کند با چیزهایی که در اختیار دارد، از قبیل ثروت، قدرت، جاه و مقام، حیثیت اجتماعی، شهرت، محبوبیت، علم، جمال، اعوان و انصار، حزب و جناح می‌تواند خودش را سر و سامان دهد. لذا یکی از کاندیداهای آن علتی که ممکن است تجربه عرفانی را پدید آورد اوضاع و احوال مرزی است که البته به نظر من اهمیت آن کم نیست.

○ اگر به نحله‌های عرفانی توجه کنیم، قسمت اول یعنی تجربه عرفانی همواره وجود دارد، اما ممکن است دو قسمت دیگر در میان نباشند.

● بله! دقیقاً همین‌طور است.

اگر یک بخش از عرفان، تجربه عرفانی باشد و بخش دیگر عمل یا سلوک عرفانی و بخش سوم آموزه یا نظام عرفانی، در این صورت اینها سه

۲. نهج البلاغه، حکمت ۸۲.

۱. علق (۹۶): ۶ و ۷.

پدیده هستند و چون سه پدیده‌اند اگر بخواهید دو عرفان را با هم مقایسه کنید وجه مقایسه بسته به اینکه کدام یک از این سه بخش را مورد مقایسه قرار دهید متفاوت خواهد بود. پس اینها سه امر متفاوت‌اند. بنابراین عرفان تطبیقی در بخش تجربه یک جغرافیا پیدا می‌کند و در بخش عمل یا سلوک و نیز نظام یا آموزه هم جغرافیاهای جداگانه‌ای پیدا می‌کند.

متافیزیک عرفان

بحث دیگر این است که اگرچه اجمالاً استشمام می‌کنیم که این سه پدیده با هم متفاوت‌اند، اما پرسش این است که فرق واقعی آنها چیست؛ یعنی این سه پدیده تفصیلاً و به وضوح با یکدیگر چه تفاوت‌هایی دارند؟ البته من از به‌کار بردن لفظ «عرفان تطبیقی» راضی نیستم، اما چون مختصرتر است به‌کار می‌برم، وگرنه معتقدم باید تعبیر «مطالعه مقایسه‌ای عرفان» را به‌کار برد.

تجربه چگونه پدیده‌ای است تا بعداً بتوان دو مصداق آن را با هم مقایسه کرد؟ عمل یا سلوک، و نظام یا آموزه چه پدیده‌هایی هستند؟ در اینجا وارد بحثی تحت عنوان «متافیزیک عرفان» می‌شویم. منظور ما از متافیزیک، ورای عالم طبیعت^۱ یا فراسوی عالم طبیعت یا فراطبیعت نیست، بلکه مراد مابعدالطبیعه یا آنتولوژی است؛ یعنی آنتولوژی عرفان یا متافیزیک عرفان و یا مابعدالطبیعه عرفان؛ البته آنتولوژی عرفان به معنایی که هم‌اکنون ذکر می‌کنم. گاهی مراد از آنتولوژی عرفان این است که در بخش سوم یعنی عرفان نظری قائل به وجودشناسی، معرفت‌شناسی، جهان‌شناسی، خدانشناسی، انسان‌شناسی، وظیفه‌شناسی و ارزش‌شناسی می‌شوند. در این صورت مراد از آنتولوژی همان بخش از عرفان نظری است که وجودشناسی نامیده می‌شود. این معنا مراد ما نیست، بلکه مراد ما

1. transphysics

این است که بخشی از پدیدهٔ عرفان، تجربه نام دارد. تجربه دارای چه سنخ وجودی است؟ بخش دیگر پدیده عرفان، عمل یا سلوک است. عمل یا سلوک چه سنخ وجودی دارد؟ آموزه‌ها چه سنخ وجودی دارند؟

یکی از نکاتی که همواره در درس‌ها و بحث‌ها مورد تأکید قرار می‌دهم این است که هیچ مبحثی را تا وقتی وارد متافیزیک آن نشویم نمی‌توانیم مورد بحث قرار دهیم. مثلاً اگر کسی بخواهد راجع به دین تحقیق کند باید ابتدا مشخص کند دین چه نحوه وجودی دارد. آیا دین یک جوهر است؟ آیا دین یک خاصه است و بعضی انسان‌ها این خاصه را دارند و بعضی دیگر ندارند؟ آیا دین یک نسبت است که انسان با موجود دیگری برقرار می‌کند؟ آیا دین مجموعه‌ای از اعمال است؟ آیا دین مجموعه‌ای از باورها و عقاید است؟ آیا دین، به تعبیر عالمان مابعدالطبیعه، یک رویداد^۱ است؟ آیا دین یک فرآیند^۲ است؟

هر یک از این مواضع را که اتخاذ کنیم در همه اجزای مطالعات دینی مان اثر می‌گذارد. بنابراین متافیزیک هر موضوع بحثی دارای اهمیت است و قبل از پرداختن به آن موضوع، ابتدا باید به متافیزیک آن پرداخته شود؛ به این معنا که ابتدا - به تعبیر قدما - مقوله آن تعیین شود؛ یعنی ببینیم آن موضوع در کجای مقولات عشر ارسطویی قرار می‌گیرد. البته امروزه در متافیزیک، مقولات عشر ارسطویی اصلاً مورد اعتنا نیست. ولی وقتی می‌گوییم متافیزیک عرفان را مشخص کنید یعنی گویی اگر مثلاً زمان ارسطو بودیم، با توجه به اینکه ارسطو تمام موجودات عالم را در ده مقوله می‌گنجانید، باید مقولهٔ عرفان را مشخص می‌کردیم؛ لذا متافیزیک عرفان یعنی تعیین مقوله. برای تعیین مقولهٔ عرفان باید به این امر بپردازیم که تجربه از چه مقوله موجودی است؟ عمل یا سلوک چه مقوله موجودی است؟ و نظام یا آموزه چه مقوله موجودی است؟ تردیدی نیست که

1. event

2. process

تجربه، عمل یا سلوک، و نظام یا آموزه در یک چیز مشترک هستند و آن اینکه هر سه متعلق به انسان هستند؛ یعنی از خاصه‌های انسان، اوصاف انسان و حالات انسان هستند. بنابراین در تعلق به انسان مشترک‌اند و لذا با بسیاری امور دیگر تفاوت دارند؛ مثلاً با سنگ متفاوت‌اند، زیرا سنگ متعلق به انسان نیست.

○ تعلق به انسان بما هو عارف دارند نه یک انسان معمولی؟

● نه! این مسئله مهم نیست و من به آن توجه دارم؛ ضمن اینکه غیر از عارف بودن باید ویژگی‌های دیگری هم در میان باشد. بحث من این است که بالاخره این سه مقوله را باید به انسان نسبت دهیم. این سه مقوله با سنگ تفاوت دارند. سنگ، سنگ من نیست اما تجربه، تجربه من است، تجربه توست، تجربه اوست. بنابراین قوام وجود این سه مقوله به انسان است. اینها سه حالت از حالات انسان، سه وصف از اوصاف انسان و سه خاصه از خاصه‌های انسان هستند.

در زبان فارسی از این پدیده تعبیر به عرفان می‌کنیم و در زبان‌های اروپایی تعبیر به mysticism می‌شود. عرفان همان mysticism است، اما ریشه‌های این دو با هم تفاوت زیادی دارد. یعنی ما فارسی‌زبان‌ها و عربی‌زبان‌ها به این پدیده از یک وجهه‌ای نگاه کرده‌ایم و اروپایی‌زبان‌ها از وجهه‌ای دیگر. فارسی‌زبان‌ها و عربی‌زبان‌ها از این جنبه به عرفان نگریسته‌اند که عرفان شناخت حضوری است نه شناخت حصولی. در زبان عربی برای شناختی که از راه حصول به دست می‌آید از ماده «ع ل م» استفاده می‌شود، اما شناختی که حضوری است از ماده «ع ر ف» می‌آید. البته اگر بخواهیم وارد این بحث شویم باید اذعان کنیم بهترین تفکیک از این لحاظ را برتراند راسل در اوایل قرن بیستم ارائه کرد. وی مدعی شد ما دو نوع علم یا knowledge داریم. یک نوع علم knowledge by discription

است؛ یعنی ما چیزی را از راه توصیفی که از آن چیز در اختیار داریم می‌شناسیم. نوع دیگر علم *knowledge by acquaintance* است؛ یعنی شناخت از راه آشنایی شخصی خودمان. این تفکیک ابداع برتراند راسل است و به این معنی است که راسل به لحاظ فلسفی و معرفت‌شناختی حدود و ثغور این دو را کاملاً مشخص کرد، و گرنه در زبان عربی قرن‌ها قبل، یعنی قبل از اسلام، به معرفت نوع اول راسل، علم می‌گفتند و به معرفت نوع دوم، عرفان یا معرفت، و از ماده «ع ر ف» می‌آوردند. لذا قرآن می‌گوید: «يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ»^۱، یعنی معرفت از طریق آشنایی. و نگفته است «يَعْلَمُونَهُ» کما يعلمون ابناءهم»، زیرا انسان فرزند خودش را از راه آشنایی می‌شناسد نه از راه توصیف؛ یعنی مثلاً اینکه می‌گوید «فرزند من انسانی است با طول و قد فلان و...». بنابراین هرآنچه در زبان عربی از ماده «ع ر ف» بیاید از سنخ معرفت از راه آشنایی است، حال آنکه علم «ع ل م» معرفت از طریق توصیف است.

به افتقار زبان عربی در زبان فارسی هم به همین صورت است. بنابراین در زبان فارسی ما به عارف، عارف می‌گوییم نه عالم و به فیلسوفی که اثبات خدا را از راه اوصافش می‌کند عالم می‌گوییم. زیرا فیلسوف امکان ندارد بتواند خدا را بشناسد، مگر اینکه حداقل یک وصف از او را بشناسد. کسی که می‌گوید خدا محرک بلاتحرك است، از راه وصف «تحريك بلاتحرك» به خدا پی می‌برد. کسی که می‌گوید خدا محدث غیرحادث است از راه احداث‌گری الاهی و عدم حدوث الاهی به خدا پی برده است. کسی که می‌گوید خدا ناظم جهان است از راه نظم‌دهندگی خدا به او پی برده است. کسی که می‌گوید خدا واجب‌الوجود است از راه وجوب وجود خدا به او پی برده است. هیچ فیلسوفی به خدا پی نمی‌برد مگر از راه شناخت از طریق توصیف. یعنی حداقل باید یک وصف در میان

۱. بقره (۲): ۱۴۶ و انعام (۶): ۲۰.

باشد. بنابراین فیلسوفانی که به وجود خدا قائل اند و از راه استدلال به وجود خدا می‌رسند، به خدا علم دارند؛ یعنی عالم به خدا هستند نه عارف به خدا. عارف کسی است که خدا را می‌یابد. در زبان عربی از این دید نگرسته‌اند.

در زبان‌های اروپایی همین پدیده را از دید دیگری نگرسته‌اند؛ یعنی به این ترتیب که mysticism از ماده mystery می‌آید و بنابراین عارف را از دید اینکه رازآشناست نگرسته‌اند؛ یعنی از دید اینکه رازدان و رازبین است یا دست‌کم رازورز است. mystic یعنی کسی که با راز^۱ سر و کار دارد. بنابراین اروپایی‌ها از این دید نگرسته‌اند. تعبیر راز هم به همان معرفتی که ذکر آن گذشت، می‌رسد؛ زیرا چیزی که راز است به قالب مفهوم در نمی‌آید، لذا شناخت از طریق توصیف در مورد آن امکان‌پذیر نیست و این نوع شناخت همواره یک معرفت مفهومی است، چرا که هر وصفی یک مفهوم است. در نتیجه دیدگاه اروپایی‌ها هم به همین جا می‌رسد. هرچند به یک پدیده واحد از دو دید نگرسته شده است، ولی ما در این بحث به عرفان توجه می‌کنیم. گویا عرفان یک عنوان مُشیر است و mysticism یک عنوان مشیر ثانی است؛ گرچه مشار^۲ الیه هر دو یکی است، اما نوع اشاره اولی با نوع اشاره در دومی متفاوت است. در عرفان، اشاره از این حیث است که شناخت مورد نظر حصولی و مفهومی نیست، بلکه شناخت حضوری است. اما در mysticism اشاره از این حیث است که شناخت مورد نظر شناخت چیزی است و رای مفهوم و در واقع راز است. البته اینکه واژه mystic را رازورز، رازدان و یا رازبین ترجمه کنیم بحث دیگری است که بدان نمی‌پردازیم.

ربط و نسبت عرفان و روان‌شناسی با توجه به ساحات وجودی انسان
در ادامه به محور اصلی بحث می‌پردازیم؛ یعنی اینکه تجربه در باب چه چیزی است. برای پاسخ به این پرسش باید ساحات‌های درونی انسان را

1. mystery

جست‌وجو کنیم و ببینیم تجربه در کدام‌یک از این ساحت‌ها و غرفه‌ها واقع می‌شود. در اینجاست که فلسفه عرفان و عرفان تطبیقی هر دو با روان‌شناسی ربط و نسبت‌هایی پیدا می‌کنند. کما اینکه عمل یا سلوک هم با روان‌شناسی ربط و نسبت‌هایی دارد. نظام یا آموزه هم به همین ترتیب. هر سه مورد، یعنی تجربه، عمل یا سلوک، نظام یا آموزه، با روان‌شناسی ربط پیدا می‌کنند، چرا که در هر سه ما با یک چیز سر و کار داریم و آن انسان عارف است. تجربه، تجربه یک انسان است، عمل یا سلوک و نظام یا آموزه هم با انسان مرتبط است. لذا هر سه به روان‌شناسی ربط پیدا می‌کنند. اگر چنین باشد آنگاه ما باید ساحت‌های درونی انسان را بشناسیم. بنابراین اولین بحثی که در عرفان مقایسه‌ای وجود دارد نوعی گریز به روان‌شناسی است. اجمالاً باید گفت در اینجاست که به نظر می‌رسد برای انسان چهار ساحت قائلیم: ساحت بدن یا به تعبیر فلسفی تر جسم، ساحت ذهن، ساحت نفس یا به تعبیر فارسی جان، و ساحت روح که می‌توان به فارسی آن را روان نامید.

تجربه عرفانی و ساحت وجودی انسان

تجربه عرفانی در کدام‌یک از این ساحت‌ها قرار می‌گیرد؟ تجربه عرفانی در جسم و بدن نیست. این نکته کاملاً واضح است. در ذهن هم نیست. بنابراین تجربه عرفانی یا در ساحت نفس است و یا در ساحت روح. این امر بسته به این است که در تجربه عرفانی شخص خودآگاه باشد یا نباشد. اگر عارف هنگام تجربه، خودآگاه باشد، تجربه‌اش در صُقع نفس انجام می‌گیرد. اما اگر خودآگاهی‌اش را هم از دست بدهد، تجربه در ناحیه روح انجام می‌گیرد، یعنی در ساحت روح که در آن خودی‌ای برقرار نیست. بنابراین به هنگام تجربه، انسان یا در ساحت نفس (جان) است و یا در ساحت روح (روان).

در اینجا این بحث مطرح می‌شود که آیا آنچه در ساحت نفس یا روح انجام می‌گیرد فقط از مقوله احساسات و عواطف است، یا فقط از مقوله معرفت است، و یا ترکیبی از هر دو است. این بحث به این دلیل مطرح می‌شود که ما تجربه‌های فراوانی داریم، ولی این تجربه‌ها از جهتی با هم متفاوت‌اند. گاهی تجربه صرفاً از مقوله باور و عقیده است؛ مثل اینکه فرض کنید شما تاکنون معتقد نبوده‌اید که «مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است». بنابراین یا نسبت به این گزاره جهل بسیط داشته‌اید، یعنی خبر نداشته‌اید، و یا اصلاً فکر می‌کرده‌اید که مجموع زوایای مثلث یا بیشتر از ۱۸۰ درجه و یا کمتر از ۱۸۰ درجه است. استاد در کلاس برهانی قوی ارائه می‌کند و شما نمی‌توانید در مقدمات آن خدشه‌ای وارد کنید و به این ترتیب اثبات می‌کند که مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است. لذا گزاره فوق برای شما اثبات می‌شود. بنابراین شما دارای یک حالی شده‌اید که قبلاً نداشته‌اید، اما این حال فقط از سنخ باور و عقیده است؛ یعنی باوری پیدا کرده‌اید که قبل از این یا اصلاً نداشته‌اید و یا خلاف آن را داشته‌اید. در اینجا صرفاً باور یا عقیده‌ای پیدا کرده‌اید؛ یعنی اگر شما با یک ساعت قبل از آمدن به کلاس مقایسه شوید، تفاوت شما صرفاً در این خواهد بود که اکنون دارای باوری هستید که یک ساعت قبل از آمدن به کلاس نداشته‌اید. لذا از جهل بسیط و یا جهل مرکب درآمده‌اید.

اما فرض کنید دشمن شما از در وارد می‌شود. شکی نیست که یک باور برای شما منعقد می‌شود و آن اینکه «دشمن من هم‌اکنون وارد اتاق شده است» و یا اینکه «دشمن من هم‌اکنون با من در زیر یک سقف قرار دارد». اما شما هیچ‌گاه نمی‌توانید صرفاً به همین حالت صاف باقی بمانید، بلکه فوراً یک احساس و عاطفه هم در درون شما پدید می‌آید که این احساس یا عاطفه مثلاً نفرت، خشم، کینه و... است. پس در اینجا ما با چیز دیگری یعنی احساسات و عواطف مواجه هستیم. این هم یک مرحله است.

احساسات و عواطف هم تکرر و تنوع زیادی دارند. در اینجا احساسات و عواطف را به یک معنا به کار می‌برم، حال آنکه به نظر دقی اینها با هم متفاوت‌اند. در واقع ما با سه چیز مواجهیم: احساسات،^۱ عواطف،^۲ هیجانات.^۳ در این بحث هر سه را به این دلیل که وجه اشتراک بسیار مهمی با هم دارند در یک مقوله می‌گنجانیم. اما انسان تجربه‌سومی هم دارد و آن تجربه اراده است؛ مثلاً وقتی انسان تصمیم می‌گیرد از اتاق خارج شود با قبل از آن، چه تفاوتی دارد؟ وقتی انسان برای خروج از اتاق تصمیم می‌گیرد چیزی در او تحقق پیدا می‌کند که قبلاً در او نبوده است. هر گاه انسان به زبان عادی بگوید من تصمیم پیدا کرده‌ام، به تصمیمی رسیده‌ام یا تصمیم گرفته‌ام، یعنی اراده‌ای در او محقق شده که قبلاً در او نبوده است. این هم مرحله سوم یعنی اراده^۴ است.

○ چنین چیزی اراده نیست، بلکه فهم ما از اراده است.

● خیر! در اینجا کاری به فهم نداریم. علم ما بعداً به همه این سه حالت تعلق می‌گیرد. سخن من ناظر به تصمیمی است که در ما نبوده است. فرض کنید تا الآن تصمیم داشته‌اید در اینجا بنشینید، اما حالا یادتان آمده که فرزندتان در بیمارستان است؛ لذا تصمیم می‌گیرید که برخیزید و بروید. این یک اراده است که در شما محقق شده است. البته شکی نیست که اگر تصمیمی در انسان پدید بیاید حتماً انسان علم به آن تصمیم هم دارد. اما در این بحث فعلاً خود تصمیم مد نظر ماست. اتفاقاً مُدرکیت این سه حالت همان موجودیت آنها و موجودیت آنها همان مُدرکیت‌شان است. یعنی اگر موجود شدند، حتماً مدرک هم هستند. تا اینجا به اراده پرداختیم. تجربه عرفانی کدام یک از این سه مورد است؟ آیا احساسات و عواطف صرف است؟ یا باور و عقیده‌ای هم در آن وجود دارد؟ یا حتی اراده‌ای هم

1. feelings

2. affections

3. emotions

4. volition

در آن محقق می‌شود؟ وقتی یک عارف در حال جذب، خلسه، از خود بی‌خود شدن یا از خود ربوده شدن است، آیا فقط دستخوش احساسات و عواطف و هیجانات خاصی است یا اینکه به یکی از حقایق عالم هم وقوف پیدا کرده است؟ البته نه اینکه حقیقتی که به آن وقوف پیدا کرده است همان هیجان خودش باشد؛ چرا که انسان اگر دستخوش هیجانی شود - مثلاً خشمگین شود - به هیجان خود وقوف دارد. در واقع می‌خواهیم ببینیم آیا فقط احساسات و عواطف و هیجانات است یا علاوه بر این به یک حقیقت دیگری غیر از علم به خود آن احساس و هیجان و عاطفه هم علم پیدا کرده‌ایم؛ یعنی به تعبیر دیگری آیا تجربه عرفانی واقع‌نما هم هست؟ آیا کاشف از واقع هم هست، یا اینکه کاشف از واقع نیست و واقع‌نمایی ندارد؟

با یک مثال مطلب را توضیح می‌دهم. چه تفاوتی است بین اینکه مثلاً خارش در ناحیه پیشانی احساس کنید یا دستتان تیربکشد یا اینکه مثلاً یک درخت سرو را که وجود خارجی دارد تصور کنید. هر دو، حالت‌هایی هستند که بر انسان عارض می‌شوند، اما اگر دقت کنید متوجه می‌شوید تصویری که از درخت سرو دارید چیزی به نام سرو را نشان می‌دهد، اما سوزش دست غیر از سوزش، چه چیزی را نشان می‌دهد؟ در هنگام سوزش یا خارش دست، ما فقط سوزش یا خارش را می‌یابیم و نه چیز دیگر.

انسان همواره از راه تداعی معانی، تخیلات، و تصورات نه فقط به خود آن تداعی، تخیل، و تصور علم دارد، بلکه این امور خودشان انسان را به چیز دیگری انتقال می‌دهند و آن چیز دیگر همان است که فلاسفه به آن معلوم بالعرض آن تخیل یا تداعی یا تصور می‌گفتند. لذا تداعی یا تخیل و یا تصور، معلوم بالذات است و آنچه که حاصل اینهاست معلوم بالعرض است. اما خارش دست انسان، دیگر معلوم بالعرضی را به انسان نشان نمی‌دهد. به تعبیر دیگر خارش، یک موجود کدر است، اما صورت خیالی

یک درخت، یک موجود شفاف است و ورای خودش را نشان می‌دهد. صورت خیالی یک درخت که در ذهن من است غیرنمونه است. به غیرنمونه بودن، کاشف از واقع می‌گویند.

آیا تجربه عرفانی غیر از اینکه شادی یا سرور و ابتهاج عارض انسان می‌کند موجودی را هم کشف می‌کند که انسان عارف آن موجود را کشف نکرده است و از آن غافل است و یا اینکه فقط جنبه احساس و عاطفه و هیجان دارد؟ یعنی به تعبیر خیلی ساده آیا در تجارب عرفانی، ما فقط دستخوش یک هیجان شدید یا مجموعه‌ای از هیجانات شدید می‌شویم و یا علاوه بر این به یکی از واقعیت‌های جهان هستی هم علم پیدا می‌کنیم. ممکن است کسانی بگویند غیر از این دو مورد، در تجربه عرفانی یک اراده هم محقق می‌شود؛ یعنی اراده رفتن به سوی آن موجود، یا اراده وصال آن موجود، و یا اراده فانی شدن در آن موجود نیز در انسان پدید می‌آید. ممکن است تجربه عرفانی، هر سه یا هر دو یا یکی از اینها را داشته باشد. نکته مهم در اینجا این است که کسانی که مدعی می‌شوند تجربه عرفانی جنبه معرفتی^۱ دارد، می‌خواهند به این نکته اشاره کنند که یک «کشف از واقع» هم در آن هست. معرفتی دانستن تجربه عرفانی یعنی انسان در ضمن تجربه عرفانی به واقعیتی پی می‌برد که قبلاً به آن واقعیت پی نبرده بود.

قبل از ادامه بحث از همین جا می‌توان فهمید که اگر تجربه‌های عرفانی را با هم مقایسه کنیم، یک وجه مقایسه می‌تواند این باشد که کدام یک از تجربه‌های عرفانی موصل به واقع هستند و کدام موصل به واقع نیستند، کدام کاشف از واقع‌اند و کدام کاشف از واقع نیستند. لذا می‌توان تجربه‌های عرفانی را از این جهت مقایسه کرد. اما آیا می‌توان سیر و سلوک‌های عرفانی را هم از این لحاظ مقایسه کرد؟ مثلاً آیا می‌توان پرسید

1. noetic

که «چله‌نشینی موصل به واقع هست یا نه؟» مسلماً چله‌نشینی از سنخ علم نیست تا بتوان این سؤال را طرح کرد که آیا چنین علمی ما را به معلوم رساند یا اینکه دستخوش جهل مرکب کرد؟ بنابراین بسته به اینکه چه متافیزیکی برای تجربه عرفانی قائل شویم، وضعیت متفاوت خواهد بود.

به عنوان مثال، اگر شما در تجربه عرفانی قائل به این امر باشید که اصلاً عنصر معرفت وجود ندارد، در این صورت از چه حیث دیگری می‌توانید تجربه‌های عرفانی را با هم مقایسه کنید؟ یک حیث مقایسه می‌تواند این باشد که آیا تجربه‌های عرفانی احساسات و هیجانات و عواطف مثبت در انسان پدید می‌آورند یا منفی؛ چرا که در چنین دیدگاهی دیگر سنخ معرفتی مطرح نیست، لذا نمی‌توان سؤال موصل به واقع بودن را مطرح کرد؛ یعنی جهت مقایسه متفاوت می‌شود.

فرض کنید فهمیدیم که در تجربه عرفانی اراده‌ای هم وجود دارد؛ در این صورت می‌توان گفت در برخی از تجارب عرفانی اراده افنای خود هست و در برخی اراده تقویت خود؛ یعنی از لحاظ اینکه متعلق اراده صاحب تجربه چیست، تجارب متفاوت می‌شوند؛ یعنی آیا صاحب تجربه می‌خواهد خودش را از آن چیزی هم که هست کمتر و کمتر کند و به سمت صفر برود یا اینکه می‌خواهد رو به سوی بزرگ‌تر شدن برود؛ به عبارت دیگر تجارب عرفانی را می‌توان از این لحاظ مقایسه کرد که اراده چه چیزی در صاحب تجربه هست.

هدف من از ذکر این مطالب این بود که نشان دهم بسته به اینکه چه آنتولوژی‌ای برای تجربه عرفانی قائل باشید، مقایسه تجارب عرفانی با هم متفاوت می‌شود. به عنوان مثال وقتی عارفان ما می‌گفتند برخی از تجارب عرفانی، القائنات شیطانی است و برخی الهامات رحمانی، مشخص می‌شود نوعی جنبه معرفتی برای تجربه قائل بوده‌اند. یعنی می‌توان تجارب عرفانی را از این لحاظ مقایسه کرد که آیا این تجارب ما را به واقع می‌رسانند یا

اینکه از واقع دور می‌کنند؛ وگرنه اگر عرفا معتقد بودند در تجارب عرفانی، ما نمی‌توانیم به هیچ واقعیتی علی‌الاصول راه پیدا کنیم، در این صورت مقایسه تجارب عرفانی از لحاظ اینکه آیا ما را به واقع نزدیک کرده‌اند یا دور کرده‌اند، بلامورد و بلاموضوع می‌شد. از آنجایی که در باب تجربه عرفانی هر سه دیدگاه گفته شده، لذا وجوه مقایسه تجارب عرفانی با هر سه مورد ربط و نسبت‌هایی پیدا می‌کند.

○ آیا متعلق تجربه عرفانی امر واحدی است؟

● خیر! متعلق آن بسیار متکثر است؛ مثلاً کسانی گفته‌اند انسان در تجربه عرفانی، احساس یگانگی با موجودات می‌کند. برخی گفته‌اند احساس یگانگی موجودات را می‌کند و کسانی هم گفته‌اند احساس موجود یگانه‌ای را می‌کند. اینها سه دیدگاه است و با هم بسیار تفاوت دارد. گاهی انسان در تجربه عرفانی احساس می‌کند کل جهان هستی را یک موجود پر کرده است، یعنی احساس موجود یگانه‌ای را می‌کند؛ یعنی سایر انسان‌ها موجودات را متکثر می‌بینند، اما یک عارف احساس موجود یگانه‌ای را می‌کند و می‌گوید کل هستی یک وجود است.

ممکن است عارف دیگری احساس موجود یگانه نکند، بلکه احساس یگانگی موجودات را بکند؛ یعنی قبلاً آقای x را غیر از y و y را غیر از z می‌دیده است، اما حالا x، y و z را به صورت یک موجود می‌بیند؛ به عبارت دیگر یک موجود جهان را پر نکرده است و عارف تکثر را می‌فهمد، اما غیریتی را که قبلاً بین آنها قائل بوده است دیگر نمی‌بیند. درست مثل این است که یک بچه فکر می‌کند یخ غیر از آب است، و آب و یخ، غیر از بخار آب، در حالی که یک شیمی‌دان می‌داند این سه در واقع یک چیز هستند. یخ همان آب است و آب همان بخار آب است و هر سه همان H_2O است، یعنی گویا در حین اینکه توجه به تکثر ظاهری آنها دارد،

پشت آن یک وحدت باطنی می‌بیند. دیدگاه سوم احساس یگانگی با موجودات است؛ یعنی عارف خودش را با موجودات یگانه می‌بیند.

بنابراین متافیزیک عرفان به این دلیل دارای اهمیت است که جهت مقایسه میان عرفان‌ها مهم است. اگر ما در تجربه عرفانی اصلاً به جنبه معرفتی توجه نداشته باشیم نمی‌توانیم تجارب عرفانی را از جهت موصل به واقع بودن یا نبودن مقایسه کنیم. زیرا دیگر بحث «واقع» در میان نخواهد بود و فقط احساس، عاطفه، هیجان یا اراده اهمیت خواهد داشت. تا اینجا بحث در باب تجربه بود.

○ قبل از اینکه به بحث عمل یا سیر و سلوک بپردازید، در بخش تجربه، آیا کسی تجربه را در مرتبه ذهن وارد نکرده است؟

● در فلسفه عرفان یک دسته از فیلسوفان عرفان که امروزه نماینده مهم آنها استیون کتز^۱ است، یعنی ساختارگرایان، معتقدند که در خود تجربه عرفانی محال است که شخص عارف تحت تأثیر دانسته‌های حصولی قبلی‌اش نباشد. برخلاف ذات‌گراها که مدعی‌اند در خود تجربه عرفانی معلومات و حصولات قبلی انسان هیچ تأثیری ندارند، هرچند در تفسیر تجربه، معلومات انسان دخیل است. نماینده دیدگاه دوم هم رابرت کی. سی. فورمن^۲ است. فورمن، هم فیلسوف عرفان است و هم خودش می‌گوید که عارف است؛ یعنی صاحب کشف و شهودات عرفانی است. فورمن معتقد است در حاق تجربه عرفانی معلومات حصولی، عقاید، دانسته‌ها، پیش‌پنداشت‌ها، انتظارات و داوروی‌های قبلی هیچ تأثیری ندارند.

○ به عنوان علل مُعدّه یا به عنوان علل ذاتی آن قضیه؟

● نه! علل مُعدّه که اصلاً محل بحث نیست. بحث این است که این امور در اینکه «آنچه من می‌یابم یک چیز مفهومی است یا ورای مفهوم؟» هیچ

1. Steven Katz

2. Robert K. C. Forman

تأثیری ندارند؟ اگر پیش‌پنداشت‌ها، دانسته‌ها و... مؤثر باشد، یعنی انسان هنوز هم قدری در ساحت ذهن است. چرا که ذهن جایگاه علم حصولی است، اما اگر ذات‌گرا باشیم دیگر در جایگاه علم حصولی نیستیم. زیرا اگر بخواهیم در مرتبه ذهن باشیم باید با مفهوم سر و کار داشته باشیم؛ حال آنکه در آنجا دیگر اصلاً مفهومی وجود ندارد. بنابراین دیدگاه ساختارگرایانه هم کاملاً وجود دارد و ممکن است ما در ساحت ذهن باشیم. اما بیشتر دیدگاه‌ها از لحاظ قوت دیدگاه‌هایی است که ذات‌گرا هستند. دیدگاه‌های ذات‌گرا با وصفی که خود عارفان به دست می‌دهند سازگارتر است تا تصویری که ساختارگرایان ارائه می‌کنند. تصویر ساختارگرایان از وصفی که خود عارفان، یعنی کسانی که دارای تجربه عرفانی بوده‌اند، ارائه داده‌اند، دورتر است. بعداً به این بحث می‌پردازم. نظیر این بحث را در باب عمل هم داریم.

○ آیا ممکن است ساختارگراها و ذات‌گراها در ترتیب چینش تجربه، عمل و آموزه باز هم با یکدیگر تفاوت‌هایی داشته باشند؛ یعنی ساختارگراها این نظام را از پایین به بالا طرح کنند؟

● ساختارگرا می‌تواند هم از پایین به بالا بچیند و هم از بالا به پایین؛ ذات‌گرا هم همین‌طور. لذا اتخاذ موضع در مسئله ساختارگرایی و ذات‌گرایی لزوماً تأثیری در اینکه ترتیب از پایین به بالا یا از بالا به پایین باشد، ندارد؛ یعنی لااقتضاء است.

نکته دیگری را هم باید در اینجا ذکر کنم و آن اینکه همان‌گونه که گفتیم انسان دارای سه ساحت است: عقیده، عاطفه و اراده. یکی از مباحثی که امروزه فیلسوفان ذهن طرح می‌کنند این است که آیا هیچ عاطفه‌ای بدون عقیده امکان‌پذیر هست یا نه؟ و آیا هیچ اراده‌ای بدون عاطفه و عقیده امکان‌پذیر هست یا نه؟ من به این بحث نپرداختم و صرفاً گفتم

انسان سه ساحت دارد. اما اینکه اگر ساحت دوم یعنی عاطفه بخواهد پدید بیاید مقدم بر آن باید به لحاظ رتبی عقیده‌ای هم پیدا کرده باشیم و یا اینکه اگر ساحت سوم یعنی اراده بخواهد پدید بیاید مقدم بر آن باید در ساحت عقیده و عاطفه هم حالت خاصی پیدا کرده باشیم، بحث دیگری است.

بیشتر فیلسوفان نفس قائل‌اند که این سه موردی که ذکر شد^۱ به ترتیب مؤخر از قبلی‌های خودشان هستند. یعنی اگر کسی وارد اتاق شود و شما این عقیده را پیدا کنید که دشمن شماست، مثلاً حسن وارد شود و شما نسبت به او عاطفه منفی خشم پیدا کنید و سپس متوجه شوید که حسین وارد شده است، چون شما با حسین دشمنی نداشته‌اید عاطفه‌تان تغییر می‌کند. بنابراین عاطفه تحت تأثیر عقیده انسان است. اراده هم تحت تأثیر عاطفه و عقیده انسان است. اما با این همه، این حرف به این معنا نیست که این سه قابل ارجاع و تحویل به یکدیگر هستند. عقیده، عاطفه و اراده هر یک چیزی هستند، ولی در عین حال هر کدام از اینها یک نحوه معلولیتی، ولو معلولیت ناقصه نسبت به قبلی دارند؛ زیرا مورد قبلی آنها نسبت به آنها علیت ناقصه دارد.

سیر و سلوک یا عمل عرفانی و ساحات وجودی انسان

شکی نیست که عمل، هم شامل اعمال جوانحی می‌شود و هم شامل اعمال جوارحی. اما در باب اینکه عمل جوانحی انسان چه می‌تواند باشد پیچیدگی‌های زیادی وجود دارد. از یک لحاظ به نظر می‌رسد تنها عمل جوانحی، اراده است. آیا انسان می‌تواند عملی جوانحی غیر از اراده، انجام دهد؟ انسان فقط می‌تواند تصمیم بگیرد که مثلاً متواضع باشد یا مثلاً یک راز را با کسی در میان نگذارد، تصمیم بگیرد فلان کتاب را بخواند، تصمیم بگیرد امشب نخوابد، تصمیم بگیرد نمازش را اول وقت به‌جا بیاورد. آیا عمل جوانحی دیگری هم وجود دارد یا نه؟

۱. عقیده، احساس و اراده.

امروزه اکثر فیلسوفان ذهن بر این اعتقادند که عمل جوانحی دیگری غیر از اراده وجود ندارد. لذا اگر چنین باشد اعمال جوانحی در سومین ساحت نفس یعنی اراده می‌گنجند. اگر بخواهیم قولی غیر از این قول داشته باشیم در این صورت باید به مسائل دیگری توجه کنیم از جمله اینکه آیا مثلاً اراده و نیت یک چیز هستند؟ آیا اراده، نیت و قصد یک چیز هستند؟ تفاوت این سه مورد با انگیزه چیست؟ تفاوت این چهار مورد با انگیزش در چیست؟^۱ همه اینها با شوق چه تفاوتی دارند؟ با میل چه تفاوتی دارند؟ لذا اگر اعمال جوانحی فقط اراده باشد، آنگاه باید اراده با هدف و... هم یک چیز باشد. اما به نظر می‌رسد اکثر فیلسوفان ذهن مدعی‌اند تنها عمل جوانحی ما اراده است. اگر چنین باشد غیر از اراده، سایر اعمال، جوارحی خواهند بود؛ یعنی اعمالی که با بدن انجام می‌گیرند. لذا سایر اعمال به ساحت بدن برمی‌گردند. در عمل از آن‌رو که عمل است کاشفیت از واقع اصلاً وجود ندارد. به گفته قدمای ما، از مقوله عدم و ملکه‌اند؛ یعنی نمی‌شود به عمل شأن موصلیت یا عدم موصلیت را نسبت داد. لذا قدما معتقد بودند به دیوار نه می‌توان کور بودن را نسبت داد و نه بینا بودن را؛ زیرا دیوار شأن کوری و بینایی ندارد. کوری و بینایی شأن انسان است. اعمال شأنیت اُتصاف ندارند.

مثال‌هایی از وجوه مقایسه

اگر مراد ما از عرفان، عمل عرفانی یا سلوک عرفانی باشد، آنگاه باید عرفان‌ها را از جهات دیگری با هم مقایسه کرد. مثلاً آیا در عرفان‌های مختلفی که مورد مقایسه قرار می‌گیرند، اهدافی که برای عمل تصویر می‌شود، اهدافی است که انسان‌ها دوست دارند به آن اهداف برسند یا نه؟ این یک وجه مقایسه است. یعنی آیا واقعاً انسان‌ها دوست دارند به نیروانا

۱. انگیزه و انگیزش در روان‌شناسی با هم تفاوت دارد. motive یعنی انگیزه و motivation یعنی انگیزش.

بپیوندند؟ چرا که اگر بخواهیم انسان را به کاری وادار کنیم، باید هدف آن کار برای شخص جذابیت داشته باشد. آیا واقعاً انسان‌ها دوست دارند به نیروانا بپیوندند یا فانی فی الله شوند؟ این یک وجه مقایسه است. در اینجا دیگر بحث کاشفیت از واقع مطرح نیست.

بحث دیگری هم می‌توان کرد و آن اینکه آیا در عرفان‌های مختلف اعمالی که توصیه می‌شود ما را به اهدافی که تصویر می‌کنند، می‌رسانند؟ ممکن است ما اهداف را قبول داشته باشیم، ولی این مهم است که آیا آن اعمال ما را به اهداف می‌رسانند یا خیر. این هم یک وجه مقایسه است. من مرتباً - از باب واعظ غیرمُتَّعِظ - به دوستان توصیه می‌کردم تا حد ممکن سکوت داشته باشید و به قدر ضرورت و به وقت ضرورت سخن بگویید. یکی از دوستان که این حرف را جدی گرفته بود، مدت‌ها بعد به من گفت من این کار را کردم ولی حالت‌های مزخرفی بر من عارض شده است؛ احساس خرفتی مطلق می‌کنم و احساس می‌کنم دیگر هوش در وجود من نیست. ممکن است کسی بگوید یا هدف تو به درد نمی‌خورده است و یا اگر هدف هم خوب بوده، انسان از راه خاموشی به آن هدف نمی‌رسد.

عمل هم جهات مقایسه‌ای دارد. البته من هنوز جهات مقایسه را نشمرده‌ام و بعداً خواهم گفت که هر کدام چه جهات مقایسه‌ای را ایجاد می‌کند. فعلاً فقط مثال‌هایی را ذکر می‌کنم. در نظام یا آموزه شکی نیست که اولین جهت مقایسه، صدق نظام‌های عرفانی است؛ یعنی اینکه چقدر موصل به واقع هستند و چقدر موصل به واقع نیستند. نظام‌های عرفانی چقدر صادق‌اند و چقدر کاذب؟ فرض می‌کنیم از کشف صدق نظام‌ها مأیوس باشیم. در این صورت حداقل به این امر می‌پردازیم که این نظام‌ها چقدر موجّه و چقدر ناموجّه هستند. با فرض اینکه از تعیین موجّهیت و عدم موجّهیت هم مأیوس شویم، آنگاه حداقل به این امر می‌پردازیم که چقدر معقول و چقدر نامعقول هستند. اگر از این هم مأیوس شدیم، در

این صورت حداقل به این امر می‌پردازیم که نظام‌های عرفانی خردستیز نباشند. اینها ادعاهای معرفت‌شناختی است که به ترتیب پایین می‌آید. البته اگر در پوست قدمای خودمان برویم می‌گوییم ما به چیزی کمتر از اثبات صدق و اثبات کذب راضی نیستیم. هر گزاره‌ای که هر کسی مدعی شود، یا صدق آن و یا کذب آن را اثبات می‌کنیم. لذا به برهان^۱ می‌پردازند و برهان حتماً اثبات می‌کند که یک گزاره صادق است و نمی‌تواند، کاذب باشد و گزاره دیگر حتماً کاذب است و نمی‌تواند صادق باشد. البته امروزه دیگر کسی چنین ادعاهای بزرگی نمی‌کند.

بنابراین یک پله پایین‌تر آمدیم و گفتیم اگر صدق و کذب نمی‌شود به موجهیت و عدم موجهیت می‌پردازیم. اگر نمی‌شود اثبات کرد که این قضیه صادق است و لاغیر، یا این قضیه کاذب است و لاغیر، اما می‌توان گفت که این قضیه موجه است، ولی فلان قضیه ناموجه است؛ یعنی توجیه^۲ معرفت‌شناختی غیر از اثبات صدق است و چیز دیگری است. ممکن است کسی باز هم یک پله پایین‌تر بیاید و بحث معقولیت را پیش بکشد؛ مثلاً بگوید معقول است به فلان امر قائل باشیم؛ یعنی اگر کسی به فلان امر قائل باشد حرف نامعقولی نزنه است. به تعبیری آن سخن فراتر از شک معقول است؛ یعنی آن سخن، شک معقول را برنمی‌تابد و از شک معقول فراتر رفته است، لذا می‌توانیم به آن التزام بورزیم. از این مرتبه پایین‌تر هم می‌گوییم حداقل نظام عرفانی به‌گونه‌ای باشد که قوانین منطق در آن نقض نشده باشد؛ یعنی خردستیز نباشد. به عبارت دیگر نباید در نظام عرفانی آموزه‌ای باشد که اساساً نظام عرفانی را نقض کرده باشد اما در آموزه‌ها مسئله صدق، تنها مسئله نیست، گرچه مهم‌ترین مسئله، صدق یا کذب، موجهیت یا عدم موجهیت، معقولیت یا عدم معقولیت و خردستیزی یا عدم خردستیزی است.

1. proof

2. justification

با توجه به آنچه ذکر شد، اگر عرفان‌ها بخواهند مقایسه شوند با توجه به اینکه کدام یک از سه مورد تجربه، عمل یا آموزه مورد مقایسه قرار گیرد، جهات مقایسه متفاوت می‌شود.

تمایز میان وجه مقایسه و روش مقایسه

در این سلسله دروس به دو بحث بسیار مهم خواهیم پرداخت: یکی اینکه تجربه عرفانی، عمل یا سلوک عرفانی و نظام یا آموزه عرفانی را از چه جنبه‌هایی می‌توان مقایسه کرد. پس از اینکه این مقایسه‌های سه‌گانه انجام گرفت باید به این بحث پردازیم که آیا تجربه عرفانی فلان عارف، برآمده از عمل یا سلوک عرفانی پیشنهادی او هست یا نه؟ آیا عمل یا سلوک عرفانی فلان عارف مبتنی بر نظام یا آموزه عرفانی صادقی است یا اینکه می‌خواهد بین اینها گسیل داده و سقف ایجاد کند. این بحث اول است؛

بحث دوم این است که بر فرض آنکه جهات مقایسه روشن شد با چه روشی می‌توان مقایسه کرد؟ فرض کنید فهمیدیم که مثلاً می‌توان آموزه‌های عرفانی را از لحاظ صدق و کذب با هم مقایسه کرد، اما روش مقایسه چگونه است؟ روش^۱ مقایسه غیر از وجه مقایسه است. مثلاً فرض کنید وجه مقایسه ما این نباشد که دو معلم را از لحاظ کچل بودن یا کچل نبودن مقایسه کنیم، بلکه بخواهیم آنها را از لحاظ باسوادی و بی‌سواد بودن مقایسه کنیم. در این صورت چگونه می‌توان دو معلم را از لحاظ سواد مقایسه کرد؟ چه روشی برای مقایسه سواد دو معلم با یکدیگر وجود دارد؟ به محض اینکه «وجه مقایسه» روشن شود لزوماً «روش مقایسه» روشن نمی‌شود. به عبارت دیگر معلوم شدن وجه مقایسه شرط لازم تعیین روش مقایسه هست اما شرط کافی نیست. ممکن است بعضی از جهات مقایسه مطلوب باشند اما ممکن نباشند؛ یعنی روش آن در اختیار ما نباشد. گویی

1. method

برای اینکه روش بخواند در اختیار ما باشد باید بتوان عرفان را با «جز عرفان» سنجید. آیا می‌شود عرفان را با فلسفه سنجید؟ یعنی آیا می‌توان با ابزار فلسفه به سراغ مقایسه عرفان‌ها رفت؟ آیا می‌توان عرفان را با دین سنجید؟ یعنی آیا می‌توانیم با ابزار دین به سراغ مقایسه عرفان‌ها برویم؟

با یک مثال مطلب را توضیح می‌دهم. عرفای کاتولیک مسیحی در قرون وسطا تا زمان ترزای آویلایی^۱ و تا زمان خوان دولاکروث^۲ معتقد بودند که برخی از تجارب عرفانی موصل به واقع نیست، بلکه اتفاقاً انسان را از واقع دور می‌کند. بنابراین همیشه وقتی در دیر یا صومعه‌ای تجربه‌ای عرفانی برایشان پیش می‌آمد، می‌خواستند بدانند این تجربه عرفانی القای شیطان است یا القای رحمان. یکی از روش‌های مورد استفاده آنها این بود که تجارب را به متون مقدس عرضه می‌کردند. سخن من در خصوص صدق یا کذب این روش نیست، بلکه صرفاً می‌خواهم بگویم که در این مورد «متن مقدس» روش مقایسه را به دست می‌داد. به عنوان مثال طبق این روش اگر متون مقدس شیطان را کربه‌المنظر توصیف کردند، اما عارف در یک کشف و شهود شیطان را جمیل دید، می‌توان نتیجه گرفت که کشف و شهود آن عارف یک کشف و شهود موصل به واقع نیست؛ چرا که با آموزه‌های متون مقدس مطابقت ندارد.

یکی از این کاندیداها به عنوان ابزار سنجش، «دین» است. کاندیدای دیگری که برخی مدعی شده‌اند، اما به نظر من سخن بعیدی است، «علم تجربی» است؛ یعنی گفته‌اند علم تجربی هم می‌تواند در برخی از موارد معیار مقایسه عرفان‌ها واقع شود. کاندیدای چهارم «فهم عرفی» است. برخی مدعی شده‌اند فهم عرفی هم ترازویی است که می‌توان با آن عرفان‌ها را سنجید. «اخلاق» را هم کاندیدای پنجم دانسته‌اند که اتفاقاً این

۱. Teresa of Avila (۱۵۸۲-۱۵۱۵م.)، راهب و عارف اسپانیایی عضو فرقه کرملیان.

۲. St. Jhon of the Cross (۱۵۹۱-۱۵۴۲م.)، یا همان قدیس یوحنا صلیبی، عارف و شاعر اسپانیایی و مؤسس فرقه کرملیان پابرهنه.

مورد در نوشته‌های عرفای ما فراوان است. مثلاً عرفای ما می‌گویند اگر کشف و شهودی به تو عجب داد، بدان که آن کشف و شهود موصل به واقع نیست. کشف و شهود رحمانی انسان را نرم‌دل و فروتن می‌کند؛ یعنی اخلاق می‌تواند در این سنجه به‌کار بیاید.

ما می‌خواهیم به این بحث بپردازیم که کدامیک از این پنج مورد (فلسفه، دین، علم تجربی، فهم عرفی و اخلاق) می‌تواند روش مقایسه باشند و اگر روش مقایسه باشند، کدامیک می‌تواند در قسمت اول یعنی تجربه عرفانی به‌کار بیایند و کدامیک می‌تواند در قسمت دوم (سلوک یا عمل) و یا در قسمت سوم (نظام یا آموزه) مورد استفاده قرار گیرند. پس ماحصل آنچه که باید در این مباحث دنبال کنیم دو بحث است: یکی اینکه در هر سه قسمت مذکور وجوه مقایسه چیست؟ و دیگر اینکه روش‌های مقایسه کدام است؟ کدامیک تک‌روشی است؟ و کدامیک دوروشی، سه‌روشی و... است.

اهمیت متون مکتوب در مقایسه میان عرفان‌ها

آخرین مطلبی که باید در این قسمت طرح شود، مطلبی است بسیار پیچیده که در عرفان مقایسه‌ای کمتر به آن پرداخته شده است، در مقایسه، خواه با تجربه عرفانی سر و کار داشته باشیم و خواه با عمل یا سلوک و نظام یا آموزه، هر سه مورد را از راه آثار مکتوب با هم مقایسه می‌کنیم. به عنوان مثال اگر بخواهیم ببینیم عمل یا سلوک عارفان یهودی چه تفاوتی با عمل یا سلوک عارفان هندو دارد به کتاب‌هایی که عارفان یهود و عارفان هندو در باب عمل یا سلوک نوشته‌اند، رجوع می‌کنیم. بنابراین ما با متن سر و کار داریم. اکثریت قریب به اتفاق مطالعات مقایسه‌ای در زمینه عرفان از راه رجوع به متون انجام می‌شود. در اینجا یک سؤال وجود دارد و آن اینکه روش فهم مقصود، در متونی که عارفان می‌نویسند، چیست؟ آیا متون عارفان را می‌توان همانند متون عالمان تجربی فهمید؟

کتابی که در خصوص عرفان نظری، عرفان عملی و گزارش تجارب عرفانی است، توسط عارفان نوشته می‌شود. قسمت اول در واقع گزارش‌هایی است از کشف و شهود عارفان و قسمت دوم توصیه‌هایی است که عارفان به شاگردانشان می‌کنند. آیا نثر عرفان، هرمنوتیک خاص خودش را ندارد؟ چگونه می‌توان نثر عارفان را فهمید؟ هرمنوتیک نثر علوم تجربی، هرمنوتیک نثر علوم ریاضی و منطقی، و هرمنوتیک نثر فلسفه مشخص است، اما دو پدیده وجود دارند که هرمنوتیک نثر آن دو پدیده اهمیت زیادی دارد. یکی متون ادبی - هنری است و دیگری متون عرفانی. این بحث را باید به عنوان یک تکلمه طرح کنم. به این دلیل لفظ تکلمه را به کار می‌برم که این بحث یک فاز عقب‌تر از خود بحث اصلی است؛ یعنی بحث از این است که ما چیزهایی را از متون بیرون می‌کشیم و با هم مقایسه می‌کنیم. حال آیا آنچه از متون بیرون کشیده شده و به عارفان نسبت داده شده است، مطابق با واقع است؟ در واقع آیا خود نسبت‌ها مطابق با واقع است یا نه؟

با یک مثال مطلب را توضیح می‌دهم. حافظ در یکی از غزلیات عرفانی خود می‌گوید:

زان پیش‌تر که عالم فانی شود خراب ما را ز جام باده هستی^۱ خراب کن
این بیت یعنی چه؟ ما می‌خواهیم معنای این بیت را به حافظ نسبت دهیم. چگونه می‌توان معنای این بیت را فهمید؟ مگر قرار است عالم فانی خراب شود؟ از آن گذشته، عالمی که فانی است چگونه خراب می‌شود؟ باده هستی چیست؟ چگونه باده هستی انسان را خراب می‌کند؟ تفسیر این بیت و درک مراد حافظ، هرمنوتیک دشواری دارد. این بیت را با بیت دیگری از حافظ مقایسه می‌کنیم که کمی آسان‌تر است. همین مضمون به نحو دیگری در بیت زیر بیان شده است:

۱. البته برخی باده مستی خوانده‌اند، اما باده هستی صحیح است.

یا رب از ابر هدایت برسان بارانی پیش تر زآن که چو گردی ز میان برخیزم
یعنی قبل از اینکه مثل یک گرد از میان برخیزم و همه چیزم را از دست
بدهم بارانی فرو فرست تا من نابود نشوم. اگر باران هدایت نیاید من یک
گرد هستم و سریع نابود می‌شوم. مضمون این دو بیت به هم شبیه است،
اما فهم دومی آسان‌تر از اولی است. چگونه می‌توان مضمون بیت را به
حافظ نسبت داد؟ در اینجا اهمیت یکی از مباحثی که امروزه کمتر در
عرفان تطبیقی به آن پرداخته شده، مشخص می‌شود؛ بنده بشخصه این
بحث را در کتاب‌های رسمی و متعارف عرفان‌شناسی تطبیقی ندیده‌ام. این
بحث مربوط به هرمنوتیک است و یکی از مواضعی است که عرفان
تطبیقی با علوم زبانی و مهم‌ترین آن یعنی علم هرمنوتیک تلاقی پیدا
می‌کند. لذا اگر بخواهیم سخن دو عارف را با هم مقایسه کنیم، ابتدا باید
بینیم آیا مقصود آنها را درست فهمیده‌ایم یا نه و سپس بررسی کنیم که
سخن کدام یک از آن دو قابل دفاع است. چگونه می‌توانیم مقصود عرفا را
بفهمیم؟ این هم یکی از مطالبی است که باید در ضمن این سلسله مباحث
طرح کنیم.

○ یعنی همان بحث زبان عرفان؟

● بله!

○ شما بین روش مقایسه و ابزار مقایسه جمع کردید؟

● بله! من جمع کردم. زیرا در علوم تجربی طبیعی روش و ابزار دو چیز

است اما... [ناتمام]



تجربه عرفانی

همان‌گونه که در فصل قبلی اشاره شد عرفان سه معنا دارد و یا اینکه عرفان دارای سه بخش است. به عبارت دیگر یا واژه عرفان دارای سه معناست و یا پدیده عرفان دارای سه بخش است. البته این دو با هم تفاوت اندکی دارند، اما در این نکته که گاهی مراد ما از عرفان، تجربه عرفانی، گاهی سیر و سلوک عرفانی و گاهی باور عرفانی است فرقی نمی‌کنند. به عبارت دیگر در این بحث که ما به دنبال مقایسه هستیم و می‌خواهیم به عرفان مقایسه‌ای پردازیم تفاوت این دو اهمیتی ندارد. این سه بخش وجود دارد و برای پرداختن به عرفان مقایسه‌ای باید ببینیم کدام یک از این سه را می‌خواهیم با اقسام و نظایرش مقایسه کنیم. به ترتیبی که در فصل قبل ذکر شد، ابتدا به تجربه عرفانی می‌پردازیم.

۱. وجوه مقایسه تجربه‌های عرفانی

درباره تجارب عرفانی متفاوتی که در جهان وجود دارد، چه مقایسه‌هایی می‌توان انجام داد؟ به نظر می‌رسد تجارب عرفانی‌ای را که در جهان وجود دارد می‌توان از چندین لحاظ با هم مقایسه کرد. در اینجا این وجوه مقایسه را برمی‌شمریم. به ازای هر یک وجه مقایسه، عرفان مقایسه‌ای یک line جدید پیدا می‌کند.

۱-۱. چیستی متعلق تجربه عرفانی

اولین وجه و تا حدی مشکل‌ترین وجه این است که متعلق تجارب عرفانی چیست؟ یعنی در تجربه عرفانی چه چیزی تجربه می‌شود؟ در تجربه‌ای که برای عارف دست می‌دهد عارف چه چیزی را تجربه می‌کند؟ اهمیت این امر به این دلیل است که تجربه عرفانی به تعبیر فلاسفه دارای حیث التفاتی است؛ همان‌گونه که ترس و آگاهی حیث التفاتی دارد؛ یعنی ترس همواره ترس از چیزی یا ترس از کسی و آگاهی همواره آگاهی نسبت به کسی یا آگاهی نسبت به چیزی و یا آگاهی نسبت به پدیده‌ای است. به همین ترتیب همه احساسات و عواطف، باورها، نیازها و خواسته‌های ما حیث التفاتی دارند و به تعبیر کسانی مثل ماینونگ و هوسرل اساساً میز امور انسانی از امور غیرانسانی در همین است که در امور انسانی نمی‌توانیم حیث التفاتی نداشته باشیم؛ یعنی ماهی دریا، ماهی کسی یا ماهی چیزی نیست. ماهی دریاست. سنگ، سنگ به چیزی، سنگ از چیزی یا سنگ برای چیزی نیست. ماهی و سنگ حیث التفاتی ندارند، چون امور انسانی نیستند. اما هر امر انسانی حیث التفاتی دارد؛ یعنی ترس، ترس از چیزی است. عشق، عشق به کسی است. نفرت، نفرت از کسی است و اینها به این معناست که هیچ امر انسانی وجود ندارد، مگر آنکه متعلق داشته باشد و معطوف به غیر باشد. معمولاً به این امر حیث التفاتی می‌گویند، یعنی همه امور انسانی حیث التفاتی دارند. حیث التفاتی داشتن، یعنی اینکه هیچ امر انسانی‌ای وجود ندارد مگر آنکه معطوف به چیزی است.

حیث التفاتی را گاهی «معطوف‌بودگی»^۱ می‌نامند. هر امر انسانی معطوف به موجودی است. گاهی هم حیث التفاتی را «ناظر به چیزی بودن»^۲ می‌گویند. هر امر انسانی aboutness است؛ یعنی ناظر به چیزی است، و راجعیت و ناظریت به چیزی دارد. یکی از ابداعات کسانی مثل

1. directedness

2. aboutness

مایونینگ، هوسرل و برنتانو، فیلسوفان طراز اول پدیدارشناسی، همین است که معتقدند اساساً وجه تمایز عالم انسان از عالم غیرانسان همین حیث التفاتی است؛ یعنی همان حیث معطوف بودگی، یا ناظریت و راجعیت انسان.

تجربه عرفانی هم یکی از امور انسانی است. بنابراین حیث التفاتی دارد. همیشه تجربه عرفانی، تجربه شخص عارف از امری یا پدیده‌ای و یا از چیزی است. اگر از صاحب تجربه پرسیم چه چیزی را تجربه کرده است، او نمی‌تواند پاسخ دهد که «چه چیزی ندارد! تجربه دارای متعلق نیست!» درست مانند کسی که می‌گفت «من عاشقم»؛ وقتی از او پرسیدند: «عاشق چه کسی هستی؟»، گفت: «هنوز نفهمیده‌ام که معشوقم کیست».

تجربه عرفانی، تجربه چه چیزی است؟ این یک وجه مقایسه بین تجارب عرفانی است، یعنی تجارب عرفانی را می‌توان از لحاظ متعلق، و نه واجد یا صاحب آن، مقایسه کرد.

دیدگاه‌های مطرح در این زمینه

در این باب، سه قول کلی وجود دارد. برخی تجارب عرفانی، تجربه یگانگی موجودات است. برخی هم تجربه موجود یگانه است و بعضی تجارب عرفانی هم، تجربه پیوستگی به موجودات است. به‌طور کلی، تا حدی که من استقرا کرده‌ام، می‌توان گفت سه نوع تجربه عرفانی وجود دارد. در یک تجربه عرفانی، عارف یگانگی موجودات را تجربه می‌کند. یعنی تجربه می‌کنید که علی‌رغم فهم عرفی و منظر عادی ما که منظر کثرت‌بینی است، در ورای این کثرات، وحدت می‌بیند و احساس می‌کند که همه موجودات یگانه‌اند و علی‌رغم کثرات ظاهری وحدتی در پس و پشت آنهاست.

گاهی عارف می‌گوید من موجود یگانه‌ای را تجربه کردم. این موجود یگانه را می‌توان امر مطلق، خدا، جان جهان و... نامید. یعنی موجود

یگانه‌ای که یگانگی فقط برانزده اوست و به تمام معنی یگانه است و هیچ‌گونه کثرتی در آن راه ندارد. گاهی هم عارف پیوستگی خود را با موجودات تجربه می‌کند. مثلاً تا امروز احساس می‌کرده که چیزی غیر از دیوار، سنگ و... است، اما امروز احساس می‌کند که گویی هم دیوار است و هم سنگ.

تجارب عرفانی را از این لحاظ می‌توان با هم مقایسه کرد که متعلق آنها کدام‌یک از این سه مورد است. البته در باب اینکه این سه مورد چه تفاوت‌هایی با هم دارند در بخش دیگری مطالبی را بیان خواهیم کرد. از آنچه تا اینجا ذکر شد گویا می‌خواسته‌ام اجمالاً نتیجه‌ای هم بگیرم و آن اینکه به هر تجربه غیرعادی، تجربه عرفانی گفته نمی‌شود. البته کسانی گمان می‌کنند که هر تجربه فوق‌عادت،^۱ تجربه عرفانی است. اگر کسی حضرت مریم(س) یا حضرت زهرا(س) را تجربه کند، مسلماً یک تجربه غیرعادی است. زیرا انسان‌ها در حالت عادی که حضرت زهرا(س) یا حضرت مریم(س) را نمی‌بینند. اما به این تجربه غیرعادی، تجربه عرفانی گفته نمی‌شود.^۲

بنابراین وقتی کسی می‌گوید تجارب عرفانی، یا تجربه یگانگی موجودات هستند، یا تجربه موجود یگانه هستند و یا تجربه پیوستگی عارف به موجودات، خود این نکته مشعر به آن است که گویا اگر تجربه‌ای غیر از این سه حالت بود در این صورت آن را تجربه عرفانی تلقی نمی‌کنیم، گرچه تجربه غیرعادی تلقی می‌کنیم. در واقع ما یکی از انواع هشت‌گانه تجارب غیرعادی و فوق‌متعارف را تجربه عرفانی تلقی می‌کنیم. مثلاً اگر کسی بگوید من خدمت امام زمان(س) رسیدم، هر چند یک تجربه غیرعادی است، اما تجربه عرفانی نیست. سخن این نیست که

1. extra ordinary

۲. ارجاع به مقاله در باب تجارب غیرعادی.

این مورد تجربه محسوب نمی‌شود، یا اصالت و کاشفیت از واقع ندارد و واقع‌نما نیست. چرا که اساساً بحث ما در اینجا، بحث معرفت‌شناختی راجع به تجربه عرفانی نیست، بلکه بحث بر سر این است که این تجربه، یک تجربه غیرعادی است و تجربه عرفانی نیست. زیرا تجربه عرفانی در میان کسانی که به فلسفه عرفان می‌پردازند، اصطلاح خاصی دارد. پس یک وجه مقایسه در باب تجارب عرفانی، متعلق این تجارب است و متعلق هم یعنی آنچه که ما خودمان را با آن مواجه می‌یابیم.

○ آیا در حین عمل تجربه، متعلق در تجربه عرفانی شخص تجربه‌کننده مفهوم دارد؟ اگر مسئله وحدت در میان باشد، دیگر اساساً متعلق تجربه چیزی نیست. یعنی در مقام بحث و هشیاری ممکن است از متعلق تجربه بحث شود، اما در حین تجربه ممکن نیست.

● وقتی می‌گوییم «موجودی» را تجربه می‌کنیم، مراد ماهیت نیست؛ یعنی نمی‌خواهیم اسم ماهیتی را ببریم. اگر می‌خواستیم به جای تعبیر موجود، از ماهیتی اسم ببریم، در این صورت حق با شما بود. به تعبیر دیگری باید میان تجربه یک چیز یعنی یک موجود^۱ و تجربه یک ماهیت^۲ تفاوت قائل شویم. ما نمی‌گوییم عارف آب، سنگ، روح و... را تجربه کرده است، زیرا هر کدام از اینها یک ماهیت است. ما از ماهیت سخن نمی‌گوییم بلکه از یک موجود^۳ ما یا عین^۴ مایی سخن می‌گوییم که هیچ‌کدام از تعابیر ماهوی در باب آن صادق نیست. اگر دقت کرده باشید، هنگامی که می‌گفتم در یکی از انواع تجارب، وحدت اشیاء را تجربه می‌کنیم، لفظ «وحدت» را به کار می‌بردم. وحدت، اساساً یک مفهوم فلسفی است. وحدت، ماهیت نیست. مفاهیم فلسفی مفاهیم ثانیه‌اند، در حالی که مفاهیم ماهوی مفاهیم اولی هستند، یعنی معقولات اولی. وحدت، یک مفهوم فلسفی است.

1. entity

2. quinity

بنابراین اگر من تجربه کردم که همه چیز یک موجود است، آنگاه اگر از من پرسند چه چیزی را تجربه کرده‌ای، نمی‌توانم نام هیچ ماهیتی را ببرم، خواه ماهیت طبیعی و خواه ماهیت فوق طبیعی؛ زیرا ماهیت، حد دارد؛ یعنی هر ماهیتی چیزی است به قیمت همه چیزهای دیگری که نیست. سنگ به این دلیل سنگ است که یک میلیارد چیز دیگر نیست. در واقع ماهیت حد وجود است، حال آنکه در این مورد اتفاقاً می‌خواهیم بگوییم تجربه عارف حاکی از آن است که همه چیز یک چیز است. بنابراین اگر می‌خواستیم آنچه را که در برابر آن یک چیز متعلق، کاندیدا و نامزد می‌کنیم یک ماهیت باشد، آنگاه اشکال شما وارد بود، اما اصلاً چنین بحثی در میان نیست.

- در واقع در تجربه عرفانی به خاطر آن شرط وحدت که در تجربه لحاظ می‌شود، دیگر تمایز بین متعلق و متعلق به معنا ندارد.
- این بحث دیگری است که در ادامه طرح خواهیم کرد.

۲-۱. وجود یا عدم وجود فاصله میان سوژه و ابژه در تجربه عرفانی

به لحاظ صاحب تجربه هم، تجربه عرفانی تقسیم‌پذیر است. صاحبان تجربه‌های عرفانی در یک تقسیم کلی به دو دسته تقسیم می‌شوند. بعضی از صاحبان تجربه عرفانی، در تجربه عرفانی از خود باخبرند؛ یعنی هنوز می‌فهمند که ابژه‌ای در میان است و خودشان هم در واقع سوژه هستند. به عبارت دیگر می‌فهمند که خودشان فاعل شناسایی هستند و چیز دیگری به نام متعلق شناسایی وجود دارد، دسته دیگر از صاحبان تجربه عرفانی، در حین تجربه عرفانی، میز خودشان را از غیرخودشان ادراک نمی‌کنند؛ یعنی اساساً میز میان ابژه و سوژه از میان می‌رود. این تقسیم‌بندی را ویلیام جیمز در کتاب *انواع احوال دینی* طرح کرده و

شواهدی از طرفین به دست می‌دهد. ابژه^۱ یعنی متعلق و سوژه^۲ یعنی صاحب تجربه و واجد تجربه.

طبق این تقسیم‌بندی تجارب عرفانی به لحاظ صاحبان و واجدان آنها به دو دسته تقسیم می‌شوند: تجارب عرفانی در باب بعضی از کسانی که این تجربه را دارند چنان است که صاحب تجربه میز میان سوژه و ابژه را از هم تشخیص نمی‌دهد؛ یعنی بین خودش و آنچه که شناخت او به آن تعلق گرفته دیگر میزی نمی‌بیند. بنابراین در باب این دسته از عرفا تفکیک میان سوژه و ابژه امکان ندارد. در نوع دوم صاحب تجربه می‌فهمد که صاحب تجربه است و آن چیز متعلق تجربه اوست؛ البته متعلق می‌تواند وحدت همه موجودات، موجود واحد و یا پیوستگی صاحب تجربه با موجودات باشد. بنابراین در نوع دوم تجربه عرفانی تفکیک میان ابژه و سوژه وجود دارد.

این دو نوع تجربه به لحاظ صاحبان تجربه وجود دارد. البته نباید تصور کرد که حتماً تمام تجارب یک صاحب تجربه، از قسم اول است و تمام تجارب صاحب تجربه دیگر حتماً از قسم دوم خواهد بود. لذا لزومی ندارد در تمام تجارب عرفانی یک عارف بین سوژه و ابژه فاصله باشد و یا اینکه در تمام تجارب عرفانی یک عارف بین سوژه و ابژه فاصله نباشد. کسانی گفته‌اند در عرفان اسلامی، تفکیکی که بین حالت صحو و سُکر واقع می‌شده، همین تفکیک است. مثلاً ایزوتسو معتقد است سُکر در عرفان اسلامی زمانی است که عارف بین خودش و ابژه هیچ تفارقی نمی‌بیند. لذا متوجه نمی‌شود که موجودی است در حال ادراک موجود دیگر.

○ حقیقت تجربه هم در واقع همین است؟

● فرق می‌کند. ممکن است ما بخواهیم لغت تجربه عرفانی را فقط در باب این قسم مضیق کنیم، ولی در واقع این‌طور نیست. در عرف فیلسوفان

1. object

2. subject

عرفان، اگر کسی بین خودش و ابژه شناخت خودش، باز هم احساس کند چیزی به چیز دیگری تعلق گرفته است، یعنی یک موجود شناسنده و یک موجود شناخته شده‌ای هست، باید آن را تجربه عرفانی نامید و از آن تعبیر به تجربه عرفانی صاحبانه می‌کنند؛ یعنی عارف در حال صحو است. به عبارت دیگر عارف هوشیار است و هنوز هم به انانیت و نفسانیت خود به معنای فلسفی آن^۱ توجه دارد.

از این لحاظ هم که حیث دوم مقایسه است، تجارب عرفانی به دو قسم تقسیم می‌شوند. کسانی همچون فورمن، تجارب عرفانی به معنای دقیق کلمه را تجاربی می‌دانند که در آن بین ابژه و سوژه فاصله از میان برود و نتوان آنها را از هم تمیز داد. اما کسانی همچون استیون کتز معتقدند که تجربه عرفانی هم به قسم اول و هم به قسم دوم اطلاق می‌شود و به نظر من هم نظر کتز قابل دفاع‌تر است؛ چون اگر بخواهیم رأی فورمن را بپذیریم آنگاه تخصیص اکثر لازم می‌آید. یعنی اگر بخواهیم properly mystical experience را لحاظ کنیم، آنگاه اکثر عرفا که در تاریخ به عنوان عارف می‌شناسیم، دارای تجربه عرفانی نخواهند بود؛ چون آن دسته از تجارب عرفانی که واقعاً در آنها فاصله میان سوژه و ابژه از میان برود نادرند. این هم حیث دوم است.

○ در قرب نوافل و فرایض هم چنین تفاوتی را ذکر می‌کنند. در قرب نوافل انانیت وجود دارد و عارف خودش را احساس می‌کند، ولی در قرب فرایض چیزی شبیه مقام سُکر واقع می‌شود.

● البته خود حدیثی که معمولاً صوفیه در این باب نقل می‌کنند مُشعر به این نیست، فقط می‌گوید: «من دست او می‌شوم که با آن می‌گیرد، پای او می‌شوم که با آن گام می‌زند و چشم او می‌شوم که با آن می‌بیند و گوش او

۱. یعنی اینکه من موجودی هستم و در حال ادراک چیزی می‌باشم.

می شوم که با آن می شنود». من فکر می کنم بیشتر از این چیزی نمی گوید و از این نمی شود آن نکته را فهمید، مگر اینکه از طریق دیگری آن را بفهمیم.

○ در قرب نوافل چنین چیزی را می گویند، اما در قرب فرایض انانیتی در کار نیست؛ یعنی گویا اصلاً آن شخص وجودی ندارد. در قرب نوافل شخص هست و خدا دستش را می گیرد؛ یعنی وجودی دارد و خودش را احساس می کند. ولی در قرب فرایض شخص دست خدا می شود، چشم خدا می شود؛ یعنی شخص از خودش چیزی ندارد. لذا به همین خاطر می گویند قرب فرایض مقام بالاتری است.

● نمی خواهم سخن شما را رد کنم، اما می خواهم بگویم که از خود این عبارات چنین چیزی بر نمی آید. زیرا چه شما بگویید که خدا چشم من می شود و چه بگویید من چشم خدا می شوم، در هر دو حال، اگر ما باشیم و لفظ، مغایرت وجود دارد. کدام یک چشم دیگری شده است؟ بنابراین از خود این لفظ نمی شود چنین چیزی را فهمید؛ مگر اینکه صاحبان تجربه خودشان بگویند قربی که از راه فرایض حاصل می آید با قربی که از راه نوافل حاصل می آید، واقعاً این تفاوت را دارد. البته من نمی توانم راجع به آن سخنی بگویم.

۳-۱. آثار تجربه عرفانی

در این قسمت به مقایسه تجارب عرفانی به لحاظ آثار تجربه عرفانی می پردازیم. در باب آثار تجربه عرفانی مقایسه های عدیده ای می توان انجام داد که من از میان این مقایسه های عدیده، سه مقایسه را از همه مهم تر تلقی می کنم. در باب آثار تجارب عرفانی باید گفت گاهی مراد از آن، آثار روان شناختی تجربه عرفانی است، گاهی مراد آثار اخلاقی تجربه عرفانی است و گاهی هم آثار رویکردی به تجربه عرفانی است.^۱ البته همان گونه که ذکر شد، تجارب عرفانی را به لحاظ آثارشان می توان بیشتر از اینها با

۱. البته «رویکردی» تعبیر چندان دقیقی نیست، اما در توضیحی که خواهم داد رفع ابهام می شود. گرچه باید در صورت امکان لغت بهتری را جایگزین آن کنیم.

هم مقایسه کرد و برخی هم کرده‌اند، اما به نظر من این سه مورد مهم‌ترین آثار تجارب عرفانی هستند و تجارب عرفانی را می‌توان از این سه حیث با هم مقایسه کرد.

۱-۳-۱. آثار روان‌شناختی تجربه عرفانی

تجارب عرفانی را می‌توان از لحاظ روان‌شناختی با هم مقایسه کرد. در اینجا باید مقدمه‌ای را بیان کنم که این مقدمه غیر از این بحث در مباحث عرفان هم کارآیی دارد. در روان‌شناسی معاصر، یعنی تقریباً از زمان ویلیام جیمز تاکنون که روان‌شناسی علم مستقلی شده است، مفهومی به نام مطلوب‌های روان‌شناختی^۱ طرح شده است. این مفهوم به چه معناست؟ فرض کنید به هر یک از ما کاغذی بدهند و از ما بخواهند که بدون تعقل و تروی و بدون مدافقه، به‌سرعت هر چیزی را که دارای این دو ویژگی باشد در کاغذ بنویسیم: هر آنچه را که اولاً در زندگی نداریم و ثانیاً می‌خواهیم در زندگی داشته باشیم؛ یعنی چیزهایی که هم مفقودند و هم مطلوب و یا به عبارت دیگر مفقودهای مطلوب. فرض کنید شما فهرستی بنویسید که شامل صد مورد باشد و این صد مورد را، هم نداشته باشید و هم بخواهید که داشته باشید؛ یعنی چیزهایی که مفقودند ولی در عین مفقودیت مطلوب هستند.

فرض کنید از شما بخواهند بگویند که هر یک از این صد چیز را چرا می‌خواهید. مثلاً فرض کنید شما نوشته‌اید «یک ویلا در شمال می‌خواهم». حالا پرسش این است که «ویلا در شمال» را برای چه می‌خواهید؟ در واقع می‌خواهید آن را پله یا نردبانی برای رسیدن به چه چیزی قرار دهید؟ می‌خواهید «ویلا در شمال» را به عنوان وسیله برای رسیدن به چه هدفی قرار دهید؟ به تعبیر دیگر چنین خواسته‌ای آلت برای رسیدن به چه غایتی

1. psychological desiderata

است؟ این آلت، آلت کدام غایت و این وسیله، وسیله کدام هدف است؟ این نردبان و پله می‌خواهد شما را به کجا برساند؟ ممکن است اگر بر روی هر کدام از این صد مورد تأمل و ترویج کنید، در مرحله دوم این صد خواسته مثلاً به بیست خواسته تقلیل یابد و این به این معناست که تقریباً به‌طور متوسط هر پنج مورد از صد مورد اولیه را برای یک چیز می‌خواسته‌اید. اگر در آن بیست مورد هم تأمل و ترویج کنید و به این نتیجه برسید که مثلاً آن بیست مورد را هم برای سیزده مورد اصلی‌تر می‌خواسته‌اید و سیزده مورد را هم برای هشت مورد اصلی‌تر و هشت مورد را هم برای چهار مورد اصلی‌تر، و اگر فرض می‌کنیم وقتی به چهار مورد رسیدید دیگر هیچ‌کدام از آن چهار مورد را برای چیز دیگری نخواهید، آنگاه یعنی این چهار مورد مطلوب ذاتی هستند نه مطلوب غیری؛ یعنی مطلوب بالذات هستند نه مطلوب بالغیر و در نتیجه نردبان و پله برای چیز دیگری واقع نمی‌شوند و خودشان را برای خودشان می‌خواهیم. البته نباید هیچ‌یک از این چهار مورد را برای چیز دیگری بخواهیم و خود این چهار مورد هم باید در عرض هم باشند؛ زیرا اگر یکی از این چهار مورد را به خاطر یکی دیگر از آن چهار مورد بخواهیم آنگاه طبعاً در نهایت سه چیز باقی می‌ماند. پس چهار خواسته داریم که هیچ‌یک از این چهار خواسته را برای چیز دیگری نمی‌خواهیم و هیچ‌یک از آنها را هم برای خود اعضای دیگر همین مجموعه نمی‌خواهیم. این چهار مورد آخر یا هر تعداد دیگری که باشند مطلوب‌های روان‌شناختی هستند.

بنابراین مطلوب‌های روان‌شناختی یعنی چیزهایی که انسان آن چیزها را فقط و فقط برای خودشان می‌خواهد و نه برای چیز دیگر. حالا سؤال این است که این مطلوب‌های روان‌شناختی چند مورد است؟ اگر از بودا پرسیم فقط یک چیز را می‌گوید و آن آرامش است. یعنی ما هر چیز دیگری را با یک واسطه، دو واسطه یا مثلاً ده واسطه برای آرامش

می‌خواهیم. فقط برای اینکه به ما آرامش می‌دهند آن چند چیز را می‌خواهیم. کسانی ممکن است اضافه بر آنچه بودا گفت بگویند گرچه آرامش مطلوب بالذات است، اما شادی هم چیزی نیست که به خاطر آرامش خواسته شود؛ یعنی شادی، به خاطر خود شادی خواسته می‌شود. به عبارت دیگر گویا آرامش و شادی دو چیز هستند.

در گذشته معمولاً مطلوب‌های روان‌شناختی در بیان فرزندان، حکما و عرفا ذکر می‌شد. اما امروزه در روان‌شناسی شاخه‌ای به نام روان‌شناسی ژرفا^۱ پدید آمده که دقیقاً این امور را مورد بحث قرار می‌دهد. روان‌شناسی ژرفا، شاخه‌ای از روان‌شناسی است که به ژرف‌ترین ژرفاهای روان آدمی نقب می‌زند تا ببیند انسان در انتها چه چیزی را به عنوان مطلوب بالذات برای خودش می‌خواهد. بنابراین سخن بودا نیز گویا امروزه در حوزه روان‌شناسی ژرفا جای می‌گیرد.

از زمان ویلیام جیمز، یعنی تقریباً از صد سال پیش به این طرف، بحث‌های بسیاری در خصوص ماهیت مطلوب‌های روان‌شناختی و عدد این مطلوبات به میان آمد. مسلماً امروزه نیز آرامش را یک مطلوب روان‌شناختی محسوب می‌کنند، همان‌طور که بودا هم گفته بود. اما امروزه در روان‌شناسی ژرفا کمتر کسی را می‌شناسیم که فقط به آرامش، اکتفا کرده باشد. روان‌شناسان، امور دیگری از جمله شادی، رضایت باطن و احساس خلاقیت در جهت خودشکوفایی^۲ را هم اضافه کرده‌اند. فعلاً در این بحث نمی‌خواهم به بحث از ماهیت یا تعداد این مطلوب‌های روان‌شناختی بپردازم، چرا که هم در تعداد و هم در ماهیت مطلوب‌های روان‌شناختی اختلاف نظر وجود دارد.

در مقایسه آثار روان‌شناختی تجارب عرفانی، باید آثار روان‌شناختی را به لحاظ میزان قرب و بُعد آن آثار به مطلوب‌های روان‌شناختی بسنجیم.

1. depth psychology

2. self-fulfillment

مثلاً تجربه عرفانی چقدر به انسان آرامش می‌دهد؟ چقدر به صاحب تجربه شادی می‌بخشد؟ چقدر به صاحب تجربه رضایت باطن^۱ می‌دهد؟ چقدر تجربه عرفانی صاحب تجربه را به مطلوب‌های روان‌شناختی نزدیک کرده است؟ این در واقع یک بحث است. اهمیت این بحث به این دلیل است که اگر واقعاً درست باشد که مثلاً آرامش و شادی مطلوب‌های روان‌شناختی ما هستند و واقعاً یک نوع تجربه عرفانی ما را به اینها نزدیک می‌کند، در این صورت خود این امر انگیزه فراوانی برای انسان‌ها ایجاد می‌کند تا به تجربه عرفانی که دارای چنین اثر مطلوبی است، برسند. به تعبیر دیگری اهمیت آثار روان‌شناختی تجربه عرفانی، به معنای آثار تجربه عرفانی در جهت قرب ما به مطلوب‌های روان‌شناختی یا در جهت بُعد ما از مطلوب‌های روان‌شناختی، از جهت عملی آن است؛ به این معنا که برای انسان ایجاد انگیزه می‌کند.

بسیاری از افرادی که ثروت، قدرت، مکتب، جاه و مقام، حیثیت اجتماعی، شهرت، محبوبیت و... را رها می‌کنند و مثلاً به کوه‌های هیمالایا می‌روند و ریاضت می‌کشند، اکثراً دارای انگیزه‌های عملی هستند. یعنی اکثراً می‌بینند از طریق ثروت، قدرت، حیثیت اجتماعی، جاه و مقام، شهرت، محبوبیت یا علم مدرسی و قیل و قالی به آرامش، شادی باطن و رضایت از خود نرسیده‌اند؛ لذا چون از کسانی که در فلسفه عرفان یا تاریخ عرفان کار کرده‌اند، شنیده‌اند که تجارب عرفانی، صاحبان تجربه را به آرامش عمیق، شادی و رضایت باطن می‌رساند، لذا این انگیزه برایشان ایجاد شده تا به سمتی بروند که این تجارب برایشان حاصل شود.

○ اینها آثار است. آثار هم معمولاً مقصود بالعرض است. بنابراین مقصود بالذات چگونه از مقصود بالعرض جدا می‌شود؟

۱. البته رضایت باطن غیر از خودپسندی، خودخواهی، انانیت، خودشیفتگی و... است.

● اولاً در فعل ارادی اختیاری است که باید نتیجه را از هدف تفکیک کرد. تجربه عرفانی، فعل نیست، بلکه از مقوله دریافت است. مثلاً من در اینجا با شما سخن می‌گویم و از سخن گفتن با شما هدفی دارم و نتایجی هم بر این سخن گفتن من با شما مترتب می‌شود. در این صورت گفته می‌شود هنگامی ملکیان عمل موفقیت‌آمیزی دارد که هدفی که از فعلش داشت با نتایجی که بر فعلش مترتب شد بر هم انطباق پیدا کنند. عمل موفقیت‌آمیز یعنی عملی که هدف فاعل از آن عمل، با نتایجی که بر آن عمل مترتب می‌شود بر هم انطباق پیدا کند. اما اگر هدف من از سخن گفتن با نتایجی که از سخن گفتن عاید شد بر هم منطبق نبود، آنگاه به میزان عدم انطباق، فعل شکست خورده خواهد بود. این مطالب مربوط به فعل است.

○ اگر شخص به قصد آرامش به دنبال آن مطلوب بیاید، به مطلوب نمی‌رسد.

● چرا نمی‌رسد؟

○ زیرا این مقصود بالعرض است و مقصود بالذات چیز دیگری است.

● من متوجه سخن شما هستم و می‌خواهم خطا بودن آن را روشن کنم. چه استدلالی اقامه شده است مبنی بر اینکه اگر کسی به منظور کسب آرامش به دنبال تجربه عرفانی رفت به تجربه عرفانی نمی‌رسد؟

○ خود عرفا گفته‌اند.

● نه! اصلاً چنین چیزی نداریم. البته یک نکته وجود دارد و آن اینکه در سخنان عرفا گفته شده که اگر کسی مطلوب‌های اجتماعی را از تجربه عرفانی طلب کند، تجربه عرفانی برای او حاصل نمی‌شود. یعنی اگر کسی بخواهد از راه تجربه عرفانی به ثروت، قدرت، حیثیت اجتماعی، جاه و مقام، شهرت و محبوبیت برسد، تجربه نشان داده که نمی‌تواند به این

مطلوب‌ها دست پیدا کند. اینها مطلوب‌های اجتماعی یا مطلوب‌های جامعه‌شناختی است. در حالی که قرآن می‌گوید: «أَلَا بَدِكْرَ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»^۱، با یاد خدا دل‌ها آرام می‌گیرد؛ همواره در چنین جملاتی جزای شرط هدف است و خود شرط، وسیله. مثلاً می‌گوییم «اگر به خانه من بیایی کتاب را به تو می‌دهم»؛ «آمدن تو به خانه من» وسیله است و هدف همان «گرفتن کتاب» است. در آیه مذکور هم منظور این است که اگر آرامش دل می‌خواهید پس خدا را یاد کنید. بنابراین یاد خدا را به منظور به دست آوردن آرامش دل انجام می‌دهیم. لذا نگفته‌اند اگر به خاطر آرامش دلتان خدا را یاد کردید آرامش دل حاصل نخواهد شد.

البته در باب مطلوب‌های جامعه‌شناختی شواهد فراوانی وجود دارد. در کتاب‌های سیر و سلوک، توصیه‌های فراوانی هست مبنی بر اینکه اگر می‌خواهید از راه تجربه عرفانی به قدرت، جاه و مقام، شهرت، حیثیت اجتماعی، محبوبیت، ثروت و... برسید، بدانید که خود این خواسته مانع حصول آن تجربه عرفانی می‌شود؛ البته با در نظر داشتن این فرض که تجربه عرفانی با سیر و سلوک عرفانی رابطه داشته باشد. این در حالی است که کسی چنین ادعایی نکرده است که کسانی که به دنبال کسب آرامش، رضایت باطن و شادی عمیق از طریق تجربه عرفانی هستند، تجربه عرفانی از آنها می‌گریزد. من درباره چنین چیزی حتی یک مورد هم در سخنان عرفای خودمان سراغ ندارم.

○ این مورد چطور: «من اصلاح ما بینه و بین الله اصلح الله ما بینه و بین الناس»؟
● البته این هم درست است، اما شاید در این مورد هم بیشتر مطلوب‌های جامعه‌شناختی محل بحث باشد، یعنی اگر مثلاً من رابطه‌ام را با خدا اصلاح کردم خدا رابطه مرا با خلق اصلاح می‌کند. یعنی من در مناسبات

۱. رعد (۱۳): ۲۸.

خود با دیگران کمتر مشکل پیدا می‌کنم و از خوش‌نامی و حیثیت برخوردار می‌شوم. این مطلب به ما نحن فیه ربط چندانی ندارد. ما در اینجا منحصراً با مطلوب‌های روان‌شناختی سر و کار داریم. مثلاً این مطلب که در قرآن آمده که ابراهیم گفت من ایمان دارم اما آرامش دل ندارم، «قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنِ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيْطْمَئِنَّ قَلْبِي»^۱ به این معناست که شخص به دنبال آرامش هست، اما به دنبال آرامش بودن سبب دریغ شدن آرامش از او، در مقام تحقق عملی نمی‌شود.

از این لحاظ اگر مشرب شما در روان‌شناسی ژرفا چیز دیگری باشد، داوری شما در باب انواع تجارب عرفانی متفاوت خواهد شد؛ زیرا در اینجا وقتی می‌خواستیم تجارب عرفانی را از لحاظ آثار روان‌شناختی بررسی کنیم یعنی درصدد بودیم که تجارب عرفانی را از نظر میزان قرب و بُعدی که برای ما نسبت به مطلوب‌های روان‌شناختی حاصل می‌کنند، بررسی کنیم. لذا اگر مطلوب‌های روان‌شناختی متفاوت بود، یعنی مشرب شما در مطلوب‌های روان‌شناختی چیزهایی بود و مشرب من در مطلوب‌های روان‌شناختی چیزهایی دیگر، در این صورت داوری‌ای که در باب تجربه عرفانی اکهارت، یاکوب بومه و یا فرانسوای آسیزی می‌کنیم، متفاوت خواهد بود. لذا داوری ما بسته به آن است که در روان‌شناسی ژرفا چه دیدی داشته باشیم.

البته روان‌شناسان ژرفا در اموری به اجماع رسیده‌اند. یعنی یک سلسله امور وجود دارد که همه انسان‌ها آن امور را می‌خواهند. البته همانند وقتی که در امور نظری بحث می‌کنیم و می‌گوییم همه انسان‌ها اجتماع نقیضین را محال می‌دانند، و آنگاه ممکن است یک نفر ادعا کند که اجتماع نقیضین را خوب فهم نکرده‌ای، چرا که اگر خوب معنای محال بودن اجتماع نقیضین را فهمیده باشی امکان ندارد آن را انکار کنی،

۱. بقره (۲): ۲۶۰.

در اینجا هم ممکن است کسی بگوید اگر آرامش یکی از مطلوب‌های روان‌شناختی باشد آنگاه مثلاً کسانی که ماجراجویی می‌کنند و در برف و بوران در ارتفاع شش هزار متری کوهنوردی می‌کنند و هر لحظه را با اضطراب، دلهره و تشویش سپری می‌کنند، آیا دنبال آرامش‌اند؟ اگر دنبال آرامش بودند که زیر کرسی می‌رفتند و می‌خوابیدند! چرا این افراد مثلاً به ارتفاعات پامیر در نیال می‌روند؟

البته در اینجا هم به نظر می‌رسد می‌توان همان جواب را داد. افراد ماجراجو به ماجراجویی رضایت درجه دوم داده‌اند، یعنی از آن تشویش احساس آرامش دارند و به تشویش رضایت درجه دوم داده‌اند. البته هیچ‌کس به تشویش رضایت درجه اول نمی‌دهد، اما افراد ماجراجو رضایت درجه دوم داده‌اند. بحث رضایت درجه اول و دوم همان‌گونه که در اخلاق مطرح است در عرفان هم مطرح است. اگر اشتباه نکنم در احوال ماکاریوس مصری^۱ از راهبان سده چهارم میلادی که در اطراف اهرام مصر رهبانیت داشته‌اند، آمده است که شبی در حجره‌اش زن جوانی وارد شد و گفت من امشب را باید در اینجا بخوابم و فردا صبح بروم. وی پذیرفت و شیطان شروع به وسوسه او کرد. راهب انگشتان دستش را روی شعله آتش گذاشت و شروع به سوزاندن آن کرد. تا صبح تمام انگشتانش را سوزانده بود.

تردیدی نیست که هیچ‌کس به سوزاندن انگشتانش رضایت درجه اول ندارد. این راهب هم رضایت درجه اول نداشت. اگر رضایت درجه اول داشت، کار او فداکاری نبود. اگر دست روی شعله گرفتن شبیه آن باشد که دست را زیر یک چشمه آب خنک برده باشیم و لذت ببریم، این کار فداکاری نیست. تمام فداکاری این راهب و تمام ریاضتی که کشید این بود که به این کار مطلقاً رضایت درجه اول نداشت، بلکه به شدت الم می‌دید و

۱. Macarius of Egypt (۳۰۰-۳۹۰ م.)، قدیس، نویسنده و زاهد مصری.

آزرده می‌شد، ولی به این آزار رضایت درجه دوم داشت. یعنی سوختن به او آرامش می‌داد. زیرا وقتی که به زن جوان نگاه می‌کرد و هنوز انگشتانش را نسوزانده بود این آرامش را نداشت. در واقع از راه سوزاندن خودش، به خودش آرامش می‌داد.

در ریاضت‌های عرفانی و نیز در اخلاق، انسان امری را که کاملاً به لحاظ ساختار جسمانی، ذهنی و روانی از آن آسیب می‌بیند و آن امر به او درد و رنج وارد می‌کند و به آن رضایت درجه اول ندارد، انجام می‌دهد تا به رضایت درجه دوم دست یابد. در اینجا رضایت درجه دوم موجب آرامش، شادی و... می‌شود. بنابراین حتی در ماجراجویی‌ها که مثلاً شخصی بر فراز یک درّه روی یک طناب راه می‌رود، اگرچه شخص تمام وجودش فارغ از آرامش است، ولی رضایت درجه دوم به آن کار دارد و چه بسا شخص با همان ارضا می‌شود.

بنابراین چگونگی که دیدگاه شما در روان‌شناسی ژرفا، تأثیر فراوانی بر مقایسه تجارب عرفانی به لحاظ آثار روان‌شناختی دارد.

۱-۳-۲. آثار اخلاقی تجربه عرفانی

در این قسمت به بحث از چگونگی مقایسه تجارب عرفانی به لحاظ آثار اخلاقی می‌پردازیم. نظیر مطلوب‌های روان‌شناختی چیز دومی هم به نام مطلوب‌های اخلاقی^۱ وجود دارد. مطلوب‌های اخلاقی چیزهایی است که در واقع مادر همه خوبی‌های اخلاقی است؛ یعنی هر خوبی اخلاقی دیگری یا از مصادیق یکی از مطلوب‌های اخلاقی است و یا از ازدواج دو تا از آنها پدید می‌آید. در واقع یک سلسله خوبی‌های اخلاقی سطح بالایی وجود دارد که تمام خوبی‌های اخلاقی دیگر از این خوبی‌ها بیرون می‌آیند؛ یعنی یا یک خوبی اخلاقی مصداق یکی از آن کلی‌هاست و یا از ازدواج

1. moral desiderata

دو تا از آن کلی‌ها یک خوبی پایین‌تر هم پدید می‌آید. پس دو حالت دارد، اما وارد بحث از آن نمی‌شویم.

در باب اینکه مطلوب‌های اخلاقی چه چیزهایی هستند نیز اختلاف فراوانی وجود دارد، اما نظیر بحث از مطلوب‌های روان‌شناختی که دیدگاه خودم را بیان کردم، در اینجا هم دیدگاه خودم را طرح می‌کنم. به نظر من، مطلوب‌های اخلاقی، یعنی چیزهایی که تمام خوبی‌های دیگر اخلاقی ما در واقع زیرمجموعه آنها قرار می‌گیرد،^۱ پنج مورد است. یکی صداقت است البته نه به معنای راست گفتن؛ زیرا راست گفتن یکی از مصادیق صداقت است. صداقت یعنی انطباق داشتن ساحت‌های وجودی آدمی بر یکدیگر. یعنی پنج ساحت وجودی انسان مانند پنج انگشت هر دو دست بر هم انطباق داشته باشند. این یعنی صداقت که در روان‌شناسی اخلاق به آن integrity می‌گویند. دومی تواضع است، البته در برابر عجب. صداقت در برابر انواع تزویرها، ریاها و فریبکاری‌هاست. سومین مورد عدالت است، البته شاید بتوان با تفسیری از عدالت لفظ انصاف را به کار برد، اما انصاف یک نظریه در عدالت است. مطلوب چهارم احسان است و مطلوب پنجم عشق یا شفقت؛ یعنی عشق به معنای شفقت.

○ منظور از احسان چیست؟

● در عدالت شما حق دیگری را نمی‌خورید، در احسان حق خودتان را به دیگری می‌بخشید. از علی بن ابی‌طالب هم نقل شده که کسی از ایشان پرسید عدل بهتر است یا احسان؟ ایشان فرمودند: «العدل یَضَعُ الامورَ مواضعَهَا والاحسان یُخْرِجُهَا عن مواضعها»^۲ و بعد استدلال کردند که عدل بهتر است. به هر حال عدل این است که حق هر کسی را به او بدهی ولی در احسان حق خودمان را به دیگری واگذار می‌کنیم. در این

۱. البته به یکی از دو معنای زیرمجموعه قرار گرفتن که به آن اشاره کردم.

۲. نهج‌البلاغه، حکمت ۴۳۷.

بحث به تعداد مطلوب‌های اخلاقی کاری نداریم و من صرفاً رأی خودم را بیان کردم.

یکی از بحث‌هایی که در تجارب عرفانی پیش می‌آید این است که تجارب عرفانی به لحاظ نزدیک کردن یا دور کردن از مطلوب‌های اخلاقی، صاحبان تجربه را در چه وضعی قرار می‌دهند و با آنها چه می‌کنند؟ باید به این نکته هم توجه داشت که مطلوب‌های روان‌شناختی و مطلوب‌های اخلاقی حداقل فی‌بادی‌النظر یک چیز نیستند. البته تلقی‌هایی هم وجود دارد که معتقدند هر مطلوب اخلاقی، مطلوب روان‌شناختی متناظر با خودش را هم دارد. اما این امکان وجود دارد که کسی بگوید من اهل صداقت هستم و به همین دلیل مثلاً آرامشم را از دست داده‌ام، یعنی یک مطلوب اخلاقی به قیمت از دست رفتن یک مطلوب روان‌شناختی حاصل شده است. بنابراین امکان چنین چیزی وجود دارد، هر چند از درستی و نادرستی آن بحث نمی‌کنم. در واقع باید گفت تفکیک مطلوب‌های روان‌شناختی از مطلوب‌های اخلاقی کاملاً وجه دارد؛ یعنی اینها دو چیزند.

حال پرسش این است که تجارب عرفانی چقدر ما را از مطلوب‌های اخلاقی دور و چقدر به مطلوب‌های اخلاقی نزدیک می‌کنند؟ چنان که می‌دانیم وقتی عرفای خود ما این بحث را طرح می‌کردند که برخی از تجارب عرفانی، القانات شیطانی است و برخی الهامات ربّانی یا رحمانی، و این پرسش طرح می‌شد که چگونه این دو نوع را از هم تشخیص دهیم، عرفا بحث‌هایی را در این باب پیش می‌کشیدند مبنی بر اینکه آنچه القای شیطان است برای ایشان عجب می‌آورد، اما آنچه الهام ربّانی یا رحمانی است انسان را نسبت به خلق بسیار فروتن و متواضع می‌کند.

در واقع این بحث همان توجه کردن به آثار اخلاقی تجارب عرفانی است. در فلسفه عرفان و نه عرفان مقایسه‌ای، بحثی وجود دارد در باب

اینکه چگونه تجارب عرفانی راستین را از تجارب عرفانی دروغین تمیز دهیم. در عرفان مسیحی بیشترین کسی که به این بحث پرداخت ترزای آویلایی بود که در کتاب معروف دژ درون یا کاخ درون این بحث را طرح کرد. در واقع در این کتاب یکی از بحث‌هایی که از زمان ترزای آویلایی به این سو، یعنی قرن شانزدهم به این طرف در عرفان کاتولیک مورد توجه قرار گرفت، طرح شد؛ یعنی این بحث که از کجا بفهمیم تجربه عرفانی القای شیطان است یا الهام رب؟ معمولاً یکی از ملاک‌هایی که در باب تشخیص القای شیطانی یا رحمانی بودن بسیار مورد تأکید واقع می‌شود، آثار اخلاقی آن تجربه بر روی فرد است.

○ در باب مواردی که شما به عنوان آثار تجربه عرفانی برشمردید ممکن است کسی ادعا کند که مثلاً عدالت را که به عنوان اثر اخلاقی تجربه عرفانی می‌آوریم، می‌توان در سلوک اخلاقی هم به دست آورد، در این صورت آنچه را که به عنوان اثر تجربه عرفانی ذکر کرده‌ایم دو علت دارد و دیگر نمی‌توانیم آن را به عنوان اثر بالذات تجربه عرفانی لحاظ کنیم؛ چون ممکن است از راه دیگری هم به دست آمده باشد. اثر وقتی است که منحصربه‌فرد باشد.

● یعنی اگر کسی گفت اثر تابش آفتاب، گرمی پوست بدن است، آنگاه شما می‌گویید چون آتش هم پوست بدن را گرم می‌کند، پس جمله اول غلط است؟

○ نه منظور من اثر بالذات است.

● من مطلقاً از اثر بالذات یا اثر منحصربه‌فرد سخن نگفتم و فقط از «اثر تجربه عرفانی» سخن به میان آوردم. بنابراین اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند. ممکن است این اثر، اثر چیز دیگری هم باشد. بحث بر سر این است که آیا تجارب عرفانی، اثر اخلاقی یا روان‌شناختی هم دارند یا نه؟

مثال بهتری برایتان می‌زنم. آنچه امروزه از drugها حاصل می‌آید و به آن تجارب ناشی از مواد روان‌گردان^۱ گفته می‌شود، در بسیاری از موارد آثار روان‌شناختی تجارب عرفانی یا آثار اخلاقی تجارب عرفانی را دارد، ولی با این همه به آن تجربه عرفانی گفته نمی‌شود، بلکه تجربه‌ای است که در اثر استعمال مواد روان‌گردان پدید آمده است.

بحث ما در خصوص اثر منحصربه‌فرد، یا به تعبیر این دانشجوی محترم اثر ذاتی نبود، بلکه سخن بر سر این بود که می‌توان راجع به آثار تجارب عرفانی هم بحث کرد. حالا ممکن است مثلاً آثار اخلاقی تجارب عرفانی از چیز دیگری هم حاصل بیاید یا نیاید. ما نسبت به این بحث لابلشروط هستیم؛ یعنی نسبت به اینکه آیا آثاری که بر تجارب عرفانی مترتب می‌شود، به لحاظ روان‌شناختی، اخلاقی و رویکردی از چیز دیگری حاصل می‌شود یا نه.

○ اگر چنین بحث کنیم که ممکن است شخص هم از مصرف مواد مخدر یک حالت روان‌شناختی به دست آورده باشد و هم در اثر تجربه عرفانی، در این صورت این بحث نمره‌ای ندارد. وقتی بحث از این آثار ثمره دارد که بفهمیم این اثر ناشی از تجربه عرفانی بوده است. نمونه‌ای که البته نمی‌دانم مثال درستی است یا نه، اینکه مثلاً اثر تجربه عرفانی این است که حالت روانی‌ای به شخص دست می‌دهد که همه افعال بیرونی‌اش، مثلاً در سنت اسلامی، برای خدا انجام می‌شود؛ یعنی رفتار او به گونه‌ای است که فقط برای خدا کار کردن در اعمال او دیده می‌شود.

● بسیار خوب! آیا به نظر شما محال است یک فقیه بسیار پاک که مطلقاً تجربه عرفانی نداشته باشد همه کارهایش را برای خدا انجام دهد؟ آیا محال است؟

○ روشن است که محال نیست.

● همان‌طور که در مباحث قبلی گفته شد تجربه عرفانی یعنی یگانگی

1. drug experience

چیزها یا چیز یگانه یا احساس پیوستگی با چیزها. سخن من این است که اگر کسی گفت تجربه عرفانی عارفان باعث می‌شود همه کارها را برای خدا انجام دهند، آیا این سخن فقط وقتی صدق دارد که «همه کارها را برای خدا انجام دادن» فقط ناشی از تجربه عرفانی باشد و از چیز دیگری عاید نشود؟ آیا صدق سخن متوقف بر این است؟

○ درست است. من در ابتدای پرسش گفتم که شاید مثالم خوب نباشد، اما به نظر من وقتی باید از آثار بحث کنیم که ثمره‌ای داشته باشد. یعنی مثلاً از طریق آثار بگوییم این فرد تجربه عرفانی دارد.

● اساساً علیت منحصر به فرد در عالم بسیار کم است. در فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، روان‌شناسی، علوم تجربی، علوم انسانی، علوم تاریخی، جامعه‌شناسی، اقتصاد و سیاست هنگامی که رابطه علی بین x و y بیان می‌کنند درصدد نیستند بگویند که y معلول منحصر به فرد x است و x علت منحصر به فرد y است. بلکه می‌گویند x دارای معلول y است. حالا معلول y می‌تواند از علت‌های دیگری غیر از x هم پدید بیاید و علت x هم می‌تواند غیر از y معلول‌های دیگری داشته باشد. چنان که در *بدایة الحکمة* نیز گفته شده علیت منحصر به فرد، در عالم بسیار بسیار نادر است. علیت منحصر به فرد یعنی اینکه بگویند x ای هست که y ای را به وجود می‌آورد، نه y از غیر x به وجود می‌آید و نه از x غیر از y چیز دیگری به وجود می‌آید. مثلاً وقتی می‌گوییم «شکست انقلاب فرانسه باعث هرج و مرج شد»، از این سخن بر نمی‌آید که هرج و مرج فقط ناشی از انقلاب کیبر فرانسه است.

○ در واقع تبیین ارتباط x و y فقط یک پیش‌فرض برای ادامه بحث است.
● بله! همین‌طور است. یعنی می‌گوییم x علت y شده است. هم x می‌تواند

علت چیزهای دیگر واقع شود و هم y می‌تواند معلول علت‌های دیگری غیر از x هم باشد. این یک نکته است.

نکته دیگر اینکه حتماً باید بین دو نوع بحث تفاوت قائل شویم؛ بحث‌های توصیفی^۱ و بحث‌های هنجاری^۲؛ در بحث‌های normative هدف این است که از بحث، توصیه بیرون بیاوریم؛ مثلاً بگوییم حالا که فقط تجارب عرفانی آثار اخلاقی به بار می‌آورند، پس به سمت آن برو که صاحب تجربه عرفانی شوی. اصلاً عرفان مقایسه‌ای، عرفان توصیفی است؛ یعنی توصیف می‌کند. مثلاً می‌گوید تجربه عرفانی، فلان آثار روان‌شناختی و اخلاقی را دارد. لذا عرفان مقایسه‌ای به مباحث هنجاری نمی‌پردازد. بحث هنجاری در بخش سیر و سلوک عرفانی مورد توجه واقع می‌شود. ما در اینجا به دنبال توصیف هستیم نه آنکه بخواهیم کسانی را به تجربه عرفانی تشویق کنیم و آنگاه بگوییم تشویق کردن وقتی حاصل می‌شود که اثر اخلاقی فقط از تجربه عرفانی عاید شود؛ چرا که اگر از غیر تجربه عرفانی هم عاید شود مردم انگیزه‌ای برای رفتن به سمت تجربه عرفانی پیدا نمی‌کنند. ما در صدد هنجارگذاری نیستیم. بلکه فقط توصیف می‌کنیم و می‌گوییم تجربه عرفانی در کسانی که صاحب تجربه شده‌اند آثار اخلاقی هم دارد و می‌توان آثار اخلاقی تجارب عرفانی مختلف را با هم مقایسه کرد؛ یعنی از این جهت که چقدر آثار اخلاقی در جهت نزدیک شدن به مطلوب‌های اخلاقی هستند و چقدر در جهت دور شدن از مطلوب‌های اخلاقی.

البته در خصوص اخلاق در مقایسه با روان‌شناسی، مباحث پیچیده‌تر و اقوال خیلی متعددی می‌شود؛ یعنی اگر در روان‌شناسی ژرفا اجماعیاتی وجود دارد، در مباحث اخلاقی یک درصد از آن اجماع هم وجود ندارد.

1. descriptive

2. normative

لذا دیدگاه‌هایی که در اخلاق داشته باشید در مقایسه‌ای که شما در تجارب عرفانی صورت می‌دهید تأثیر خواهد داشت و مقایسه را به سود دسته‌ای از تجارب عرفانی رقم خواهد زد؛ زیرا در مطلوب‌های روان‌شناختی این اجماع وجود دارد که مثلاً آرامش یا شادی یک مطلوب روان‌شناختی است، اما در خصوص اینکه مطلوب‌های اخلاقی چه چیزهایی هستند، اختلاف بسیار زیادی وجود دارد.^۱

۱-۳-۳. آثار رویکردی تجربه عرفانی

در این قسمت از بحث می‌خواهیم به مطلوب‌های رویکردی بپردازیم. تعبیر رویکردی چندان گویا نیست. به عنوان مقدمه باید بگوییم از زمان دیوید هیوم به این سو بحثی درباره عقلانیت در فلسفه غرب بسیار رایج شد و پرسش‌های متعددی را پیش کشید. از جمله اینکه: عقلانیت نظری به چیست؟ عقلانیت عملی به چیست؟ آیا انسان اساساً باید عقلانی باشد یا اینکه لزومی ندارد انسان عقلانی باشد؟ اگر انسان بخواهد عقلانی باشد آنگاه عقلانیت در مقام نظر چه لوازمی دارد؟ و در مقام عمل چه لوازمی دارد؟ این بحث مفصل است. در واقع هیوم نخستین کسی است که به عقلانیت^۲ توجه می‌کند.^۳ عقلانیت در واقع وصف انسان است. بعضی انسان‌ها عقلانی هستند و بعضی دیگر عقلانی نیستند. البته همه انسان‌ها مُدرک کلیات هستند. در همان مُدرک کلیات بودن بعضی عقلانی هستند و بعضی عقلانی نیستند. چنین چیزی در reason نیست، بلکه در rationality است.

۱. برای مطالعه اقوال مختلف در زمینه چستی مطلوب‌های اخلاقی رک:

Gensler, Harry J., *Ethics: A Contemporary Introduction*, New York: Routledge, 1998.

این کتاب با ترجمه خانم حمیده بحرینی در سال ۱۳۸۵ توسط نشر آسمان خیال منتشر شده است.

2. rationality

۳. عقلانیت غیر از استدلالی‌گری (reason) و عقل شهودی (intellect) است.

در بحث عقلانیت عملی این بحث پیش می‌آید که چه رفتاری عقلانی است و عقلانی بودن رفتار عقلانی به چیست؟ در عقلانیت عملی گفته می‌شود که عقلانیت یک رفتار به این است که هزینه آن رفتار بیش از سود آن نباشد. اگر از من رفتاری سرزند که هزینه‌اش بیش از سودی باشد که آن رفتار برای من دارد، در این صورت آن رفتار، یک رفتار عقلانی نیست. بنابراین عقلانیت یک رفتار به این است که هزینه آن رفتار بیشتر از سود آن رفتار نباشد که این دو حالت پیدا می‌کند: یکی آنکه هزینه آن رفتار مساوی با سود آن رفتار باشد و دیگر اینکه هزینه آن رفتار کمتر از سود آن رفتار باشد؛ که این حالت آخر بسیار مطلوب است؛ یعنی کاری که می‌کنم به‌گونه‌ای باشد که سود آن بیشتر از هزینه‌ای باشد که برای انجام آن کار کرده‌ام. به این امر عقلانیت رفتاری می‌گویند.

عقلانیت رفتاری از اواخر قرن نوزدهم و مخصوصاً از بعد از جنگ جهانی اول، یعنی از ۱۹۱۸ به این سو، معطوف به خود زندگی هم شد. یعنی مدعی شدند زندگی هم یک رفتار است که توسط ما انجام می‌شود، لذا باید عقلانی باشد. اگر زندگی بخواهد رفتار عقلانی باشد چه کاری باید انجام دهیم؟ باید جهان‌نگری‌ای داشته باشیم که در آن جهان‌نگری، زندگی علی‌رغم همه دردها، رنج‌ها، مسائل، مشکلات، محنت‌ها و مرارت‌ها باز هم سودش بیشتر از هزینه‌هایش باشد، و گرنه زندگی به زیستن نمی‌ارزد؛ یعنی مدعی شده‌اند که خود زندگی کردن هم یک رفتار است و اگر بخواهد این رفتار عقلانی باشد باید سود این رفتار بیشتر از هزینه‌هایش باشد. هزینه‌های زندگی دردها، رنج‌ها، مسائل، مشکلات، مصیبت‌ها و محنت‌هایی است که انسان در زندگی تحمل می‌کند و در واقع این هزینه‌ها را می‌پردازد. حال پرسش این است که چه سودی در زندگی متصور است که آن سود بیشتر از این هزینه‌هاست و سبب می‌شود ادامه زندگی بیارزد؟

در اینجاست که آلبر کامو آن جمله معروف را گفت که «مهم‌ترین مسئله فلسفی خودکشی است». سخن کامو صحیح است. ابتدا باید مشخص کرد چرا ما خودکشی نکرده‌ایم؟ اگر ما خودکشی نکرده‌ایم لابد معتقد هستیم که بالاخره زندگی علی‌رغم تمام مشکلات حتماً به زیستن می‌ارزد و گر نه عقلانی نیست هزینه‌های زندگی بیشتر از سود آن باشد و ما باز هم به زندگی ادامه دهیم. عقلانی آن است که در چنین شرایطی انسان خودکشی کند و از رفتار زندگی کردن استنکاف کند. وقتی عقلانیت معطوف به زندگی شد آنگاه این بحث پیش آمد که ارزش زندگی در چیست؟ از سود زندگی تعبیر به «ارزش زندگی»^۱ کرده‌اند. ارزش زندگی به این معناست که باید برای زندگی چیزی را تصویر کرد که ارزش آن را داشته باشد که برای آن چیز انسان هزینه بپردازد.

حالا در اینجا یک بحث وجود دارد و آن اینکه چه رویکردهایی در زندگی رویکردهایی هستند که ارزش بیش از هزینه تصویر می‌کنند و چه رویکردهایی در زندگی هستند که اگر انسان در آن رویکردها قرار گیرد احساس می‌کند زندگی به زیستش نمی‌ارزد. در اینجاست که بحث رویکرد^۲ پیش می‌آید. البته همان‌گونه که ممکن است فردی از لحاظ هوشی کندذهن باشد و IQ یا هوش‌بهر پایینی داشته باشد، ممکن است کس دیگری به جای IQ پایین، EQ یا هوش هیجانی پایینی داشته باشد و به یک چیز خیلی ساده هم راضی شود و معتقد شود زندگی به همان چیز ساده هم می‌ارزد.

والتر ترنس استیس در یکی از مقالات معروفش با عنوان «در بی‌معنایی معنا هست» سخن جالبی دارد،^۳ با این مضمون که ما در میان انسان‌هایی

1. value of life

2. attitude

۳. برای مقاله استیس ر.ک.: *تقد و نظر*، س ۸، ش ۱ و ۲ (۲۹ و ۳۰)، (بهار - تابستان ۱۳۸۲)، ص ۱۰۸-۱۲۳؛ و برای نقد این مقاله ر.ک.: *تقد و نظر*، س ۸، ش ۳ و ۴ (۳۱ و ۳۲)، (پاییز - زمستان ۱۳۸۲)، ص ۷۷-۹۴.

زندگی می‌کنیم که سی سال تمام زندگی‌شان را مشقت، محنت، مزارت، دردسر و درد و رنج می‌کشند تا قبل از اسمشان یک Dr. بنویسند؛ یعنی انسان‌هایی هم وجود دارند که تا این حد بی‌عقل هستند و در بی‌معنایی‌شان، معنا پیدا کرده‌اند. انسان عاقل^۱ می‌فهمد که نباید به خاطر Dr. سی سال دردسر بکشد. یعنی برایش فرق نمی‌کند که او را دکتر خطاب کنند یا نه. بنابراین انسان‌هایی وجود دارند که سی سال با خانمشان تفریح نمی‌روند، به بچه‌هایشان نمی‌رسند، نمی‌دانند مدرسه فرزندشان کجاست و شب و روزشان را نمی‌فهمند، اما معتقدند زندگی‌شان می‌ارزد به اینکه دکتر شوند؛ یعنی دکتر شدن (Dr.) به زندگی او ارزش داده است و به نظر چنین شخصی سی سال درد و رنج در مقابل دکتر فلانی می‌ارزد. این فرد که این ارزش را در زندگی‌اش دارد حداقل خودکشی نمی‌کند. همه انسان‌ها حتماً برای زندگی‌شان ارزشی قائل شده‌اند و گرنه خودکشی می‌کردند. بنابراین هر کس که خودکشی نمی‌کند حتماً سودی را در زندگی‌اش در نظر گرفته که آن سود بیشتر از هزینه‌هایی است که در زندگی‌اش می‌کند، ولو آنکه آن سود دکتر شدن (Dr.) باشد. انسان‌هایی از این قبیل وجود دارند، اما نکته این است که در باب اینکه آیا این سودها می‌ارزند یا نه می‌توان بحث کرد. آیا واقعاً می‌ارزد انسان به خاطر دکتر شدن (Dr.) از سی سال زندگی‌اش هیچ چیز نفهمد؟

○ Dr. مطلوب بالذات نیست بلکه برای این است که انسان ۶۰ سال جاروکش نباشد.
● خب! البته این هم هست. اما این هم در واقع همان است؛ چون خود این هم مطلوب بالذات نیست. ارزش زندگی، یک attitude می‌خواهد؛ یعنی یک نگرش به زندگی، زندگی را ارزشمند می‌کند و نگرش دیگری

۱. البته در اینجا نه به این معنا که IQ بالایی دارد بلکه به این معنا که EQ بالایی دارد، یعنی انسانی دارای عقل هیجانی بالا و عاطفه شدید

به زندگی، زندگی را بی ارزش می‌کند. از این‌رو کسانی که خودکشی می‌کنند این نگرش را به زندگی دارند که سود زندگی کمتر از هزینه زندگی است و لذا از ادامه زندگی منصرف می‌شوند. کسانی هم هستند که نگرش آنها به گونه‌ای است که زندگی را ارزشمند می‌بینند. لذا با پایان بخشیدن به زندگی، مخالف و با ادامه آن موافق‌اند. لذا جمله مشهور کامو جمله‌ای است که در اولین نظر انسان عمقش را نمی‌فهمد، ولی واقعاً جمله عمیقی است؛ یعنی مهم‌ترین مسئله فلسفی، ارزش زندگی است. کامو معتقد بود مهم‌ترین مسئله فلسفی خودکشی است؛ یعنی اینکه بفهمیم خودکشی کنیم یا نه. اگر بخواهیم خودکشی کنیم نباید به زندگی ارزش بدهیم و اگر نخواهیم خودکشی کنیم باید زندگی را ارزشمند بدانیم.

در تجارب عرفانی یک بحث این است که آیا تجربه عرفانی در ارزش بخشیدن به زندگی عارف نقشی ایفا می‌کند. چقدر عارف برای زیستن ارزش قائل است؟ یعنی چقدر به نظرش می‌آید که در حال سود بردن است؟ به گفته شاعر:

عنکبوتان مگس قدید کنند عارفان هر دمی دو عید کنند

منظور از مصراع دوم این است که عارفان در هر نفس کشیدن دو عید و جشن و سرور دارند؛ یعنی تجربه عرفانی به زندگی آنها ارزش زیادی بخشیده است. لذا برای لحظه لحظه زندگی ارزش قائل می‌شوند. یعنی دستخوش ملال نمی‌شوند و زندگی را از سر اضطرار و اکراه نمی‌گذرانند و نمی‌گویند چون از لحاظ فقهی خودکشی حرام است، خودکشی نمی‌کنیم. بهترین نمونه در عرفان اسلامی، مولوی است. در سرتاسر دیوان شمس، «قدر زندگی را دانستن»^۱ یا همان قردانی وجودی نسبت به هستی و سپاسگزاری با تمام وجود نسبت به آن دیده می‌شود و مدلول آن این است که «زندگی‌ای که داریم عجب چیز خوبی است». به این امر معمولاً

1. appreciation

آثار رویکردی می‌گوییم. به همین خاطر کمی پیش‌تر گفته شد که رویکرد، تعبیر خوبی در اینجا نیست. زیرا منظور از آثار رویکردی، رویکردی است که نسبت به زندگی پیدا می‌کنیم.

آیا عارفی هم وجود دارد که مثلاً پس از تجربه عرفانی‌اش خودکشی کرده باشد، یا مثلاً اگر خودکشی هم نکرده است بگوید تجربه عرفانی چه گرفتاری و چه مخمصه‌ای است و این چه جایی است که ما را به آن کشانده‌اند؟ اگر به خاطر داشته باشید شمس در مقالات می‌گوید من در سخن رسول هیچ‌گاه در نییچیدم مگر در آنجا که فرمود «الدنيا سجن المؤمن»^۱، دنیا زندان مؤمن است. شمس می‌گوید در دنیا من زندان نمی‌بینم. همه چیز گل و گلستان است و من نمی‌فهمم چرا رسول الله چنین فرمود.

بالاخره این هم یک بحث است که وقتی کسی می‌گوید من در زندگی زندان نمی‌بینم، یعنی ارج و ارزش زندگی را خیلی بالا می‌بیند، لذا به نظرش می‌رسد در مقابل چنین ارزشی تمام درد و رنج‌هایی که در زندگی متحمل می‌شود هیچ چیز نیست. این همان آثار رویکردی^۲ زندگی است؛ یعنی اینکه چقدر رویکرد زندگی، ما را در جهت اینکه آیا ادامه زندگی ارزش دارد یا نه متفاوت می‌کند.

اگر دقت داشته باشید همه آثار روان‌شناختی، اخلاقی و رویکردی می‌توانند مثبت باشند، اما علی‌رغم آن تجربه عرفانی کاشف از واقع نباشد. این امر محال نیست؛ یعنی می‌شود تجارب عرفانی مطابقت با واقع هم نداشته باشند و به درجات مختلفی هزian‌آمیز و توهم‌آمیز باشند، ولی در عین حال آثار روان‌شناختی مثبتی را روی شخص باقی بگذارند. استحاله چنین امری تاکنون در مورد هیچ‌یک از آثار مذکور اثبات نشده است. شخصی تعریف می‌کرد شبی می‌خواستم از روستایی به روستای دیگر

۱. رک: مقالات، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، ص ۳۱۷.

2. attitudal

بروم. باید در شب و در بیابان یک فاصله دو - سه کیلومتری را طی می‌کردم. ناگهان دیدم مردی با یک الاغ که خورجینش را پر از انار کرده بود در بیابان می‌رفت و فریاد می‌زد: «ای امام زمان! من کی تو را می‌بینم؟» این شخص می‌گفت وقتی من شور و شعف آن مرد ساده روستایی را دیدم که با آه و ناله و سوز و گداز امام زمان را می‌طلبید، همان‌طور که در حال گذر از کنار او بودم، گذشتم و چند لحظه بعد پشت یک تپه به حالت دمر روی زمین خوابیدم. مرد روستایی صدای خش خش را نفهمید، ولی ناگهان متوجه شد آقایی که در حال گذر از کنار او بود ناگهان ناپدید شد و تصور کرد که حتماً این شخص امام زمان بوده است؛ چون کسی نمی‌تواند غیر از امام زمان در یک لحظه ناپدید شود. مرد روستایی سر به بیابان گذاشت و شروع کرد به گریه و زاری که «آقای من! مگر من چه کرده بودم که تو جواب سؤال من را هم ندادی؟» این شخص می‌گفت من همان‌جا نشستم و چند تا از انارها را خوردم و فرار کردم.

در این مورد می‌توان گفت این فرد روستایی از طریق همین تجربه‌ای که حاصل کرده، ممکن است آثار روان‌شناختی و اخلاقی مثبتی در زندگی‌اش پدید بیاید، اما در عین حال امام زمان را ندیده بوده است؛ یعنی استدلالی اقامه نشده مبنی بر اینکه اگر آثار روان‌شناختی، اخلاقی یا رویکردی مطلوب باشند دال بر این هستند که تجربه عرفانی واقع‌نما و کاشف از واقع است. به عبارت دیگر از آثار عملی تجربه عرفانی که در روان، اخلاق و رویکرد، خودشان را جلوه‌گر می‌کنند نمی‌توان به صدق و صحت نظری تجربه عرفانی نقب زد. بنابراین بحث دیگری راجع به تجارب عرفانی باید داشت و آن اینکه تجارب عرفانی را به لحاظ واقع‌نمایی با هم مقایسه کنیم.

○ آیا در اینجا نمی‌توانیم بگوییم این آثار، صرفاً آثار تجارب عرفانی نیستند، و لذا این تجربه را تجربه عرفانی ندانیم؟

● نه! اصلاً فرض ما این است که از تجارب عرفانی بحث می‌کنیم. ما مرادمان از تجربه عرفانی را بیان کرده‌ایم و به این بحث می‌پردازیم که آیا تجربه عرفانی، آثار روان‌شناختی، اخلاقی و رویکردی دارد یا نه و اگر این آثار را دارد، چگونه این سه قسم آثار می‌توانند در مقایسه میان تجارب عرفانی دخالت کنند؛ یعنی مثلاً بگوییم اگر تجربه عرفانی این آثار را داشت نسبت به تجربه عرفانی‌ای که این آثار را نداشت بهتر یا بدتر است. بنابراین اصلاً فرض ما بر این است که از تجارب عرفانی بحث می‌کنیم و مطلقاً بحث ما این نیست که این آثار لزوماً وجود دارند و یا این آثار مثل هم هستند. همچنین بحث ما این نیست که این آثار منحصر به تجارب عرفانی هستند. ممکن است این آثار از راه دیگری هم به دست آمده باشند. چه بسا یک فقیه هم، همه کارها را برای خدا انجام دهد؛ بنابراین لزوماً تجربه عرفانی نیست که فقط «انجام فعل برای خدا» را به عنوان یک اثر اخلاقی خودش به بار می‌آورد و ممکن است این اثر از راه دیگری هم پدید بیاید. بحث ما این است که تجربه عرفانی می‌تواند این آثار را داشته باشد و اگر این آثار را داشته باشد، می‌توان تجارب عرفانی را از لحاظ این آثار نیز با هم مقایسه کرد.

۴-۱. واقع‌نمایی یا عدم واقع‌نمایی تجارب عرفانی

بحث دیگر این است که اگر همه آثاری که در تجربه عرفانی هست، آثاری باشند که از منظر ما مطلوب هم باشند، یعنی مثلاً شخص را متواضع کرده باشند و نه مُعجب به نفس، آرامش به او داده باشند نه اضطراب و تشویش، او را شاد کرده باشند نه افسرده و به همین ترتیب در آثار رویکردی و اخلاقی هم آثار مطلوبی باشند، آنگاه استدلالی مبنی بر اینکه در چنین حالتی این تجارب عرفانی واقع‌نما هستند اقامه نشده است. لذا نمی‌توان چنین نقبی زد. یعنی ممکن است یک فرد روستایی به خدمت

حضرت رضا(ع) مشرف شود و دلش را برای حضرت خالی کرده و با گریه و زاری گله‌ای را که مثلاً از شخصی دارد نزد حضرت بازگو کند و آثار روانی خیلی مثبتی هم بر او حاصل بیاید. چنین چیزی هم با اینکه واقعاً حضرت رضایی در کار باشد و واقعاً حضرت رضا(ع) نظری به این شخص کرده باشند سازگار است و هم با اینکه حضرت رضایی در کار نباشد. یعنی از نفس آثاری که فرضاً شخص از رفتن به لورد فرانسه یا مثلاً رفتن به پیش فاطیما می‌بیند،^۱ بر نمی‌آید که لزوماً شخص تجربه مطابق با واقعی داشته باشد. به تعبیر دیگر افاده عملی چیزی غیر از صدق نظری است. لزوماً نمی‌توان از افاده عملی به صدق نظری پل زد.

چنان که بارها گفته‌ام، آقای حسن‌زاده آملی، در اوایل انقلاب که خدمت ایشان درس می‌خواندیم، می‌گفتند تقویم‌هایی را که می‌نویسم بر اساس هیئت بطلمیوسی است و در این تقویم، کسوف، خسوف، اهله قمر، ورود به رمضان و خروج از رمضان به شوال همه صحیح بود؛ یعنی هیچ‌کدام غلط در نمی‌آید و با تقویم‌هایی که بر اساس هیئت کوپرنیکی نوشته می‌شد، مو نمی‌زد؛ اما در عین حال می‌دانیم که چنین تقویمی افاده عملی دارد، اما صدق نظری ندارد. اگر سخنی در مقام عمل آثار مثبت داشت نباید مدعی شویم که آثار مثبت عملی دال بر آن است که آن سخن مطابق با واقع است. عکس این حرف را کسانی مدعی شده‌اند، اما این سخن از این طرف صادق نیست. کسانی گفته‌اند اگر سخنی مطابق با واقع بود و صدق نظری داشت حتماً در مقام عمل افاده دارد. لذا از افاده‌های عملی مثبت یک نظر نمی‌توان صدق آن نظر را نتیجه گرفت.

در باب تجارب عرفانی هم همین‌طور است. واقع‌نمایی تجارب عرفانی به این معناست که اگر مثلاً کسی دید کثرات موهوم هستند، آنگاه نتیجه

۱. آثاری از این قبیل که مثلاً شخص حس و حال دیگری پیدا کرده و متنبه شده، اخلاقی‌تر زندگی می‌کند و نسبت به زندگی امیدوارتر شده است.

بگیرد که واقعاً کثرات موهوم‌اند؛ زیرا در تجربه عرفانی وقتی یگانگی چیزها ادراک می‌شود، یعنی عارف ادراک کرده است که همه چیزها یگانه هستند و کثرات موهوم‌اند؛ یا مثلاً در اکثر تجارب عرفانی گفته شده است که موهومیت زمان ادراک می‌شود، یعنی شخص عارف می‌فهمد که زمان وجود ندارد و یک امر موهوم است. سخن من این است که از اینکه تجربه عرفانی آثار عملی مثبتی دارد نمی‌توان نتیجه گرفت که در تجربه عرفانی، صاحب تجربه، واقعیتی از واقعیات عالم را کشف و ادراک کرده است. زیرا ممکن است شخص دستخوش توهم، هزیان یا خیالات شده باشد و به هر حال از آن واقعیت دور افتاده باشد، اما در عین حال از آثار مثبتی هم برخوردار باشد. آثار مثبتی که از آن تعبیر به افاده عملی می‌کنیم دلالت بر صدق نظری و صحّت نظری نمی‌کنند؛ یعنی ممکن است در واقع امر چنین نباشد. بنابراین بحث دیگری می‌توان داشت و آن اینکه تجارب عرفانی را از لحاظ واقع‌نمایی آنها با یکدیگر مقایسه کنیم. با چه شیوه‌ای می‌توان فهمید تجارب عرفانی واقع‌نما هستند یا نه؟

○ یعنی مطابق با نفس آن امر واقع؟

● بله! مطابقت یعنی همین. در اینجا است که آن بحث پیش می‌آید که نکند تجارب عرفانی القائات شیطانی باشند. القای شیطان یعنی اینکه آن تجربه مطابق با واقع نیست. چگونه می‌توان فهمید تجارب عرفانی، راستین هستند یا دروغین؟ چگونه بفهمیم که آیا این تجارب واقع را به ما نشان می‌دهند یا اینکه ما را از واقعیت دور می‌کنند؟ ظاهراً کسانی هم بوده‌اند که تجاربی داشته‌اند و تجاربشان به عنوان تجربه عرفانی ثبت شده است، ولی کسان دیگری آنها را تخطئه کرده‌اند. در اینجا نمونه بسیار ساده‌ای را بیان می‌کنم. البته من معتقد نیستم این موردی که بیان می‌کنم تجربه عرفانی باشد، ولی از باب نمونه طرح می‌کنم.

ابن عربی، یا به تعبیر خودش رجبیون، در کشف و شهودهای خودشان هم شیعه، و هم کسانی را که شیعه هستند و تقیه می‌کنند تا کسی نفهمد آنها شیعه‌اند، خنزیر می‌بیند و لذا می‌فهمد که این شیعه‌ای است که تقیه می‌کند؛ از منظر بنده خود این امور دالّ بر این است که این تجارب واقع‌نما نیستند. حتی ابن عربی در تجربه عرفانی‌ای که خودش دیده است نقل می‌کند که پیامبر، عمر و عثمان ایستاده بودند، اما حضرت علی(ع) عقب ایستاده بود. به نظر من این تجارب عرفانی نیست، گرچه جزء تجارب غیرعادی است.

این مثال نشان می‌دهد حتی اگر یک تجربه آثار روان‌شناختی، اخلاقی و رویکردی مثبتی هم داشت، از نفس آثاری که روی شخص گذاشته است نمی‌توان واقع‌نمایی آن را نتیجه گرفت؛ یعنی باید بینیم برای تشخیص توهمات چه راهی وجود دارد؛ زیرا همان‌گونه که ما دستخوش توهمات حسی می‌شویم شاید در تجارب عرفانی هم دستخوش توهمات شویم. هیچ‌کدام از منابع شناختی که حجیت آن منابع به عنوان منبع شناخت، مورد وفاق معرفت‌شناسان است از خطا مصون نیست. حس، شهود، حافظه، گواهی دیگران، استدلال و درون‌نگری هم خطا دارد. این شش منبع شناخت که همه معرفت‌شناسان به عنوان منبع شناخت پذیرفته‌اند، خطاپذیرند. نفس اینکه این موارد منبع شناخت هستند دلالت بر خطاناپذیری آنها نمی‌کند، چه برسد به تجربه عرفانی که هنوز هم در میان معرفت‌شناسان منبع شناخت بودن آن محل نزاع‌های فراوانی است و اکثراً نپذیرفته‌اند. فرض می‌کنیم تجربه عرفانی بتواند علی‌الاصول واقع‌نما باشد. حتی با قبول این فرض باید توجه داشت که امکان دارد انسان در تجربه عرفانی دستخوش خطا شود. لذا پرسش اصلی این است که واقع‌نمایی یا عدم واقع‌نمایی تجربه عرفانی را چگونه می‌توان فهمید؟

روش‌های مطرح شده برای احراز واقع‌نمایی یا عدم واقع‌نمایی تجربه عرفانی

در این زمینه راه‌حل‌هایی گفته شده و در میان این راه‌حل‌ها، چهار راه‌حل بیشتر گفته شده است:

۱. عرضه کردن تجارب عرفانی بر متون مقدس دینی و مذهبی: این راه در میان کاتولیک‌ها تقریباً متعارف‌ترین راه است و کسانی که در عرفان مقایسه‌ای کار می‌کنند بر این راه تأکید کرده‌اند و نظیر آن در مورد اسلام باید تجارب عرفانی بر قرآن، سنت نبوی و سخنان معصومین عرضه شوند. البته مدافعان این دیدگاه خود دو دسته‌اند: بعضی گفته‌اند تجارب عرفانی باید در متون مقدس دینی و مذهبی تأیید و تصدیق شده باشند و بعضی گفته‌اند باید در متون مقدس دینی و مذهبی تکذیب نشده باشند.

در واقع گروه اول معتقدند تجربه عرفانی باید در متون مقدس هم باشد؛ مثلاً اگر کسی تجربه کرد که همه چیز یک چیز است باید آیه یا روایتی هم داشته باشیم که آن هم مدعی باشد همه چیز یک چیز است. گروه دوم گفته‌اند عدم تکذیب آن توسط متون مقدس کفایت می‌کند؛ یعنی نقیض مدعای تجربه عرفانی در متون مقدس گفته نشده باشد. دیدگاه اول کاملاً نقلی است و طبق این دیدگاه با توجه به آتوریته^۱ در خصوص تجارب عرفانی داوری می‌شود.

۲. روش عقلی یا خردستیز نبودن گزاره مورد ادعای تجربه عرفانی: این روش کاملاً عقلی است. البته در این روش نگفته‌اند که گزاره باید خردپذیر باشد، زیرا غالب این تجارب خردپذیر نیستند. خردستیز هم نباید باشد، بلکه باید خردگریز باشد؛ یعنی اگر خردپذیر نیستند، که غالباً هم نیستند، خردستیز هم نباشند. پس باید خردگریز باشند؛ یعنی گزاره به‌گونه‌ای باشد که نتوان استدلال عقلی مبنی بر اینکه این گزاره به تناقض می‌انجامد اقامه کرد. لذا اگر استدلالی ارائه شود مبنی بر اینکه پذیرش

1. authority

گزاره‌ای که حاصل گزارش تجربه عرفانی است، مستلزم تناقض است، در این صورت نمی‌توان آن گزاره را پذیرفت.

اما برخی از عرفا اساساً تصریح کرده‌اند تجربه عرفانی مربوط به ساحتی است که در آن ساحت مطلقاً ذهن وجود ندارد و چون در آن ساحت ذهن وجود ندارد، لذا قوانین ذهنی یعنی قوانین منطقی هم در آن ساحت وجود ندارد. در نتیجه جمع نقیضین، رفع نقیضین و جمع ضدین در آنجا امکان‌پذیر است و لذا در چنین ساحتی نمی‌توان بر اساس ملاک عقلی عمل کرد. البته اتخاذ موضع این زمینه بستگی زیادی به این امر دارد که شما در عرفان ذات‌گرا باشید یا ساختارگرا. ذات‌گرایان معتقدند انسان در تجربه عرفانی وارد ساحتی می‌شود که ذهن به کلی تعطیل می‌شود، لذا مفهوم وجود ندارد و جمع نقیضین، رفع نقیضین و اجتماع ضدین بی‌معنا می‌شود.

یکی از طرفداران این نظریه در میان فیلسوفان عرفان که اتفاقاً خودش هم عارف است، فورمن است. حُسن ایشان هم در این است که هم عارف است و هم فیلسوف عرفان. چرا که اگر عارف بود و فیلسوف عرفان نبود نمی‌توانست این تفکیک‌ها را انجام دهد و لذا نمی‌توانستیم به حرف او چندان توجه کنیم؛ و نیز اگر فیلسوف عرفان بود اما خودش عارف نبود، چون تجربه عرفانی نداشت باز هم نمی‌توانستیم چندان به او توجه کنیم. اما وی یکی از بزرگ‌ترین صاحب‌نظران فلسفه عرفان است و خودش هم دارای تجارب عرفانی است.

اما ساختارگرایان معتقدند در تجربه عرفانی ذهن تعطیل نمی‌شود و لذا در آنجا هم کاملاً با مفهوم سر و کار داریم و در نتیجه باید تابع قوانین منطقی باشیم. اما از فلسفه عرفان که خارج شویم، بسیاری از عارفان تصریح کرده‌اند در ساحت تجربه عرفانی جمع اضداد واقع می‌شود. مثلاً افلوطین مدعی است خدا فوق وجود و عدم است. خدا نه وجود است و نه عدم، و هم وجود است و هم عدم. در حالی که ما تمام نقایض را مصادیق جمع

وجود و عدم می‌دانیم. اگر کسی مدعی شود وجود و عدم در یک‌جا جمع می‌شوند و در یک‌جا رفع هم می‌شوند، آنگاه داوری بر این اساس اصلاً دیگر معنایی نخواهد داشت. نتیجه اینکه داوری عقلی در این زمینه بستگی زیادی دارد به اینکه ذات‌گرا باشیم یا ساختارگرا.

۳. احراز واقع‌نمایی یا عدم واقع‌نمایی تجربه عرفانی براساس مؤلفه‌های مشترک و غیرمشترک: طبق این دیدگاه اگر ما میان تجارب عرفانی مؤلفه‌های مشترکی را دیدیم، آنگاه این تجارب واقع‌نما هستند. فقط مؤلفه‌های غیرمشترک، واقع نیست. بنابراین در هر تجربه عرفانی تمام بحث بر سر این است که تجربه عرفانی بیشتر دارای عناصر مشترک است یا عناصر منحصربه‌فرد. به عنوان مثال اگر شبی در اتاق خود تنها نشسته باشید و صدای به هم خوردن در را بشنوید، از همسر خود می‌پرسید: «آیا شما هم صدایی شنیدید؟» اگر پاسخ ایشان مثبت باشد، فوراً ترتیب اثر می‌دهید و به سمت در می‌روید تا ببینید چه اتفاقی افتاده است. اما اگر پاسخ منفی بود، پیش خود می‌گویید پس من اشتباه کرده‌ام. آیا وقتی می‌گویید «من اشتباه کرده‌ام» به این معناست که شما صدا را شنیده‌اید؟ خیر. چنین نیست؛ شما صدا را شنیده‌اید، اما صدا شنیدن شما مطابق با واقع نبوده است. لذا نمی‌گویید من صدایی شنیدم بلکه می‌گویید، صدایی را شنیدم، اما شنیدن صدا یک تجربه مطابق با واقع نبود. اما اگر همسرتان گفت من هم صدا را شنیدم، در این صورت ترتیب اثر می‌دهید.

چه تفاوتی است میان اینکه شنیدن شما با شنیدن همسرتان همراه شود یا شنیدن شما با شنیدن همسرتان همراه نشود؟ تفاوت این دو در این است که ساختار ذهنی - روانی ما آدمیان چنان است که نمی‌توانیم بپذیریم تعداد قابل توجهی از آدمیان در خطا اجماع کنند؛ البته این تعداد قابل توجه به حسب وقایع تفاوت می‌کند. در صدا شنیدن مثلاً اگر چهار نفر هم بگویند کفایت می‌کند. در برخی امور دیگر این تعداد باید بیشتر باشد. ولی ساختار

ذهنی - روانی ما آدمیان چنان است که نمی‌توانیم بپذیریم در یک امری تعداد قابل توجهی از آدمیان بر خطا باشند. بنابراین به نظر می‌رسد اجماع قرینه‌ای است برای صدق امر مُجمَعٌ علیه. البته نه از آن باب که در فقه و اصول از آن سخن می‌گویند؛ آن بحث مورد نظر ما نیست. به‌طور طبیعی ساختار ذهنی - روانی ما به‌گونه‌ای است که اگر اجماعی صورت گرفت، آنگاه احساس می‌کنیم باید بهره‌ای از صواب داشته باشد؛ یعنی باید روی در واقع داشته باشد. گویی به نظرمان می‌رسد اجماع همه انسان‌های ذی‌دخل در یک امر نمی‌تواند اجماع بر یک امر کاذب باشد. لذا کسانی گفته‌اند در مقایسه تجارب عرفانی می‌توان آنها را از این حیث مورد مقایسه قرار داد که عناصر مشترک، یعنی عناصری که در تجارب دیگران هم هست در کدام یک بیشتر است، و کدام عناصر خیلی خاص هستند. تجاربی که شخصی و خیلی خاص^۱ هستند را باید کاذب دانست، اما تجاربی که دارای مؤلفه‌های مشترک هستند را باید از راه اجماع درباره‌شان قضاوت کرد. در اجماع بحثی را پیش کشیدم و آن «مؤلفه‌های مشترک» است. بعداً باید به بحث مؤلفه‌های مشترک بپردازم. مثلاً اگر تجربه عرفانی من با تجربه عرفانی حسن و تجربه عرفانی حسین مقایسه شود و نتیجه بگیریم که تجربه عرفانی حسین عناصر مشترک بیشتری دارد، آنگاه مدعی می‌شویم که تجربه عرفانی حسین مطابق با واقع است، حال آنکه دو مورد دیگر مطابق با واقع نیست. معنای عناصر مشترک را بعداً عرض خواهم کرد.

۴. روشمند بودن تجربه عرفانی: برخی ملاک واقع‌نمایی را روشمند^۲ بودن دانسته‌اند؛ یعنی روشمند بودن را علامت مطابقت با واقع دانسته‌اند. فرض کنید من به شما می‌گویم شب‌ها در بیابان‌های تهران بین ساعت نه تا یازده و نیم شب غولی می‌آید و نعره می‌کشد و سپس راه خود را در پیش می‌گیرد و می‌رود. اگر پرسیدید «چگونه می‌توان این غول را دید؟»،

1. idiosyncratic

2. methodic

آنگاه پاسخ می‌دهم «نمی‌دانم چگونه می‌توان دید، بعضی می‌بینند و بعضی نمی‌بینند، اما من خودم دیده‌ام». به چنین حرفی اعتنایی نمی‌شود. اما اگر کسی مدعی شود با رعایت پنج شرط مثلاً گرفتن وضو، نخوردن شام، با پای پیاده رفتن، قضا نشدن نماز صبح در همان روز و نخاراندن پشت گوش در صورت خارش، حتماً آن غول را خواهید دید، در این صورت اگر دو نفر این پنج شرط را رعایت کردند و غول را دیدند آنگاه باید وجود غول را بپذیریم. زیرا رسیدن به این تجربه روشمند شده است.

روشمند شدن در objectivity عرفان اهمیت زیادی دارد. در علوم تجربی، چه تجربی طبیعی و چه تجربی انسانی، objectivity از راه روشمندی حاصل می‌شود. مثلاً اگر پرسیم «چگونه مدعی می‌شوید از ترکیب ماده x با ماده y ماده z حاصل می‌شود؟» آنگاه پاسخ می‌دهند «اگر فلان شرایط سه‌گانه را در آزمایشگاه فراهم کنید به این نتیجه می‌رسید». لذا روشمند بودن به این معناست که اگرچه مقدماتی حاصل شود ذی‌المقدمه تحصیل می‌شود. روشمند بودن ملاک objectivity است و اتفاقاً یکی از علل اینکه برخی عرفان‌نماها در ایران موفق هستند این است که روشمند شده‌اند؛ یعنی در عرفان خود ما هم مطالب فراوانی گفته می‌شود که اشتیاق انسان را به همراه دارد، اما وقتی از آنها می‌پرسیم چگونه می‌توان به آن امور مطلوب، زیبا و جذابی که ترسیم کرده‌اید برسیم، پاسخ می‌دهند باید نظر لطفی از جانب خدا شامل حالتان شود که این نظر لطف شامل برخی می‌شود و شامل برخی نمی‌شود. بنابراین روشمند نیستند.

اما اگر بگویید در صورتی که در ماه اول فلان کار را انجام دهید و در دو ماه بعد از آن نیز بهمان کار را انجام دهید و چهار ماه بعد از آن هم کار دیگری را، آنگاه به حالت مذکور می‌رسید، در این صورت کسانی که این روش را می‌پذیرند و پیش می‌روند به تدریج احساس می‌کنند با یک چیز واقعی سر و کار دارند. روشمند بودن، چه درست باشد و چه نادرست،

امروزه در عرفان مقایسه‌ای در بخش تجارب عرفانی اهمیت بسیاری دارد. یعنی پرسش این است که اگر طبق ضوابط و برنامه گام‌به‌گام مسیری را طی کنیم آیا به مقصود می‌رسیم یا نه؟

اگر روش بتواند ما را به مقصود برساند آنگاه به تدریج می‌گویید آن تجربه عرفانی objective است. اما اگر گفتیم ما اصلاً به رسیدن و نرسیدن به مقصود کاری نداریم، بلکه فرضاً می‌گوییم کسانی این غول را می‌بینند و کسانی هم نمی‌بینند و علت آن را نمی‌فهمیم، در این صورت نمی‌توان به قول کسانی هم که آن غول را دیده‌اند اعتماد کرد، البته طبق این قول که مدعی شویم واقع‌نمایی و objectivity از راه روشمند بودن قابل احراز است؛ یعنی از طریق روش می‌فهمیم با یک چیز objective سر و کار داریم یا با یک چیز subjective. اگر دقت کنید بسیاری از اموری که در فراروان‌شناسی به آن اعتقاد می‌ورزند و معتقدند که objective شده است، از آن دسته اموری است که روشمند دانسته شده‌اند. اگر چیزی روشمند شود، آنگاه مدعی می‌شوند آن چیز کاشفیت از واقع دارد.

هر چهار دیدگاه فوق مورد نقد واقع شده‌اند، اما به هر حال مقایسه تجارب عرفانی از لحاظ واقع‌نمایی از طریق همین راه‌هایی که ذکر شده، صورت می‌گیرد و در مورد مطابق با واقع بودن یا نبودن آنها بحث می‌شود.

○ غیر از واقع‌نمایی، مطلب دیگری هم هست که در آثار عرفای خودمان در باب متعلق تجربه مکرر نقل شده است؛ مثلاً در اسلام می‌گویند در تجربه عرفانی اگر جبرئیل را دیدید آنگاه این تجربه شیطانی است و نیز در یهودیت می‌گویند اگر جلال خداوند را دیدید این تجربه شیطانی است؛ یعنی خود متعلق این تجربه حاکی از آن است که تجربه مذکور واقعی نیست. نظر شما چیست؟

● مطالب بسیاری غیر از آنچه بیان کردم ذکر شده، اما بحث ما در عرفان مقایسه‌ای است. عرفان مقایسه‌ای بحث درون عرفانی نیست، بلکه بیرون

عرفانی است. در عرفان مقایسه‌ای بر بام عرفان‌های مختلف قرار می‌گیریم و در مورد این بحث می‌کنیم که چگونه باید عرفان‌های مختلف را با هم مقایسه کنیم. بنابراین من نمی‌توانم آنچه را که عارفان مسلمان می‌بینند به عنوان ملاک برای عارفان یهودی قرار دهم.

فرض کنید یک عارف بودایی، یک عارف هندو، یک عارف مسلمان، یک عارف یهودی و یک عارف زرتشتی، جمعاً ده مورد تجربه عرفانی برای ما گزارش کنند. چگونه می‌توانیم واقع‌نمایی این تجارب عرفانی را بفهمیم؟ فرضاً در تجربه عارف یهودی جلال خدا تجربه شده است. حال آنکه در هیچ‌یک از تجارب دیگر چنین چیزی وجود ندارد. ما به دنبال آن هستیم چیزی پیدا کنیم که بر اساس آن بتوان تجارب را با هم مقایسه کرد؛ یعنی بحث بر سر این نیست که بخواهیم تجارب عرفانی درون یک فرقه دینی را با هم مقایسه کنیم، بلکه می‌خواهیم همه تجارب عرفانی‌ای را که در دنیا وجود دارد با هم مقایسه کنیم. لذا به دنبال آن هستیم که تجربه‌های مختلفی را که هر کدام از یک بافت فرهنگی، دینی و مذهبی برآمده است، از جهت واقع‌نمایی با هم مقایسه کنیم. لذا در اینجا باید به دنبال عنصر یا عناصر مشترک باشیم.

مثلاً اگر کسی مدعی شود صرفاً تمام تجاربی که حضرت زهرا(س) در آن ظاهر می‌شود حتماً صادق است، آنگاه تمام غیرمسلمانان از تجربه صادق محروم می‌شوند. زیرا آنها در تجاربشان حضرت زهرا(س) را نمی‌بینند بلکه مثلاً حضرت مریم(س) یا کس دیگری را می‌بینند. ما به دنبال مؤلفه‌هایی هستیم که بتوانیم بر پشت بام تجارب عرفانی که از فرهنگ‌های مختلف برآمده‌اند بایستیم و در باب واقع‌نمایی یا عدم واقع‌نمایی تجارب عرفانی داوری کنیم.

○ آیا در روشمند بودن، خود ملاک‌ها حتماً باید فیزیکی باشند. مثلاً آیا نمی‌توان داشتن اخلاص را در شرایط یک روش برشمرد؟

● در واقع پرسش این دانشجوی محترم این است که در روشمند بودن آیا حتماً باید روش‌ها طبیعی و مادی باشند یا اینکه می‌توانند غیر از این هم باشند. در روشمند بودن، ملاک‌ها، هم می‌تواند subjective یا درونی باشد و هم objective یا بیرونی. این مهم نیست. اما حتماً باید حدود و ثغور ملاک‌ها مشخص باشد. مثلاً وقتی قرآن می‌گوید: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»^۱، آنگاه ممکن است شخصی بگوید من در شبانه‌روز هفده رکعت نماز را می‌خوانم ولی «تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» محقق نمی‌شود، در این صورت به این شخص پاسخ می‌دهند که نماز تو، نماز واقعی نیست. زیرا نماز واقعی غیر از رکوع و سجود شرایطی دارد که این شرایط باید در درون تو محقق شود. لذا اذعان کردن به شرایط درونی مهم نیست، البته به این شرط که بتوان آنچه را در درون باید محقق شود، کاملاً مشخص کرد تا شک و شبهه‌ای در آن باقی نماند. در این صورت، در واقع ما از طریق یک امر درونی به صدق رسیده‌ایم، همانند تشنگی خودمان که از راه درونی به آن می‌رسیم و این هیچ اشکالی ندارد.

فرزند مرحوم حاج ملاهادی سبزواری نقل می‌کند که ایشان هیچ‌گاه تا آخر عمرش اجازه نداد حیوانی را سر ببرند. وی می‌گوید هر چه به ایشان می‌گفتم، ایشان پاسخ می‌دادند به خاطر خوراک من نمی‌شود هیچ موجودی را از حیات محروم کرد. وقتی به ایشان می‌گفتند «شما که از قصابی گوشت می‌خرید چرا اجازه نمی‌دهید گوسفند سر ببریم؟»، آنگاه ایشان جواب می‌دادند «قصاب به خاطر شخص من گوسفند را نمی‌کشد. من نمی‌توانم بپذیرم یک حیوان به خاطر خوراک شخص من کشته شود». پسر ایشان در برابر پدر استدلال می‌کرد که «گفته‌اند انسان اشرف مخلوقات است و بقیه مخلوقات را می‌توان برای اشرف مخلوقات فدا

۱. عنکبوت (۲۹): ۴۵.

کرد» و ایشان پاسخ می‌دادند «انسان اشرف مخلوقات است نه من و امثال من». این معنا از انسان یعنی انسان «واقعی»^۱ لذا subjective بودن ایرادی ندارد، فقط باید «واقعی» بودن آن مشخص شود. یعنی اینکه واقعی بودن آن به چه چیزی است؟ به عنوان مثال واقعی بودن نماز واقعی، ریاضت واقعی، با خود خلوت کردن واقعی به چه چیزی است. بنابراین اشکالی ندارد که مثلاً واقعی بودن نماز واقعی، به مؤلفه‌هایی درونی بستگی داشته باشد نه به مؤلفه‌های بیرونی، اما به شرط آنکه همان مؤلفه‌های درونی برای من کاملاً قابل احراز باشد. یعنی مثلاً من بینم که پس از تحقق بخشیدن به فلان مؤلفه، نهی از فحشا محقق شده است.

○ برداشت من این است که تجربه عرفانی طبق معنایی که شما فرمودید هیچ بار مثبتی ندارد. آیا درست است؟
● لزوماً نه.

○ ولی ظاهراً شما ابا دارید از اینکه مثلاً تجربه عرفانی محی‌الدین را تجربه عرفانی بدانید. آیا مانعی وجود دارد که آن هم تجربه عرفانی باشد؟
● نه! تجربه عرفانی‌ای محل بحث است که یکی از این سه مورد باشد؛ یعنی یا باید احساس یگانگی باشد یا یگانگی چیزها باشد، و یا پیوستگی باشد. تجربه مذکور غیرعادی هست، اما طبق تعریفی که در ابتدا کردیم تجربه عرفانی نیست؛ یعنی تجربه عرفانی باید یکی از سه حالت مذکور باشد. به این لحاظ تجربه ابن عربی یک تجربه عرفانی نیست و ما با بار ارزشی آن کاری نداریم. تجربه محی‌الدین یک تجربه خارق‌العاده است گرچه نام آن را تجربه عرفانی نمی‌گذاریم و یکی از انواع هشت‌گانه دیگر تجارب خارق‌العاده است.

1. real

۲. تکلمه بحث تجربه عرفانی: مسائل مربوط به تجربه عرفانی در قلمرو فلسفه عرفان

تا اینجا وقتی از تجربه‌های عرفانی سخن می‌گفتیم، سخن ما مقایسه‌ای بود؛ یعنی درصدد مقایسه تجارب عرفانی بودیم. لذا از وجوه مقایسه سخن می‌گفتیم و تجارب عرفانی را از جهاتی با هم مقایسه می‌کردیم. اما حالا که بحث مقایسه تمام شده است، باید این نکته را ذکر کرد که در باب خود تجربه عرفانی یک سلسله مباحثی قابل طرح است. این مباحث مربوط به مقایسه تجربه‌های عرفانی نیست، اما در عین حال مقایسه تجربه‌های عرفانی نوعی توقف بر دانستن این مباحث دارد. صبغه این مباحث، عرفان مقایسه‌ای یا عرفان تطبیقی نیست، بلکه صبغه آنها فلسفه عرفان است.

همان‌گونه که در فصل اول ذکر شد ما به فلسفه عرفان نمی‌پردازیم بلکه با عرفان مقایسه‌ای سر و کار داریم، اما در عین حال وجوه مقایسه‌ای که در جلسات گذشته بیان شد نوعی توقف بر این امر دارد که در باب برخی از مسائل فلسفه عرفان یعنی بخشی از فلسفه عرفان که مربوط به تجربه‌های عرفانی است، اتخاذ موضع کرده باشیم. لذا من می‌خواهم به مسائلی اشاره کنم که در فلسفه عرفان محل بحث است؛ البته بخشی از فلسفه عرفان که به تجربه‌های عرفانی می‌پردازد. من این مسائل را فهرست‌وار بیان می‌کنم. مسائل مربوط به تجربه عرفانی در قلمرو فلسفه عرفان بر سه قسم است:

۱. مسائلی که به معناشناسی^۱ تجربه عرفانی مربوط می‌شود؛
۲. مسائلی که به وجودشناسی^۲ تجربه عرفانی مربوط می‌شود؛
۳. مسائلی که به معرفت‌شناسی^۳ تجربه عرفانی مربوط می‌شود.

1. semantics

2. ontology

3. epistemology

۱-۲. مسائل معناشناسی

در باب قسم اول دو بحث مهم معناشناختی وجود دارد:

۱-۲-۱. تجربه عرفانی اصلاً به چه معنا، تجربه است؟ به تعبیر دیگر

تجربه عرفانی به چه معنا از واژه تجربه، تجربه است؟

۱-۲-۲. تجربه عرفانی، به چه معنا عرفانی است؟ یا اینکه تجربه

عرفانی، به چه معنایی از واژه عرفان، عرفانی است؟

به تعبیر دیگری، از چه حیث اگر به تجربه عرفانی نگاه کنیم، آنگاه آن

را تجربه عرفانی می‌نامیم؟ و در بحث اول هم، اگر از چه حیث به تجربه

عرفانی نگاه کنیم، می‌گوییم تجربه است؟ زیرا هم «تجربه» و هم «عرفانی»

چندین معنا دارد. این دو سؤال را در قسمت اول، یعنی مسائل معناشناختی

تجربه عرفانی مورد بحث قرار می‌دهند.

۲-۲. مسائل وجودشناختی

مباحث وجودشناختی تجربه عرفانی، مباحث وسیع‌تری است که در اینجا

به آن می‌پردازم:

۱-۲-۲. آیا تجربه عرفانی امکان وقوع دارد یا نه؟ آیا تجربه عرفانی

امکان‌پذیر است یا نه؟ شاید تجربه عرفانی امری است که باید آن را

ممتنع‌الوجود یا به تعبیر آشناتری ممتنع‌الوقوع تلقی کنیم. آیا تجربه عرفانی

امکان وقوع دارد یا امتناع وقوع؟ تجربه عرفانی امکان وجود دارد یا امتناع

وجود؟ ممکن است کسی مدعی شود که تحقق تجربه عرفانی به عللی

محال است، کم‌اینکه کسانی چنین گفته‌اند؛ یعنی کسانی گفته‌اند تجربه

عرفانی به عللی استحاله وقوع دارد و امکان وقوع ندارد. یعنی

مستحیل‌الوقوع است و ممکن‌الوجود نیست، بلکه ممتنع‌الوجود است.

۲-۲-۲. بر فرض آنکه تجربه عرفانی ممکن‌الوقوع باشد، آیا تجربه

عرفانی واقع شده است یا نه؟ یعنی آیا تاکنون مصداقی یا نمونه‌ای از

مصادیق و نمونه‌های تجربه عرفانی محقق شده است یا نه؟ زیرا هر ممکن‌الوقوعی واقع نیست؛ یعنی هر ممکن‌التحقیقی متحقق نیست. آیا ممکن‌الوقوع مورد نظر ما تاکنون واقع شده است یا نه؟ این بحث در فلسفه عرفان طرح می‌شود.

۲-۳. به فرض آنکه تجربه عرفانی محقق شده باشد، آیا تجربه عرفانی یک نوع دارد یا بیش از یک نوع است؟ آیا یک نوع تجربه عرفانی در عالم محقق شده است یا بیش از یک نوع تجربه عرفانی محقق شده است؟ آیا تجارب عرفانی به انواع مختلفی تعلق دارند یا همه به نوع واحدی تعلق دارند؟ به تعبیر دیگری آیا تجربه عرفانی یک نوع است و مصادیق آن، افراد آن نوع هستند یا اینکه تجربه عرفانی، خودش یک جنس است و مصادیق آن انواعی از آن جنس هستند. جنس در اینجا به معنای منطقی است؛ یعنی تجربه عرفانی را باید نوع تلقی کنیم یا جنس؟ اگر نوع باشد آنگاه فقط مصادیقی دارد که افراد آن هستند، اما اگر جنس باشد آنگاه مصادیقی دارد که آن مصادیق انواع آن هستند، نه افراد آن.

○ آیا نباید این بحث در قسمت اول، که به مفهوم تجربه عرفانی اختصاص دارد، مورد توجه واقع شود؟

● نه! در اینجا بحث از معناست نه از مفهوم، معنا غیر از مفهوم است؛ معنا یعنی اینکه این لفظ را به چه معنا به کار می‌بریم. لذا کاری به این نداریم که این معنا در بیرون محقق است یا نه. بنابراین مباحث معناشناختی حتی در باب اموری که مستحیل‌الوقوع هم هستند، وجود دارد و طرح می‌شود. معنا غیر از مفهوم است. معنا همیشه صفتی است برای لفظ. یعنی الفاظ یا معنادار هستند و یا معنادار نیستند. اما مفهوم صفتی است برای موجودات. یعنی ما از موجودات یا در ذهنمان مفهومی داریم و یا نداریم. پس یک بحث وجودشناختی این است که تجربه عرفانی انواع دارد یا ندارد؟

۲-۲-۴. بر فرض آنکه تجربه عرفانی انواعی دارد، وجوه تفاوت این انواع چیست؟ وجوه تشابه انواع تجربه عرفانی محل بحث نیست. زیرا وجه تشابه همه آنها این است که همه، تجارب عرفانی هستند. وجوه تفاوت تجارب عرفانی در چیست؟ یعنی چه چیز باعث شده است تا بگوییم تجارب عرفانی انواع مختلفی هستند؟ حتماً وجوه تفاوتی بین اینها وجود داشته که آنها را انواع مختلف تجارب عرفانی تلقی کرده‌ایم. یعنی بین هر کدام از اینها و دیگری حتماً حداقل یک وجه تفاوت وجود داشته که باعث شده است بگوییم این تجربه عرفانی به نوعی متعلق است و تجربه عرفانی دیگر به نوع دیگری متعلق است. بنابراین باید به این بحث پرداخت که وجوه تفاوت تجارب عرفانی چیست؟

۲-۲-۵. سهم سه عنصر معرفت، اراده، احساس و عاطفه و هیجان^۱ در تجربه‌های عرفانی چقدر است؟ این به این معناست که ما در تجربه‌های عرفانی چقدر با معرفت سر و کار داریم، چقدر در تجارب عرفانی با احساسات و عواطف و هیجان‌ات سر و کار داریم و چقدر با اراده سر و کار داریم. سهم هر کدام چقدر است؟ ممکن است کسی در اینجا معتقد باشد سهم هر یک از این سه چیز در انواع مختلف تجارب عرفانی مختلف است. یعنی مثلاً تجربه عرفانی n نوع دارد. در نوع اول ۲۰ درصد سهم، از آن معرفت است، ۶۰ درصد از آن احساس و عاطفه و هیجان و ۲۰ درصد هم از آن اراده است. در حالی که در نوع دوم تجربه عرفانی سهم‌ها متفاوت می‌شود و مثلاً سهم معرفت بیشتر و سهم دو مورد دیگر کمتر می‌شود. بالاخره باید به این بحث پرداخته شود که سهم هر کدام از این سه در تجربه عرفانی چقدر است.

در بقیه تجارب، غیر از تجارب عرفانی، کمابیش مشخص است که سهم هر یک از این سه چقدر است. مثلاً وقتی انسان خشمگین می‌شود

۱. در این بحث احساس، عاطفه و هیجان را یک چیز فرض می‌کنیم.

مسئلاً معرفت سهمی داشته است. زیرا تا انسان باخبر نشود که فلان انسان، فلان کار را انجام داده است، نسبت به او دستخوش خشم نمی‌شود. پس در خشم، معرفت دارای سهم است. آیا اراده هم در خشم سهمی دارد؟ خشم از مقوله احساسات و عواطف و هیجانات است. در ظاهر به نظر می‌رسد تمام سهم باید از مقوله احساسات و عواطف و هیجانات باشد، اما مشخص شد که معرفت هم در آن سهمی دارد. آیا خشم از اراده هم سهمی دارد؟

می‌توان در خصوص هر یک از احساسات و عواطف و هیجانات تقریباً هشتادگانه‌ای که انسان‌ها دارند سهم هر یک از این ساحت‌ها را مشخص کرد. در باب سایر تجارب هم همین‌طور است. یعنی تجاربی هم که در اصل از مقوله احساسات و عواطف و هیجانات نیستند و از مقوله معرفت‌اند، ممکن است سهمی از اراده در آنها باشد، یا اینکه سهمی از احساسات و عواطف و هیجانات هم در آنها باشد. کمالینکه در تجاربی هم که از سنخ اراده‌اند و از تجارب غیرعرفانی عادی بشر هستند ممکن است معرفت، احساسات و عواطف و هیجانات هم سهمی داشته باشند.

۲-۶. باورهای صاحبان تجربه عرفانی، پیش‌دانسته‌ها، پیش‌داوری‌ها، پیش‌فهم‌ها و انتظارات آنها چقدر در تحقق خود تجربه عرفانی مؤثر است؟^۱ عوامل پنج‌گانه یعنی عقاید صاحبان تجربه قبل از وقوع تجربه عرفانی درباره امور مختلف از جمله خدا، جهان، هستی، انسان، طبیعت، مبدأ، مقصد، قبل از دنیا، بعد از دنیا، دنیا، عالم فرشتگان، عالم جنیان و نیز دانسته‌ها و معلومات صاحبان تجربه، پیش‌پنداشته‌ها، پیش‌داوری‌ها و پیش‌حکم‌ها، پیش‌فهم‌ها و انتظارات مختلف، چقدر در نفس خود تجربه عرفانی دخیل هستند. در اینجا کسانی معتقدند در تجربه عرفانی، به

۱. به این دلیل عبارت «تحقق خود تجربه عرفانی» را به‌کار بردم، زیرا ممکن است در ادامه سؤالات دیگری را در قسمت‌های دیگر طرح کنیم.

معنای دقیق کلمه، هیچ‌یک از اینها مؤثر نیست. این سخن به این معناست که شما چه زن باشید و چه مرد، چه بودایی باشید و چه مسلمان، در قرن ۱۱ باشید یا قرن ۲۱ یا قرن ۳۱، هر عقیده، علم، پیش‌داوری، پیش‌پنداشت، پیش‌حکم، پیش‌فهم و انتظاری که داشته باشید، علی‌رغم تفاوت انسان‌ها در این موارد، این تفاوت‌ها هیچ تأثیری در تجربه عرفانی‌تان نخواهد داشت. یعنی گویی تجربه عرفانی، قلمروی است که ما در آن از همه این امور منخلع، منسلخ و برکنده می‌شویم و به ساحت آن گام می‌نهیم. لذا عقاید قبلی ما، خواه بودایی باشیم، یا مسیحی یا مسلمان و یا هندو، تأثیری در خود آن تجربه عرفانی ندارد. گویی تجربه عرفانی نسبت به عوامل پنج‌گانه‌ای که برشمردیم بی‌رنگ است و این سخن به این معناست که ما در عین حال که از لحاظ باورها، دانسته‌ها، پیش‌داوری‌ها، پیش‌فهم‌ها و انتظارات تفاوت‌های بی‌شماری داریم، می‌توانیم تجارب عرفانی دقیقاً یکسانی داشته باشیم، یعنی این امور پنج‌گانه هیچ تأثیری در تجربه عرفانی نمی‌گذارند. آیا چنین است یا اینکه این عوامل پنج‌گانه در خود تجربه عرفانی تأثیر می‌گذارند؟ یعنی آیا شخصی که مجموعه عقایدی دارد چیزی را تجربه می‌کند و شخصی که مجموعه عقاید دیگری دارد، چیز دیگری را تجربه می‌کند و شخص سوم هم که عقاید سومی دارد، چیز دیگری را تجربه می‌کند؟ این بحث مربوط به خود تجربه عرفانی است.

۲-۷. پرسش هفتم در خصوص ارتباط وجودی تجربه عرفانی با تعبیر تجربه عرفانی است. در اینجا لفظ «تعبیر» را به کار بردم و فعلاً تعبیر و تفسیر را به یک معنا و در واقع معادل interpretation به کار می‌برم و از لفظ توصیف^۱ استفاده نمی‌کنم؛ زیرا وقتی توصیف به کار می‌رود، بدیل‌های آن دو چیز دیگر است؛ گاهی توصیف در برابر تبیین^۲ در علوم به کار

1. discription

2. explanation

می‌رود. مراد ما این نیست. گاهی توصیف در برابر توصیه^۱ به کار می‌رود و چون معمولاً در عرف فرهنگ فلسفی، توصیف، عدل یکی از این دو است، یعنی گاهی توصیف در برابر تبیین و گاهی در برابر توصیه است، لذا ما از تعبیر interpretation استفاده می‌کنیم تا آن مقابل‌ها برایش تصور نشود؛ یعنی لفظ تعبیر را به کار می‌بریم و می‌گوییم تجربه عرفانی را تعبیر می‌کنیم. یعنی تجربه عرفانی را اولاً در قالب مفهوم و ثانیاً در قالب لفظ درمی‌آوریم. یعنی به محض اینکه تجربه عرفانی از سویی وارد عالم ذهن و از سویی وارد عالم زبان شد، به ترتیب دارای مفهوم و لفظ می‌شود و به لباس لفظ درمی‌آید. در این صورت می‌گوییم تجربه عرفانی تعبیر یا تفسیر شده است.

آیا تعبیر یا تفسیری که از تجربه عرفانی می‌کنیم، توصیف تجربه عرفانی است یا تبیین تجربه عرفانی؟ چه ربط و نسبتی بین تجربه عرفانی و تعبیر یا تفسیر تجربه عرفانی وجود دارد؟ آیا تعبیر یا تفسیر تجربه عرفانی، توصیف تجربه عرفانی است یا تبیین تجربه عرفانی؟ این موضوع محل بحث است. یک مثال از تجربه‌های عادی می‌زنم. وقتی من احساس گرسنگی می‌کنم چیزی در درون بدن خودم یا ناحیه امعاء و احشاء یا شکم خودم احساس می‌کنم. اگر احساس خودم را در قالب «گرسنه‌ام» بیان کردم، چه بسا کسی بگوید این تعبیر یا تفسیر از مقوله توصیف است. اما اگر به جای اینکه بگویم «گرسنه‌ام»، این تعبیر را به کار ببرم و بگویم «شکم‌ام خالی شده است»، آنگاه تعبیر و تفسیر من از مقوله توصیف نیست بلکه از مقوله تبیین است. زیرا وقتی انسان می‌گوید «شکم‌ام خالی شده است» در حال بیان علت احساس خود است، نه خود احساس. زیرا انسان احساس شکم خالی بودن نمی‌کند، بلکه احساس گرسنگی می‌کند. وقتی انسان می‌گوید «شکم‌ام خالی است» یعنی معلومات اضافه‌ای دارد مبنی بر

1. prescription

اینکه وقتی انسان احساس گرسنگی می‌کند که شکمش خالی شده باشد. لذا اگر بگویم «شکم‌ام از طعام خالی شده است» در این صورت تعبیر یا تفسیری که از حال گرسنگی کرده‌ام از مقوله تبیین است نه توصیف. زیرا هر گاه انسان پدیده‌ای را که از آن سخن می‌گوید وارد یک رابطه علی - معلولی کند آنگاه یک تبیین از آن به دست داده است. بنابراین وقتی می‌گویم «شکم‌ام خالی شده است» یک ارتباط علی - معلولی میان دو پدیده برقرار می‌کنم. در فرهنگ فلسفی به این امر تبیین می‌گوییم. در حالی که توصیف یعنی شیئی را که در منظر و مرآی ماست، یا مورد فهم ما واقع شده و یا به هر طریق دیگری که ادراک شده، بدون آنکه وارد ارتباط علی و معلولی کنیم، بیان نماییم. اما اگر این شیء را با چیز دیگری در ارتباط قرار دادیم آنگاه پای تبیین به میان می‌آید. یعنی به محض اینکه ارتباط علی و معلولی بین احساس گرسنگی و خالی بودن شکم برقرار شود و «خالی بودن شکم» را علت احساس گرسنگی بدانیم، آنگاه تبیین صورت گرفته است. انسان خلّو شکم را احساس نمی‌کند، بلکه گرسنگی را احساس می‌کند.

○ آیا تعبیر خواب هم همین‌طور است؟

● بله! در مورد تعبیر خواب هم همین‌طور است. اگر آنچه را در خواب دیده‌اید بدون آنکه رابطه علی - معلولی وارد آن کنید، بیان نمایید، در این صورت شما خواب خود را توصیف کرده‌اید. اما اگر بیان علی - معلولی از آن ارائه دهید، آن را تبیین کرده‌اید. از قضا در زبان‌های اروپایی هم برای تعبیر خواب لفظ «تعبیر» را به کار می‌برند و می‌گویند interpretation of dream یعنی تعبیر خواب یا تعبیر رؤیا. پس سؤال هفتم این است که رابطه بین «تجربه» و «تعبیر تجربه» چه رابطه‌ای است؟ آیا این رابطه از مقوله توصیف است یا از مقوله تبیین؟

۸۲-۲. پنج عامل مذکور یعنی باورها، دانسته‌ها، پیش‌داوری‌ها، پیش‌فهم‌ها و انتظارات چه تأثیری در تعبیر و تفسیر تجربه عرفانی دارند؟ این هم یک بحث وجودشناختی است یعنی عین سخنی را که درباره تجربه عرفانی گفتیم در اینجا به این ترتیب طرح می‌شود که وقتی تجربه‌ای می‌خواهد به زبان در بیاید، چرا مثلاً یک شخص می‌گوید من نیروانا را تجربه کردم و شخص دیگری می‌گوید من برهمن را تجربه کردم و شخص سوم می‌گوید، من خدا را تجربه کردم. خدا و برهمن دو تعبیر است؛ بر فرض آنکه، تجربه، تجربه واحدی باشد، آنگاه پرسش این است که این تعبیرات چقدر تحت تأثیر عوامل پنج‌گانه مذکور که شخص از قبل دارا بوده، واقع شده است؟

۹۲-۲. تجربه عرفانی چه آثار و نتایجی برای صاحب تجربه دارد؟ تجربه عرفانی با صاحب تجربه چه کاری انجام می‌دهد؟ معمولاً سه دسته آثار و نتایج شاخص‌ترند، هر چند آثار و نتایج منحصر به این سه دسته نیست. یکی از این سه مورد آثار و نتایج روانی است؛ یعنی پس از حصول کشف و شهود، زندگی صاحب تجربه به لحاظ روانی با قبل از آن چه تفاوت یا چه تفاوت‌هایی کرده است؟ آثار و نتایج اخلاقی هم محل بحث است؛ یعنی اینکه سلوک اخلاقی صاحب تجربه چه تفاوتی با قبل از تجربه کرده است؟ و دیگر اینکه چه تفاوتی در نگرش شما نسبت به هستی پدید آمده است؟

اگر دقت کرده باشید در بعضی از انواع تجربه‌های عرفانی معمولاً شخص از یک نگرش مادی به یک نگرش الهی می‌رسد. مثلاً شخص می‌گوید من قبلاً یک انسان مادی‌انگار یا پوچ‌انگار بوده‌ام، اما پس از حصول تجربه عرفانی به یک نگرش الهی نسبت به هستی دست یافته‌ام. گاهی چنین تحولاتی واقع می‌شود. البته بحث ما فعلاً در این نیست که انسان حتماً از طرف ماتریالیستیک به طرف الهی یا

معنوی^۱ برود. عکس آن هم ممکن است واقع شود. چنان که گفته‌اند برای برخی افراد ضدمکاشفه روی داده است؛ یعنی کسانی تا زمانی که خدا قائل بوده‌اند و عالم را الهی می‌دیده‌اند و به مبدأ و معاد معتقد بوده‌اند، اما پس از حصول کشف و شهودهایی فهمیدند که نه خدایی در کار است و نه زندگی پس از مرگ. هر چند ضدمکاشفه به ندرت واقع شده، اما در تاریخ رخ داده است. یکی از موارد شاخص ضدمکاشفه، موردی است که در زمان کانت رخ داد. برای یک الهی‌دان سوئیسی، در زمان کانت، یک ضدمکاشفه رخ داد و به گمان خودش فهمید که همه چیز هیچ اندر هیچ است. البته اینکه ضدمکاشفه را تجربه عرفانی بنامیم یا نه بستگی به این امر دارد که از تجربه عرفانی چه چیزی مراد کرده باشیم.

○ چرا گفته شد این سه دسته آثار شاخص‌ترند، در حالی که ظاهراً می‌توان آثار دیگری را هم برشمرد؟

● بله! اما این سه دسته شاخص‌ترند، یعنی بیشتر مورد توجه واقع می‌شوند و در کتاب‌های مختلف در زمینه تجارب عرفانی از این آثار بحث می‌شود. مثلاً می‌گویند فلان عارف پس از فلان تجربه آرامشی داشت که قبلاً نداشت. این یک تأثیر روانی است. یا مثلاً می‌گویند در فلان عارف خدمت به خلقی پدید آمد که قبلاً نداشت، حال آنکه تا قبل از آن سر در لاک خود داشت و فقط به خانواده خودش می‌پرداخت، اما اکنون نسبت به دیگران، سرنوشت دیگران و ظلمی که به دیگران می‌شود، توجه نشان می‌دهد. بنابراین پس از تجربه عرفانی، آثار اخلاقی مطلوبی بر او عارض شده است. گاهی هم آثار نگرشی عارض می‌شود.

البته می‌توان آثار دیگری هم داشت، اما به هر حال این سه اثر شاخص‌ترند؛ یعنی آثاری که تجربه عرفانی بر روان شخص می‌گذارد،

1. spritualistic

آثاری که بر رفتار شخص می‌گذارد و آثاری که بر نگرش شخص به هستی می‌گذارد. این سه اثر شاخص‌تر از بقیه است، اگرچه می‌توان آثار دیگری هم برشمرد؛ از جمله اینکه مثلاً تجربه عرفانی می‌تواند حتی آثار فیزیولوژیک هم داشته باشد؛ یعنی پس از تجربه عرفانی در فیزیولوژی بدن کسی تغییراتی ایجاد شده و بدن او متفاوت با قبل شود.

۳-۲. مسائل معرفت‌شناختی

در باب تجارب عرفانی، مباحث معرفت‌شناختی هم قابل طرح است:

۳-۲-۱. آیا تجارب عرفانی واقع‌نما هستند یا ناواقع‌نما؟ آیا تجارب عرفانی واقعیتی را مکشوف می‌کنند، یا آنکه واقعیتی را مکشوف نمی‌کنند و یا حتی برعکس واقعیت مکشوف را از ما مکتوم می‌کنند و ما را به جهل مرکب دچار کرده و به اوهام و خیالات و توهمات درمی‌اندازند؟ آیا تجارب عرفانی معرفت‌بخش^۱ اند یا نامعرفت‌بخش^۲؟

۳-۲-۲. اگر تجارب عرفانی واقع‌نما هستند، آیا درجه واقع‌نمایی آنها به یک اندازه است یا اینکه تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؟ آیا همه تجارب عرفانی به یک درجه از واقع‌نمایی‌اند یا به یک درجه نیستند؟ با یک مثال مطلب را توضیح می‌دهم. چشم انسان بنا به فرض واقع‌نماست. در روز، چشم واقعیت‌های یک اتاق را برای ما می‌نمایاند، اما به هنگام شب و در تاریکی با وجود اینکه واقعیت‌ها را به ما می‌نمایاند، درجه‌ای از ابهام پیدا می‌کند و اگر مه هم به تاریکی اضافه شود، آنگاه گرچه در مه و تاریکی به اشیاء نگاه می‌کنیم، باز هم چشم ما واقع‌نماست، اما واقع‌نمایی آن یک درجه کاهش پیدا می‌کند.

چنین نیست که اگر قوه‌ای واقع‌نما باشد در تمام واقع‌نمایی‌هایش به یک اندازه واقع‌نما باشد. زیرا واقع‌نمایی به عوامل فراوانی بستگی دارد.

1. cognitive

2. noncognitive

کما اینکه در غیرمباحث حسی هم چنین است. اگر کسی مدعی شد $12 \times 12 = 144$ ، درست گفته است. نیز اگر کسی بگوید 12×12 از ۱۰۰ بیشتر است باز هم درست گفته است، و همچنین اگر کسی بگوید 12×12 از هزار کمتر است، باز هم درست گفته است، اما میزان واقع‌نمایی این سه گزاره با هم تفاوت می‌کند. شخصی که گزاره اول را بیان کرده، درست به واقع اصابت کرده است، اما دو گزاره دیگر گرچه واقع را بیان می‌کنند، اما درجات قرب و بُعد آنها به واقعیت متفاوت است. لذا مفهوم صدق و کذب مفاهیم متواپی نیستند، بلکه مشکک‌اند؛ یعنی می‌توانیم سه گزاره صادق داشته باشیم که میزان اصابت آنها به واقع فرق می‌کند.

البته این بحث بسیار پیچیده است و معمولاً در منطق فازی^۱ یا منطق تشکیکی که امروزه تمام کامپیوترها بر اساس آن درست شده است، صدق و کذب تشکیکی است؛ یعنی مثلاً یک گزاره صادق است، گزاره دیگر هم صادق است، اما یکی از این گزاره‌ها صادق‌تر از دیگری است. یا مثلاً یک گزاره کاذب است، گزاره دیگری هم کاذب است، اما یکی از این دو گزاره کاذب‌تر از دیگری است. لذا مسئله صدق و کذب، مسئله همه یا هیچ نیست. پس این بحث را می‌توان در باب تجارب عرفانی طرح کرد که اگر تجارب عرفانی واقع‌نما هستند، آیا به یک درجه واقع‌نما هستند یا به درجات متفاوتی؟

۲-۳. آیا اگر تجارب عرفانی واقع‌نما هستند، واقع‌نمایی‌های مستقیم و بی‌واسطه دارند یا واقع‌نمایی‌های غیرمستقیم و باواسطه؟ این بحث بسیار مهم است. واقع‌نمایی ممکن است مستقیم^۲ یا غیرمستقیم^۳ باشد. اگر واقع‌نمایی غیرمستقیم باشد آنگاه دارای واسطه^۴ است، اما اگر مستقیم باشد بی‌واسطه^۵ است. اگر بخواهیم واضح‌تر سخن بگوییم باید گفت اگر سخنی

1. fuzzy logic

2. direct

3. indirect

4. mediate

5. immediate

که گفته می‌شود یا باوری که شخص به دست می‌آورد، در اثر مواجهه با عالم از طریق خود منابع شناخت باشد، آنگاه واقع‌نمایی مستقیم است، اما اگر از طریق استدلال باشد، آنگاه واقع‌نمایی غیرمستقیم است. مثلاً اگر شما از پنجره به بیرون نگاه کنید و درختی را ببینید و این باور برای شما حاصل شود که «درختی روبه‌روی من است»، یا همین گزاره را به زبان بیاورید، در این صورت شما غیرمستقیم و با واسطه سخن نمی‌گویید، بلکه بی‌واسطه و مستقیم سخن گفته‌اید. این باور به این خاطر برای شما حاصل شده که یکی از منابع شناخت شما در این مثال چشم است.

به محض آنکه چشم درخت را می‌بیند، شما یک سیر استدلالی را در درونتان دنبال نمی‌کنید که نتیجه آن سیر استدلالی این باشد که درختی در بیرون هست، بلکه با باز کردن چشم و دیدن درخت این باور که در بیرون درختی هست در شما منعقد می‌شود. لذا شما با حس که یکی از منابع شناخت است سر و کار دارید. بنابراین واقع‌نمایی مستقیم است. درون‌نگری هم همین‌طور است. اگر شما به خودتان رجوع کردید و گفتید من تشنه‌ام، با یک استدلال به تشنگی خودتان پی نبرده‌اید، بلکه خود تشنگی را حس کرده‌اید. بنابراین اگر به زبان آورید که من تشنه‌ام یا در درونتان باوری پیدا کردید که من تشنه‌ام، آنگاه «من تشنه‌ام» نتیجه یک استدلال نیست. بنابراین در حس و درون‌نگری واقع‌نمایی مستقیم است.

در شهودها هم واقع‌نمایی مستقیم است، زیرا شهود هم از منابع مستقیم شناخت است؛ مثلاً اگر بگویید ممکن نیست چیزی کاملاً سفید باشد و در عین حال لکه سیاه هم داشته باشد، آنگاه از راه استدلال به این نکته نرسیده‌اید، بلکه شهود کرده‌اید؛ مثلاً یک توپ نمی‌تواند کاملاً سفید باشد و در عین حال یک لکه سیاه هم داشته باشد. زیرا اگر یک لکه سیاه داشته باشد، پس کاملاً سفید نیست و اگر کاملاً سفید است، پس لکه سیاه ندارد. بنابراین این دو گزاره که «اگر چیزی سرتاسر آن سفید باشد، آنگاه لکه

سیاه ندارد» و «اگر چیزی رنگ داشته باشد حتماً شکل هندسی هم دارد» با شهود حاصل می‌شوند نه با استدلال؛ یعنی در درون خودمان می‌بایم. پس شهود هم یکی از منابع مستقیم شناخت است.

در مورد حافظه چه می‌توان گفت؟ اینکه شما به یاد می‌آورید دیروز صبح نیمرو خورده‌اید و از طریق حافظه معتقد می‌شوید که دیروز صبح صبحانه خورده‌اید و یا به زبان می‌آورید که دیروز صبح صبحانه خورده‌اید، آیا یک واقع‌نمایی مستقیم و بی‌واسطه است یا واقع‌نمایی غیرمستقیم و باواسطه؟ در مورد حافظه کمی اختلاف وجود دارد، اما بیشتر معرفت‌شناسان حافظه را هم یک منبع شناخت بی‌واسطه می‌دانند. زیرا در خصوص حافظه با استدلال به معرفت نمی‌رسیم، بلکه چیزی را به یاد می‌آوریم.

در باب پنجمین منبع شناخت یعنی شهادت چه می‌توان گفت؟ آیا باواسطه است یا بی‌واسطه؟ مثلاً اگر ۲۰ هزار نفر به شما بگویند پایتخت آمریکا واشنگتن است، بر فرض آنکه شما تا به حال به واشنگتن نرفته باشید، آنگاه اگر شما معتقد شوید پایتخت آمریکا واشنگتن است، آیا شناخت شما باواسطه است یا بی‌واسطه؟ در مورد شهادت هم اختلاف وجود دارد، اما اکثر معرفت‌شناسان معتقدند شهادت، شناخت باواسطه است. زیرا یک سیر استدلالی در ذهن ما وجود دارد که نتیجه آن این است که معتقد می‌شویم پایتخت آمریکا واشنگتن است.

منبع شناخت دیگری هم وجود دارد که همان استدلال است. استدلال یک منبع شناخت باواسطه است؛ مثلاً شما با چشمتان می‌بینید که الف ب است و لذا یک شناخت بی‌واسطه دارید. همچنین با چشمتان می‌بینید ب ج است و باز هم یک شناخت بی‌واسطه دارید. اگر از کنار هم قرار دادن این دو گزاره به این نتیجه برسید که الف ج است، آنگاه گرچه این گزاره واقع‌نماست، اما باواسطه به این واقعیت رسیده‌ایم. از این نظر بهتر است به جای غیرمستقیم یا

با واسطه لفظ استنتاجی^۱ را به کار ببریم؛ یعنی آنچه که نتیجه استدلال است. اما آنچه که مستقیم یا بی‌واسطه است غیراستنتاجی^۲ است.

حال پرسش این است اگر تجربه عرفانی واقع‌نما هم هست، آیا خودش یکی از منابع شناخت است یا اینکه با یک یا چند واسطه خودش را به یکی از منابع شناخت متصل می‌کند. آیا تجربه عرفانی مثلاً همانند تجربه حسی است که خودش منبع شناخت باشد و بی‌واسطه حاصل شود، یا اینکه بر اثر یک استدلال که چند مقدمه دارد متوجه می‌شویم تجربه عرفانی مطابق با واقع است. پس عبارة اخرای تمام سخنان من این شد که آیا تجربه عرفانی، خود، یکی از منابع مستقل شناخت است یا اینکه با واسطه یا وسایطی از منابع مختلف شناخت، استنتاج، استخراج و استنباط می‌شود و حاصل استدلال است.

۴-۳-۲. اگر تجربه عرفانی، یک منبع شناخت مستقل باشد و ما در تجربه عرفانی دارای علم مستقیم و بی‌واسطه باشیم، آنگاه پرسش این است که این علم بی‌واسطه چه ربط و نسبتی با سایر منابع شناخت دارد؟ به عبارت دیگر تجربه عرفانی با حس، شهود، درون‌نگری و سایر منابع شناخت چه ربط و نسبتی دارد؟

۵-۳-۲. اگر حکم تجربه عرفانی با حکم یکی از منابع شناخت تعارض یافت چه باید کرد؟

موارد ۴ و ۵ در صورتی پیش می‌آید که تجربه عرفانی یک منبع شناخت مستقل باشد، اما اگر تجربه عرفانی یک منبع شناخت مستقل نباشد آنگاه پرسش‌های دیگری طرح می‌شود از جمله اینکه:

۶-۳-۲. اگر تجربه عرفانی به ما شناخت غیرمستقیم و باواسطه یا استنتاجی می‌دهد، آنگاه این شناخت کدام‌یک از انواع شناخت استنتاجی است؟ زیرا شناخت استنتاجی سه نوع است: بعضی از شناخت‌های استنتاجی قیاسی

1. inferential

2. noninferential

است؛ بعضی استقرایی است و بعضی هم استنتاج از راه بهترین تبیین است. در منطق ارسطویی، یعنی ارسطوئیان و نوارسطوئیان، این مطلب در بحث صناعات خمس وجود دارد که دلیل بر سه قسم است: قیاس^۱، استقرا^۲ و تمثیل^۳. نوعی از استدلال، استدلال deductive است که با قیاس صورت می‌گیرد. استقرا هم امروزه وجود دارد. البته استقرایی که امروزه در علم مورد قبول است، تفاوت‌هایی با استقرای قدما یعنی ارسطو و ارسطوئیان دارد، اما هنوز هم یکی از روش‌های استدلال، استدلال استقرایی است. اما آنچه را که قدما تمثیل می‌نامیدند، امروزه دیگر محل بحث نیست، زیرا به همان قیاس و استقرا احاله می‌شود.

نوع دیگری از استدلال از اوایل قرن بیستم توسط چارلز سندرس پیرس وارد علم و فلسفه علم شد که استدلال از راه بهترین تبیین یا استنتاج از راه بهترین تبیین^۴ نامیده می‌شود. در استدلال از راه بهترین تبیین، ما با قیاس به نتیجه نمی‌رسیم. استقرا هم صورت نمی‌گیرد، بلکه تبیینی یافته‌ایم که چون این تبیین بهترین تبیین است، لذا وقوع آن را هم می‌پذیریم. این قسم سوم استدلال استنتاجی است. با توجه به تقسیم‌بندی مذکور اگر در تجربه عرفانی استدلال داشته باشیم و شناخت ما، شناخت غیرمستقیم و با واسطه باشد، آنگاه باید گفت که ما واقع‌نمایی تجارب عرفانی را یا از راه قیاس، یا از راه استقرا و یا از راه استدلال از طریق بهترین تبیین فهمیده‌ایم.

در اینجا باید توضیحی در باب بهترین تبیین ارائه دهم تا مشخص شود سخن کسانی که مدعی‌اند استدلال از راه بهترین تبیین حتی در تجربه عرفانی هم مصداق دارد سخن بی‌وجهی نیست. استدلال از راه بهترین تبیین این است که واقعه‌ای اصلاً در منظر شما و مرئی شما نبوده است.

1. deduction

2. induction

3. analogy

۴. abduction یا argument from best explanation. البته امروزه بیشتر تعبیر دوم به‌کار می‌رود.

بنابراین از آن واقعه خاص استقرا ندارید، ولی در عین حال معتقد می‌شوید این واقعه رخ داده است. اگر از شما پرسند آیا از این واقعه استقرا یا قیاس دارید، پاسخ شما منفی خواهد بود. اگر از شما پرسند چرا به این واقعه معتقدید، در این صورت پاسخ خواهید داد اگر معتقد شوم که این واقعه رخ داده است، این بهترین تبیینی است که می‌شود از واقعه ارائه داد.

فرض کنید مثلاً ما درون یک اتاق باشیم و ارتباطمان با عالم بیرون چه از لحاظ در و پنجره و چه از لحاظ صدا قطع باشد. نور هم از بیرون نیاید و ما بیرون را نبینیم. بعد از آنکه از اتاق خارج می‌شویم، می‌بینیم درختان، خیابان، باغچه‌ها، ماشین‌ها، آدم‌ها، و... همه خیس هستند. در اینجا ما خودمان با عالم بیرون ارتباطی نداشته‌ایم. این پدیده یعنی «خیس بودن همه‌جا» را می‌توان به چند طریق تبیین کرد. مثلاً ممکن است بگوییم با هلی‌کوپتر در سرتاسر شهر آب پاشیده‌اند. ممکن است بگوییم در مدتی که ما درون اتاق بوده‌ایم، تمام لوله‌های آب شهر ترکیده و همه‌جا خیس شده است. همچنین می‌توانیم بگوییم باران آمده است. به هر حال این سه تبیین را می‌توان ارائه داد. اگر بر اساس یک سلسله ضوابطی که در فلسفه علم بیان شده، در میان این تبیین‌ها باران باریده است، بهترین تبیین باشد، آنگاه از این به بعد معتقد می‌شویم در طول مدتی که ما درون اتاق بوده‌ایم، باران باریده است. با وجود آنکه «باران باریده است» نتیجه قیاس یا استقرا نیست، اما استدلال ما مبنی بر این است که چون این تبیین از میان تبیین‌های دیگر، بهترین تبیین است، پس می‌توان معتقد شد که در عالم رخ داده است.

از قضا همه ادله اثبات وجود خدا در فلسفه از نوع سوم است. مثلاً در برهان حرکت ارسطو که اثبات محرک بلاتحرك می‌شود، ما با حرکت در عالم مواجه هستیم. می‌توان π تبیین برای وجود حرکت در عالم ارائه کرد. ارسطو معتقد بود بهترین تبیین برای وجود حرکت این است که معتقد

باشیم در جهان یک محرک بلا‌تحرک وجود دارد که همان خداست. حرکت در این مثال دقیقاً شبیه خیسی همه‌جا در مثال قبلی است. خیسی، ما را به باران می‌رساند و حرکت، ما را به خدا. در برهان نظم هم ما با نظم مواجه هستیم و گفته می‌شود بهترین تبیینی که می‌تواند وجود نظم را توجیه کند ناظم یا همان خداست و به همین ترتیب همه براهین دیگر اثبات وجود خدا، استدلال از راه بهترین تبیین هستند. یعنی یک واقعیت را دیده‌ایم و فهمیده‌ایم که آن واقعیت را می‌توان به n طریق مختلف تبیین کرد، اما بهترین آن n طریق این است که بگوییم خدا وجود دارد.

اگر کسی نخواهد از راه بهترین تبیین به وجود خدا پی ببرد، تنها راه آن این است که خدا را شهود کند. و گرنه فیلسوفانی که از غیر راه شهود به اثبات وجود خدا می‌پردازند، به یک پدیده متوسل می‌شوند که این پدیده حرکت، نظم و یا چیز دیگری است. اگر واقع‌نمایی تجارب عرفانی غیرمستقیم و باواسطه باشد آن واسطه یا قیاس است، یا استقرا و یا استنتاج از راه بهترین تبیین.

○ آیا استنتاج از راه بهترین تبیین هم به همان میزان دلالت دارد؛ یعنی آیا می‌تواند قسم سوم از دلیل باشد و به اندازه سایر انواع دلیل کاشف از واقع باشد؟

● بله! استدلال‌های از راه بهترین تبیین هم کاشف از واقع هستند؛ یعنی وقتی شما می‌گویید «باران باریده است» به شرط اینکه این گزاره بهترین تبیین برای خیس شدن خیابان‌ها و شهر باشد، در این صورت گزاره «بین ساعت x و y در شهر باران بارید» یک گزاره واقع‌نماست.

○ اما واقع‌نمایی آن به اندازه قیاس نیست!

● البته! تردیدی نیست که این سه نوع استدلال به یک درجه واقع‌نما نیستند. قیاس از همه معتبرتر است، اما نازل‌الوقوع‌تر و نازل‌الوجودتر نیز

هست؛ یعنی ما به ندرت از راه قیاس به نتیجه‌ای می‌رسیم. قیاس فقط در منطق و ریاضیات استعمال می‌شود و در غیر از این دو نمی‌توانیم از قیاس استفاده کنیم. اما اگر می‌توانستیم، بدون تردید قیاس بهترین راه و معتبرترین راه بود. لذا این سه راه در یک درجه نیستند، ولی به هر حال این سه راه برای استنتاج‌ها و شناخت‌های غیرمستقیم ما وجود دارد. بنابراین یک بحث این است که اگر تجربه عرفانی شناخت غیرمستقیم به ما می‌دهد و واقع‌نمایی آن از راه استدلال است نه از راه بی‌واسطه و مستقیم، آیا از راه استدلال قیاسی است یا استقرایی یا استدلال از راه بهترین تبیین.

۷-۳-۲. در شش مورد قبلی به این بحث پرداختیم که خود تجارب عرفانی از کجا به وجود می‌آیند و مستقیم هستند یا غیرمستقیم. در مورد هفتم به این بحث می‌پردازیم که آیا تجارب عرفانی باورهای خاصی را اثبات، موجه یا معقول می‌کنند یا خیر؟ آیا تجارب عرفانی قدرت اثبات، توجیه و معقول‌سازی دارند یا نه؟ فرض کنید من از شما پرسم «آیا به نظر شما خدا وجود دارد یا نه؟» و شما در پاسخ بگویید «من معتقدم خدا وجود دارد». این یک باور است که شما دارید. آنگاه اگر از شما پرسم «از کجا معتقد شده‌اید خدا وجود دارد؟» و شما پاسخ دهید «من خدا را کشف و شهود کرده‌ام و یا کس دیگری وجود خدا را کشف و شهود کرده است»، آنگاه شما یک کشف و شهود را به عنوان پشتوانه یک عقیده قرار داده‌اید و در واقع تجربه عرفانی را پشتوانه یک باور قرار می‌دهید.

آیا کشف و شهودهای عرفانی می‌توانند پشتوانه یک باور واقع شوند؟ البته در آنچه ذکر شد سه نوع پشتوانه بودن طرح شد. یکی اینکه آیا تجارب عرفانی می‌توانند عقاید خاصی را اثبات کنند؟ دیگر اینکه آیا تجارب عرفانی می‌توانند عقاید خاصی را موجه کنند؟ و سوم اینکه آیا تجارب عرفانی می‌توانند عقاید خاصی را معقول کنند؟ آیا به لحاظ

معرفت‌شناختی، تجارب عرفانی، قدرت شأن معرفتی بخشیدن به باورهای خاصی را دارند؟ آیا تجارب عرفانی می‌توانند به باورهای خاصی، شأن معرفتی ببخشند و آن باورها را پشتیبانی کنند.

تا مورد ششم بحث از این بود که خود تجارب عرفانی حجیت معرفت‌شناختی‌شان را از کجا می‌آورند و آیا حجیت معرفت‌شناختی تجارب عرفانی، مستقیم است یا غیرمستقیم. در مورد هفتم بحث از این است که آیا تجارب عرفانی می‌توانند خودشان حجیت معرفت‌شناختی به باورهای خاصی ببخشند. با یک مثال مطلب را توضیح می‌دهم. برک^۱ یکی از کسانی است که نام او در کتاب‌های یکصد سال اخیر در عرفان بسیار ذکر می‌شود. زیرا کسی است که در اواخر قرن نوزدهم کشف و شهود عرفانی خاصی پیدا کرد، در حالی که ابتدا اصلاً در این عوالم نبود. از کتاب *انواع احوال دینی* ویلیام جیمز که در سال ۱۹۰۳ منتشر شد گرفته، تا کتبی که در این یکصد و اندی سال اخیر در حوزه فلسفه عرفان یا عرفان تطبیقی منتشر می‌شود، معمولاً به تجارب عرفانی برک توجه می‌دهند. برک در یکی از تجارب عرفانی‌اش، که اتفاقاً در همین کتاب *انواع احوال دینی* هم نقل شده، می‌گوید من پس از آن معتقد شده‌ام انسان بی‌مرگ است و با فنای جسم و بدنش، فانی نمی‌شود. برک چگونه این اعتقاد را به دست آورده است؟ وی به دلیل کشف و شهودهایی که داشت به این باور معتقد شد. این امر به این معناست که برک تجربه عرفانی خودش را تجربه‌ای «عرفانی» قرار داده است.^۲ یعنی می‌خواهد تجربه عرفانی خودش را اسباب حجیت‌بخشی به آن باور بداند.

۱.؟؟؟.

۲. البته بر فرض آنکه تجربه‌اش عرفانی باشد، زیرا باز هم تأکید می‌کنم من هر تجربه خارق‌العاده‌ای را تجربه عرفانی نمی‌نامم. لذا بر فرض آنکه بتوان تجربه برک را تجربه عرفانی دانست، این مطلب را طرح می‌کنم. چرا که همین سؤالی که راجع به تجربه عرفانی طرح می‌شود راجع به همه تجارب خارق‌العاده قابل تکرار است؛ یعنی اینکه آیا این تجارب می‌توانند پشتوانه معرفت‌شناختی باورهای خاصی شوند یا نه.

آیا تجارب عرفانی به لحاظ معرفت‌شناختی این توانایی را دارند که بتوانند به باورهای خاصی حجیت ببخشند. این حجیت می‌تواند از مقوله برهان^۱ باشد یعنی چیزی را اثبات کند، و یا از مقوله توجیه^۲ باشد، یعنی چیزی را توجیه کند و یا آنکه از مقوله معقولیت‌سازی باشد، یعنی باور خاصی را نسبت به نقیض آن معقول‌تر جلوه دهد؛ به عبارت دیگر ولو آنکه دلیلی به سود یک باور وجود نداشته باشد، اما باز هم خود باور نسبت به نقیض آن معقول‌تر باشد. آیا تجارب عرفانی می‌توانند چنین کاری انجام دهند؟

۸۳-۲. بحث دیگر این است که با فرض پذیرش اصل وجود تجارب عرفانی آیا تجارب عرفانی گمراه‌کننده و واقعی داریم یا اینکه همه تجارب عرفانی واقعی هستند؟ آیا تجربه عرفانی بدلی یا دروغین، یعنی شبیه آنچه که در عرفان اسلامی القای شیطان دانسته می‌شود نیز وجود دارد؟ آیا همه تجارب عرفانی واقع‌نما هستند یا اینکه در میان تجارب عرفانی، تجارب عرفانی نواقع‌نما هم وجود دارد؟ معمولاً امروزه به جای آنکه بگویند تجارب عرفانی واقع‌نما یا نواقع‌نما از تعبیر تجارب عرفانی واقعی و تجارب عرفانی گمراه‌کننده^۳ استفاده می‌کنند. آیا تجارب عرفانی گمراه‌کننده هم وجود دارد؟

○ طبق تعریف شما از تجربه عرفانی، آیا تجارب عرفانی گمراه‌کننده هم تجربه عرفانی هستند یا نه؟

● بعضی معتقدند این تجارب هم تجربه عرفانی هستند. جالب اینجاست که قدمای ما هم این تجارب گمراه‌کننده را از محدوده تجربه عرفانی خارج نمی‌کردند، اما معتقد بودند این تجارب، شیطانی هستند. اگر به این سؤال پاسخ مثبت دهیم و مدعی شویم تجارب عرفانی گمراه‌کننده هم داریم، آنگاه پرسش بعدی پیش می‌آید، یعنی اینکه:

1. proof

2. justification

3. misleading experience

۹۳-۲. راه یا راه‌های بازشناسی تجاربِ عرفانی واقعی از تجارب عرفانی گمراه‌کننده چیست؟

درست مانند همان بحث که در کلام طرح می‌شود که چه راه‌هایی برای شناخت نبی از متنبی وجود دارد؛ یعنی شناخت نبی صادق از مدعی کاذب نبوت. چگونه می‌توان نبی را از متنبی تمیز داد و بازشناسی کرد؟ نظیر این بحث را در باب تجارب عرفانی هم می‌توان طرح کرد که تجارب عرفانی واقعی از تجارب عرفانی گمراه‌کننده از چه راه یا راه‌هایی قابل تمیزند؟

مباحث معرفت‌شناختی در باب تجربه عرفانی در اینجا پایان می‌یابد. مباحثی که تا اینجا بیان شد، اسکلت فلسفه عرفان است، البته بخشی از فلسفه عرفان که به تجارب عرفانی می‌پردازد. یعنی این مباحث، عرفان تطبیقی نیست، اما انسان تا در این مباحث اتخاذ موضع نکرده باشد، نمی‌تواند در عرفان تطبیقی، مقایسه‌هایی را که در باب تجارب عرفانی ذکر شد، انجام دهد.

○ هنگامی که به راه‌های شناخت درستی و نادرستی تجربه عرفانی می‌پردازیم، آیا باید حقیقت تجربه عرفانی را کشف کنیم یا توضیح عارف را؟

● باید خود آن تجربه عرفانی را کشف کنیم. یعنی می‌خواهیم ببینیم آیا راهی وجود دارد که بگوییم تجربه عرفانی‌ای که فلان شخص داشت، یک تجربه عرفانی واقعی است. در واقع سؤال دانشجوی محترم این است که آیا می‌خواهیم مطابق با واقع بودن یا نبودن گزارشی را که عارف از تجربه عرفانی داده است بازشناسی کنیم یا اینکه می‌خواهیم در باب خود تجربه عرفانی عارف، مطابق با واقع بودن یا نبودن را بسنجیم. پاسخ این سؤال این است که خود تجربه عرفانی محل بحث است. یک مثال می‌زنم تا مشخص شود ما کاری به بیان عارف نداریم بلکه خود تجربه را لحاظ

می‌کنیم. در واقع این مثال یکی از پاسخ‌هایی است که به این سؤال [راه‌های بازشناسی تجارب عرفانی واقعی از گمراه‌کننده] داده شده است. ترزای آویلایی که دغدغه تمام عمرش بازشناسی تجارب عرفانی واقعی از گمراه‌کننده در مورد خودش بود از این جهت شاخص است. در تاریخ، هیچ عارفی به اندازه ترزای آویلایی نسبت به این مسئله دغدغه نداشته است. عرفای مختلف در فرهنگ‌های مختلف دغدغه‌های یکسانی نداشته‌اند. ترزای آویلایی شاخص‌ترین چهره در عرفان جهان است که دائماً این دغدغه را دارد که آیا تجربه عرفانی‌ای که در فلان روز و فلان جا پیدا کردم واقعی بوده است یا گمراه‌کننده؟ این امر برای ترزای آویلایی بسیار مهم بوده، به طوری که در تمام طول عمرش و در تمام آثارش، حتی در اتوبیوگرافی مفصلی که خودش از سرنوشت خودش نوشته، این دغدغه را دنبال می‌کند. وی نوعی وسواس و صداقت بسیار زیاد را در این مسئله می‌طلبیده است. در واقع وی درصدد بود ببیند آیا می‌تواند مُرّ واقع را کشف کند یا نه.

خود ترزای آویلایی، که این مسئله برایش اهمیت بسیاری دارد، در همه آثارش و مخصوصاً در کتاب *کاخ درون*^۱ این بحث را پیش می‌کشد و می‌گوید یکی از راه‌ها برای بازشناسی تجارب واقعی از تجارب گمراه‌کننده این است که شخص ببیند پس از آنکه تجربه عرفانی برایش روی می‌دهد چه حالات روانی‌ای عارضش می‌شود. برخی حالات روانی حاکی از آن است که تجربه از القائات شیطانی بوده و برخی نیز حاکی از آن است که تجربه از الهامات ربانی یا رحمانی بوده است. خود ترزای آویلایی چهار حالت را مثال می‌زند و مقابل این چهار حالت را نیز بیان می‌کند. وی می‌گوید:

۱. اگر تواضع شما بیشتر شود تجربه شما الهی بوده و اگر کبر، رُعونت و عُجب شما بیشتر شود، حتماً تجربه شیطانی بوده است؛

1. *The Interior Castle*

۲. اگر شفقت شما نسبت به مخلوقات بیشتر شود، تجربه رحمانی بوده و اگر شفقت شما کمتر شود تجربه شیطانی بوده است؛
۳. اگر حال نیایش و حلاوت نیایش در شما شدت پیدا کند، تجربه رحمانی بوده و اگر حلاوت نیایش در شما کم شود و آن‌قدرها نیایش برایتان شیرین و جذاب نباشد، حتماً تجربه شیطانی بوده است؛
۴. اگر با دیگران بر سر تجربه عرفانی‌تان قصد نزاع دارید، حتماً تجربه شیطانی بوده است و اگر کاری به این کار ندارید که حتماً تجربه‌تان را اثبات کنید، تجربه رحمانی بوده است.

ترزا این چهار حالت را بیان می‌کند. بحث وی بر سر تجربه عرفانی شخص عارف است نه گزارشی که از تجربه عرفانی عارف شده است. یعنی شخص عارف چگونه می‌تواند بفهمد که تجربه عرفانی خودش، واقع‌نماست یا گمراه‌کننده. لذا بحث بر سر این نیست که گزارش عارف مطابق با واقع است یا نه، بلکه خود عارف می‌خواهد واقع‌نما یا گمراه‌کننده بودن تجربه‌اش را محک بزند. ترزا، یکی از تجارب عرفانی خودش را که در عید قدیسان برایش رخ داد نقل می‌کند که حضرت مسیح را در کنار خودش دید و مسیح سخنانی را به او گفت. دغدغه ترزا این است که آیا واقعاً حضرت مسیح بود که در کنار وی ظاهر شد. البته ما در اینجا فرض را بر این گرفتیم که تجربه‌ای که ترزا نقل کرده است، طبق اصطلاح ما تجربه عرفانی باشد.

لذا یکی از ملاک‌ها برای تشخیص تجارب واقع‌نما از تجارب گمراه‌کننده این است که شخص عارف پس از تجربه چه احوالی پیدا می‌کند. این احوال می‌تواند حاکی از واقع‌نما یا گمراه‌کننده بودن تجارب عرفانی باشد.

○ طبیعتاً این ملاک، ملاکی است که شخص باید فقط در مورد خودش اعمال کند. زیرا اگر درباره دیگران باشد، ما باید با توصیف آن تجربه عرفانی سر و کار داشته باشیم.

● ملاک‌هایی هم هست که می‌توان در مورد دیگران نیز اعمال کرد. البته این ملاک‌ها هم به منظور داوری در خصوص توصیف آنها از تجربه عرفانی‌شان به کار نمی‌رود، بلکه در باب درستی یا نادرستی خود تجربه عرفانی قضاوت می‌کند. چنین ملاک‌هایی هم وجود دارد. همه این ملاک‌ها این دغدغه را دارند که خود تجربه عرفانی رخ داده است یا نه. وگرنه همه عارفان پذیرفته‌اند که در تعبیر و تفسیر تجربه عرفانی حتماً امکان خطا وجود دارد. لذا در این خصوص بحثی نیست، بلکه بحث بر سر این است که آیا آنچه بر عارف رخ داده و عارف یافته است، به تعبیر ادیان ابراهیمی، واقعاً القای شیطان بوده است یا الهام ربّانی و رحمانی. تا اینجا مباحث مربوط به تجربه عرفانی بیان شد. در فصل بعدی به بخش دوم از عرفان یعنی عرفان عملی یا سیر و سلوک عرفانی خواهیم پرداخت.



سیر و سلوک عرفانی

مقدمه

در این فصل می‌خواهیم به بحث از قسمت دوم عرفان مقایسه‌ای، یعنی سیر و سلوک عرفانی بپردازیم. قبل از آنکه وارد بحث از سیر و سلوک عرفانی شوم، باید یک نکته را متذکر شوم و آن اینکه معمولاً بخش اول یعنی تجربه عرفانی را با تعبیر *mystical experience* و بخش دوم یعنی سیر و سلوک عرفانی را با تعبیر *mystical method* بیان می‌کنند؛ لذا نباید تعبیر شیوه عرفانی یا روش عرفانی را به‌کار برد. گاهی هم به جای *method* از کلمه *practice* استفاده می‌کنند که همان معنای سیر و سلوک را دارد.

سیر و سلوک عرفانی در بحث ما، همیشه به این معناست که ما با آنچه که در باب سیر و سلوک عرفانی نوشته یا گفته شده است سر و کار داریم. همان‌گونه که قبلاً نیز اشاره شد، گرچه تجربه عرفانی یک چیز است و تعبیر و تفسیر تجربه عرفانی چیز دیگری است، اما کسی که در عرفان تطبیقی کار می‌کند، همواره با تعبیرها و تفسیرهایی که در تجربه عرفانی وجود دارد سر و کار دارد. اگر کسی عارف باشد هم با خود تجربه عرفانی سر و کار دارد و هم با تعبیر تجربه عرفانی. اما اگر کسی یک محقق در زمینه عرفان مقایسه‌ای^۱ باشد، در این صورت از آن‌رو که محقق عرفان مقایسه‌ای است، با تعبیر سر و کار دارد، لذا همه تحقیقات بر اساس تعبیر

1. comparative mysticism

صورت می‌گیرد. این در حالی است که خود سیر و سلوک عرفانی کار راهب، صوفی و اهل سیر و سلوک عرفانی است.

وقتی سیر و سلوک‌های عرفانی با هم مقایسه می‌شوند، در واقع گزارش‌هایی را که از سیر و سلوک‌ها داریم با هم مقایسه می‌کنیم. اگر یک محقق عرفان مقایسه‌ای، مثلاً در یک فرقه صوفیانه، اهل سیر و سلوک شود، خود این سیر و سلوک محقق، عرفان مقایسه‌ای نیست، بلکه سیر و سلوک شخصی است، اما اگر محقق بخواهد پس از سیر و سلوک شخصی‌اش وارد عرفان تطبیقی یا مقایسه‌ای شود، باید سیر و سلوک خودش را با سیر و سلوک دیگری که گزارش می‌شود مقایسه کند. به هر حال محقق عرفان مقایسه‌ای با متون مکتوب یا متون ملفوظ سر و کار دارد. بنابراین به هنگام مقایسه دو عرفان از جهت سیر و سلوک، از مجموعه آثاری که هر دو عرفان در سیر و سلوک نوشته‌اند استفاده می‌کنیم و وجوه افتراق و اشتراک سیر و سلوک‌هایی را که در هر دو عرفان توصیه شده است، مقایسه می‌کنیم.

تفاوت‌های بحث سیر و سلوک با بحث تجربه عرفانی

مصلحت و مفسده به جای صدق و کذب: در باب سیر و سلوک، صدق و کذب معنا ندارد. زیرا سیر و سلوک، باور، گزاره و قضیه نیست و لذا صدق و کذب ندارد. صدق و کذب فقط از سویی صفت گزاره و قضیه واقع می‌شود و از سوی دیگر صفت باوری که به آن گزاره و قضیه تعلق می‌گیرد. لذا «قَوْلٌ يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالْكَذْبَ» فقط قضیه است. قضیه، گزاره و باور، صدق و کذب دارند. اگر من به شما بگویم «چهل روز در یک غار چله‌نشینی کن»، این جمله صدق و کذب ندارد. زیرا اخباری نیست. اما اگر می‌گفتم «تو چهل روز در غاری چله‌نشینی کرده‌ای» آنگاه این جمله می‌توانست صادق یا کاذب باشد. نیز اگر می‌گفتم «چهل روز در یک غار

چله‌نشینی خواهی کرد» باز این جمله می‌توانست صادق یا کاذب باشد. زیرا این جملات اخباری است. اما اگر بگویم «چهل روز در فلان غار گوشه‌گزینی کن یا چهل روز در فلان مسجد معتکف شو» یا «فلان غذا را نخور»، «مواد گوشتی مصرف نکن» و... این جملات امری است و صدق و کذب ندارد.

بنابراین مقایسه در سیر و سلوک عرفانی از لحاظ صدق و کذب مطرح نیست؛ بر خلاف تجربه عرفانی طبق یک تفسیر و بر خلاف آموزه‌های عرفانی طبق همه تفاسیر. در باب آموزه‌های عرفانی حتماً صدق و کذب مطرح است. تجربه‌های عرفانی هم، طبق این تفسیر که تجربه‌های عرفانی شأن معرفتی^۱ هم دارند، صدق و کذب درباره آنها مطرح می‌شود. بنابراین اگر تجربه‌های عرفانی شأن معرفتی هم داشته باشند، یعنی صرفاً از مقوله احساسات، عواطف، هیجانات و اراده نباشند، آنگاه در خصوص آنها هم می‌توان صدق و کذب مطرح کرد. البته عموماً اعتقاد بر این است که تجارب عرفانی چنین شأنی دارند. اما در سیر و سلوک عرفانی، مطلقاً صدق و کذب وجود ندارد. مثلاً نمی‌توان گفت «دروغ نگو» صادق است یا کاذب. اگر می‌گفتیم «دروغ گفتم» یا «دروغ خواهی گفت»، یا «دروغ می‌گویی» می‌توانستیم درباره آنها صدق و کذب مطرح کنیم.

پس جهت مقایسه در سیر و سلوک عرفانی مطلقاً جهت مقایسه رئالیستیک نیست. جنبه‌های مقایسه رئالیستیک جنبه‌هایی است که به مطابقت یا عدم مطابقت با واقع می‌پردازند. لذا جنبه‌های رئالیستیک در مقایسه سیر و سلوک‌های عرفانی مطرح نیست، بلکه جنبه‌های مقایسه پراگماتیستیک مطرح است. در مقایسه‌های رئالیستیک به صدق و کذب، میزان صدق و کذب و میزان قرب و بُعد از صدق و کذب پرداخته می‌شود. اما در مقایسه‌های پراگماتیستیک با این موارد سر و کار نداریم،

1. cognitive

بلکه پای مصلحت و مفسده به میان می‌آید؛ یعنی مثلاً اینکه چقدر پذیرش فلان توصیه مصلحت مرا تأمین می‌کند و عدم پذیرش آن چقدر سبب مفسده می‌شود. لذا به جای صدق و کذب در امور نظری، در امور عملی با مصلحت و مفسده سر و کار داریم. بنابراین باز هم حقانیت وجود دارد، اما نه حقانیت نظری (صدق) بلکه حقانیت عملی (مصلحت).

اگر حسن به حسین بگوید «یک لیوان آب بیاور»، این جمله صدق و کذب ندارد، اما می‌توان گفت امر یا تقاضا و یا خواهش حسن چه مصلحتی برای حسن داشته و چه مصلحتی برای کسی که از حسن اطاعت کرده است و چه مصلحتی برای کسی که نسبت به حکم حسن عصیان کرده است. لذا در باب جملات امری می‌توان بحث مصلحت و مفسده را مطرح کرد. پس حقانیت همواره دو شق دارد، حال آنکه ذهن ما به محض شنیدن لفظ حقانیت، به سمت صدق و کذب متوجه می‌شود. حقانیت در امور نظری، صدق و کذب را محل توجه دارد، اما در امور عملی، مصلحت و مفسده را. لذا در این قبیل امور باید به مصلحت و مفسده توجه کرد.

۲. توقف مصلحت و مفسده بر هدف: تفاوت دیگری هم وجود دارد و آن اینکه مصلحت و مفسده هم بر چیز دیگری توقف دارد. مثلاً اگر من به شما بگویم هم‌اکنون که من در اینجا در حال درس گفتن هستم، آیا به مصلحت هست که لامپ‌های این اتاق را خاموش کنیم، شما در پاسخ می‌گویید اگر منظور تو از درس گفتن این است که صدای تو به گوش ما برسد، اشکالی ندارد که لامپ‌ها را خاموش کنیم. اما اگر بخواهی نوشته‌های روی تابلو را هم به چشم ما برسانی آنگاه خاموش کردن لامپ‌ها مفسده دارد. لذا نمی‌توان گفت خاموش کردن لامپ‌ها مطلقاً مفسده دارد یا مصلحت، بلکه باید گفت خاموش کردن لامپ‌ها برای شنیدن صدای تو مطلقاً مفسده‌ای ندارد، اما برای دیدن نوشته‌های روی

تابلو، خاموش کردن لامپ‌ها مفسده دارد، چون مانع دید می‌شود. این حرف به این معناست که تا هدفی تصویر نشود، نه چیزی مصلحت است و نه مفسده. لذا مصلحت و مفسده بر هدف توقف دارد.

در صدق و کذب چنین چیزی نداشتیم؛ یعنی در صدق و کذب نباید ابتدا چیزی را فرض بگیریم تا سپس بحث از صدق و کذب آن گزاره یا باور پیش بیاید. اما در مصلحت و مفسده باید هدف را سنجید. این بحث شبیه مانع و رادع است. اگر به شما بگویم «آیا این صندلی مانع در کار ما هست یا نه؟»، آنگاه شما خواهید گفت برای سخن گفتن صندلی مانع نیست، بود آن مانعیتی ندارد و نبود آن نیز مُمدیتی ندارد. اما اگر قصد داشته باشید از این طرف صندلی به آن طرف بپرید، آنگاه صندلی مانعیت دارد، لذا به هدف بستگی دارد. اگر هدف رساندن صدا به گوش دانشجویان بود صندلی مانعیت ندارد و نبود آن نیز مُمدیت نخواهد داشت. اما اگر هدف خیز گرفتن از این طرف به آن طرف باشد، بود صندلی مانعیت دارد و نبود آن مُمدیت. این سخن به این معناست که تا هدفی تصویر نشود نه چیزی مانع است و نه چیزی ممد، نه چیزی مصلحت است و نه چیزی مفسده.

به نظر شما اینکه من رگ دستم را بزنم به مصلحت من است یا مفسده من؟ نمی‌توان پاسخی داد. زیرا اگر هدف زنده ماندن باشد این کار مفسده دارد، اما اگر هدف خودکشی باشد، بهترین کار همین است و مصلحت خواهد بود. لذا نمی‌توان هیچ چیزی را به‌طور مطلق، یعنی بدون در نظر گرفتن هدف، مصلحت یا مفسده دانست. بنابراین هر گاه بگوییم کار خاصی مصلحتی را تأمین می‌کند، یا مفسده‌ای را پدید می‌آورد حتماً هدفی را در نظر گرفته‌ایم و از مزاحمیت آن کار برای هدف تعبیر به مفسده بودن می‌کنیم و ممدیت آن کار برای هدف را تعبیر به مصلحت بودن می‌کنیم. مثلاً دروغ گفتن به مصلحت است یا به مفسده؟ اگر قصد ما نزدیک شدن به خدا باشد دروغ گفتن مفسده دارد و راست گفتن، مصلحت، اما اگر

قصد ما رئیس شدن باشد، آنگاه هر چه دروغ بیشتر بگوییم به مصلحت ما خواهد بود. لذا نمی‌توان به‌طور مطلق گفت دروغ گفتن به مصلحت است یا مفسده، بلکه به هدف ما بستگی دارد.

این بحث را می‌توان در دو نکته زیر خلاصه کرد:

۱. صدق و کذب به اخباریات اختصاص دارد و در انشائیات صدق و کذب راه ندارد، اما در عین حال حقانیت در توصیه، امر و نهی، و انشائیات راه دارد و به این جهت حقانیت، مفهومی است اعم از صدق؛ یعنی در امور نظری شامل صدق می‌شود و در امور عملی شامل مصلحت، و بنابراین می‌توان گفت یک گزاره اخباری حقانیت دارد و در اینجا مراد از حقانیت صدق خواهد بود و می‌توان گفت یک گزاره اخباری حقانیت ندارد و مرادمان این خواهد بود که آن گزاره کاذب است. از آن طرف هم می‌توان گفت یک گزاره انشایی حقانیت دارد، البته نه به این معنا که صدق دارد بلکه به این معنا که به مصلحت است و یک گزاره انشایی را می‌توان گفت حقانیت ندارد، به این معنا که مصلحت ندارد و نه به این معنا که صدق ندارد و کذب دارد. بنابراین هنوز هم می‌توان در عرفان عملی سخن از حقانیت گفت. اما به این شرط که حقانیت نظری که به معنای صدق است مراد ما نباشد، بلکه حقانیت عملی که به معنای مصلحت است مراد ما باشد؛

۲. خود اینکه یک توصیه یا یک امر و یا یک نهی، مصلحت یا مفسده است، یعنی اینکه برای ما مصلحتی فراهم می‌آورد و یا ما را به مفسده‌ای می‌اندازد قابل احراز نیست، مگر اینکه هدفی در نظر داشته باشیم. بدون تصویر هدف هیچ‌گاه نمی‌توان گفت امری که فردی انجام می‌دهد، امری است به‌حق، یا نابه‌حق، امری است بجا، یا امری است نابجا، امری است مصلحت‌آور یا امری است مفسده‌زا. مثلاً اگر

من به کسی گفتم کتاب اسپینوزا را بخوان، یعنی یا به او توصیه کردم و یا امر، در این صورت اگر پرسند «امر یا توصیه ملکیان به فلانی مبنی بر خواندن کتاب اسپینوزا به مصلحت هست یا به مصلحت نیست؟»، تا زمانی که معلوم نشود آیا هدفی در آن میان وجود داشته است یا نه و آن هدف چه بوده است، نمی‌توان در این باب قضاوت کرد. اگر هدف فرد تفریح و سرگرمی بوده و من به او توصیه کرده باشم کتاب اسپینوزا را بخواند، این توصیه به مصلحت نخواهد بود و این امر، امر ناحقی است. اما اگر فرد بخواهد در باب نظام جوهری - عرضی عالم و یا راجع به جبر و اختیار تحقیق دقیقی بیند، در این صورت توصیه من در خصوص خواندن کتاب اسپینوزا، یک توصیه درست است، زیرا هدف متفاوت است.

هیچ‌گاه نمی‌توان گفت یک امر یا نهی بدون تصویر کردن یک هدف، حق است یا ناحق و همیشه باید یک هدف تصویر کنیم؛ اساساً مُمدیت و مانعیت هم همین‌طور است؛ یعنی هیچ چیزی مطلقاً مُمد نیست، و هیچ چیزی هم مطلقاً مزاحم نیست و بستگی به هدف فرد دارد. اگر مثلاً هدف شما شنیدن صدای من باشد آنگاه نبود نور در اینجا مزاحم نیست. اما اگر هدف شما دیدن من باشد آنگاه نبود نور در اینجا مزاحم است، لذا به هدف شما بستگی دارد. اگر هدف دیدن باشد، فقدان نور مزاحم است و اگر هدف شنیدن صدا باشد فقدان نور مزاحم نیست. هیچ چیزی مطلقاً مُمد نیست و هیچ چیزی هم مطلقاً مزاحم نیست. چون حقانیت و بطلان امرها و نهی‌ها، به معنای مزاحمت و مُمدیت است، لذا باید یک هدف تصویر شود. بنابراین در سیر و سلوک عرفانی ابتدا باید به این امر پردازیم که چه هدفی برای انسان تصویر شده است. لذا اولین جهت مقایسه بین سیر و سلوک‌ها، مقایسه سیر و سلوک‌ها از جهت انسان آرمانی است. یعنی انسان آرمانی در سیر و سلوک‌ها می‌تواند با هم مقایسه شود.

تجربه عرفانی، حیث‌التفاتی^۱ و ساحات وجودی انسان

○ اولین چیزی که در وجوه مقایسه تجربه‌های عرفانی از همه مشکل‌تر و مهم‌تر است، چپستی متعلق تجربه است و چون تجربه را یکی از امور انسانی فرض کرده و توصیف نمودید، لذا تأکید شما بر این بود که تجربه عرفانی دارای یک حیث‌التفاتی است. سؤال من از همین‌جا نقش گرفت، در حالی که در دیگر دروسی که از شما فراگرفته‌ایم، ساحات انسانی به چهار ساحت تقسیم می‌شود و متناظر با همان چهار ساحتی است که حداقل در جهان هستی تصویر می‌شود و همان بدن، ذهن، نفس و روح است. در ساحت روح، آن‌گونه که از شما آموخته‌ایم، تفرّد و تشخّص وجود ندارد و اگر بخواهد با چهار ساحت جهان هستی تناظر پیدا کند، باید ساحت روح متناظر با خدای ناشناختنی یا خدای توصیف‌ناپذیر و یا ذات الوهی باشد و در واقع ساحت روح، همان آنانم در آیین هندو، یا سرشتی است که در آیین بودا گفته می‌شود و یا انال‌حقی است که در تصوف صوفیان ذکر شده است. سؤال من این است که در ساحت روح اصلاً حیث‌التفاتی معنا ندارد، در حالی که شما بحث را به‌گونه‌ای مضیق کرده‌اید که یکی از مهم‌ترین بحث‌های عرفانی که همان نبود حیث‌التفاتی در ساحت روح است، یا مغفول ماند، یا به آن پرداخته نشد و یا من متوجه نشدم.

● من اصلاً اعتقاد ندارم که ما ساحتی در تجربه عرفانی داشته باشیم که در آن ساحت، حیث‌التفاتی وجود نداشته باشد. حیث‌التفاتی همیشه وجود دارد. وقتی ما با امر ناشناختنی هم سر و کار داشته باشیم، باز هم حیث‌التفاتی وجود دارد. نباید تصور کنیم که حیث‌التفاتی فقط وقتی است که با امر شناختنی سر و کار داریم. اصلاً آگاهی، ادراک، علم، معرفت، احساس، تجربه و یا هر امر دیگری از این دست، همه حیث‌التفاتی دارند و اگر در جایی حیث‌التفاتی نباشد، تجربه نیست، نه اینکه تجربه‌ای باشد و از نوع خاصی باشد. اصلاً تجربه، همواره تجربه چیزی، یا تجربه کسی و یا

1. intentionality

بالاخره تجربه موجودی است؛ یعنی تجربه، تجربه‌ی یک متعلق تجربه است. الفاظ و مفاهیمی که بر آگاهی دلالت می‌کنند مانند خود تعبیر آگاهی یا ادراک، علم، معرفت، احساس و تجربه، همه دارای حیث التفاتی هستند.

○ تمام این مواردی که فرمودید در ساحت نفس است. آیا در ساحت روح هم هست؟
● بله! البته شکی ندارد که هست. دو چیز را نباید با هم خلط کرد. تمام بحثی که در حیث التفاتی داریم در ناحیه object است. حیث التفاتی یعنی اینکه عالم، علم به چیزی یا علم به معلومی دارد؛ یعنی عالم، علم به چیزی دارد که قبلاً به آن چیز علم نداشته است. آن چیز، همان object است. بحث حیث التفاتی راجع به object است. حیث التفاتی یعنی اینکه دیوار، دیوار چیزی نیست؛ ماهی، ماهی چیزی نیست؛ اما عشق، عشق به چیزی است؛ بیم، بیم از چیزی است؛ امید، امید به چیزی است. بنابراین بحث حیث التفاتی بحثی است درباره اینکه هر امری که حیث التفاتی در آن وجود دارد، یعنی هر امر intentional، معطوف به چیزی است. لذا حیث التفاتی یعنی معطوف بودن به چیزی. بنابراین بحث ما در معطوف‌شدگی است، یعنی در معلوم بحث می‌کنیم و فعلاً در عالم بحث نمی‌کنیم.

وقتی ساحت روح به میان کشیده می‌شود به نظر می‌رسد ما وارد حیطه‌ای شده‌ایم که در آن حیطه عالم، غیر ندارد. حیث التفاتی، بحث از معلوم است. به تعبیر دیگری این سخن که می‌گویند «موجودات دو دسته‌اند: دسته‌ای دارای حیث التفاتی هستند و دسته‌ای دارای حیث التفاتی نیستند» به این معناست که موجوداتی از قبیل پنجره، آب، خرگوش و دیوار، «از»، «به» و «نسبت به» ندارند. در حالی که آگاهی همواره «آگاهی از چیزی» و علم همواره «علم به چیزی»، عشق همواره «عشق به کسی» و نفرت همواره «نفرت از چیزی یا کسی» است. بنابراین ما فعلاً در بحث عشق، به عاشق کاری نداریم.

اگر عشق، حیث التفاتی دارد، با دیوار که حیث التفاتی ندارد چه تفاوتی دارد؟ تفاوت در این نیست که مثلاً عاشق وجود دارد ولی دیوار وجود ندارد و یا برعکس. آن چیزی که حیث التفاتی دارد و آن چیزی که حیث التفاتی ندارد هر دو وجود دارند، اما تفاوت آنها در این است که آنچه حیث التفاتی دارد، متعلق دارد و آنچه حیث التفاتی ندارد، متعلق ندارد؛ یعنی مثلاً آگاهی به رنگ یک صندلی تعلق می‌گیرد. رنگ صندلی متعلق آگاهی است. یعنی آگاهی از این لحاظ حیث التفاتی دارد که «آگاهی به رنگ صندلی» است. بنابراین بحث ما در این خصوص که بعضی چیزها حیث التفاتی دارند و بعضی چیزها حیث التفاتی ندارند به این معنا نیست که بعضی چیزها خودشان وجود دارند و بعضی چیزها خودشان وجود ندارند. اصولاً «بعضی چیزها وجود ندارند» پارادوکسیکال است؛ چه حیث التفاتی داشته باشند و چه نداشته باشند، خودشان وجود دارند، اما بحث از این است که آیا به چیزی تعلق می‌گیرند یا نه.

بنابراین، روح، بحث را به subject می‌کشد. در حالی که بحث ما یعنی حیث التفاتی در object است. بنابراین بحث ما این است که روح یا هر چیز دیگری علم به چیزی پیدا می‌کند یا نه؛ یعنی بحث ما در معلوم است نه عالم. بحث ما در subject نیست. به تعبیر دیگری، وقتی می‌گویید انسان در ساحت روح خود وجود دارد، یا انسان در ساحت ذهن خود وجود دارد، یا در ساحت نفس خود وجود دارد یا در ساحت جسم خود وجود دارد، پذیرفته‌اید که انسان در هر چهار ساحت وجود دارد. اما این چهار ساحت یک تفاوت با هم دارند و آن اینکه بدن حیث التفاتی ندارد، در حالی که سه ساحت دیگر حیث التفاتی دارند. یعنی دست من، «دست به چیزی» نیست، اما باور من «باور به گزاره‌ای» است. بنابراین بحث ما در چهار ساحت وجود انسان، فقط از این جهت تفاوت می‌کند که ساحت بدن دارای حیث التفاتی نیست، اما سه ساحت دیگر حیث التفاتی دارند.

بنابراین بحث در این نیست که ما در عالم روح وجود نداریم. اگر ما در ساحت روح وجود نداشتیم، اصلاً نمی‌گفتند یکی از ساحت‌های آدمی روح است. انسان هم در ساحت روح، هم در ساحت نفس، هم در ساحت ذهن و هم در ساحت بدن وجود دارد. لذا یک سؤال باقی می‌ماند و آن اینکه اگر متعلق شناخت انسان، مثلاً در ساحت روح، خدای ناشناختنی باشد، آنگاه چگونه حیث التفاتی دارد؟ بنابراین باید این سؤال را طرح کرد که اگر آگاهی از چیزی باشد، آیا به این معنا نیست که آنچه متعلق آگاهی ماست معلوم ما می‌باشد. اگر معلوم ما باشد آنگاه علم به امر ناشناختنی پارادوکسیکال خواهد بود.

لذا باید به این پرسش پاسخ داد. یعنی اگر این اشکال بخواهد مطرح شود باید در حیث معلوم، طرح شود؛ یعنی چنین طرح شود که «اگر شما معتقدید در ذات باری تعالی ساحتی وجود دارد که آن ساحت ناشناختنی است، چگونه مدعی می‌شوید ما به آن حیث التفاتی پیدا می‌کنیم، در حالی که حیث التفاتی در اینجا به معنای آگاهی به چیزی است و به نظر می‌رسد آگاهی به چیزی که متعلق آگاهی واقع نمی‌شود پارادوکسیکال است؟»

○ این اشکال خیلی خوبی است، اما من می‌خواستم بگویم اصلاً دویی در کار نیست؛ یعنی اصلاً نمی‌توانید در وحدت آناتمن و برهمن این مسئله را طرح کنید. در تعلق به چیزی، شما یک دوئیتی را فرض می‌کنید، که در واقع اصلاً معنا ندارد. من اشکال را به خوبی متوجه شدم ولی قبل از آن باز هم در ساحت روح، با توصیفی که ذکر کردید، تفرد و تشخیص قائل شدید. در حالی که در ساحت روح، اصلاً آگاهی چیزی به چیزی نیست و یک چیز بیشتر نداریم.

● حالا متوجه اشکال شما شدم. من فکر می‌کردم اشکال شما، آن اشکال جدی‌تر است. اکنون به همین اشکالی که اشاره شد می‌پردازم. اگر از

ساحت روح بیرون بیاییم، در همین ساحت عادی زندگی، شما وقتی به خودتان آگاهی دارید، آیا دو موجود هستید یا یک موجود؟

○ یک موجود. به لحاظ وجودشناختی یا به لحاظ معرفت‌شناختی؟

● نه! می‌خواهم بگویم یک موجود هستید نه دو موجود. یعنی خود من ملکبان در حال علم پیدا کردن به خودم هستم. عالم و معلوم یک چیز هستند، اما حیث التفاتی وجود دارد. زیرا برای حیث التفاتی اثبیت اعتباری کفایت می‌کند. اگر اثبیت اعتباری کفایت نمی‌کرد، آنگاه یکی از نتایج آن این بود که علم به نفس بر هر موجودی محال بود. یعنی نه تنها بر انسان‌ها محال بود، بلکه خدا هم نمی‌توانست به خودش علم پیدا کند. زیرا خدا یک موجود است، من هم یک موجود هستم و شما هم یک موجود هستید. باز در حالت عادی، ما به خودمان علم داریم. آیا معنای این سخن این است که یک موجود علم به یک موجود دیگر دارد؟ یعنی آیا علم من به خودم با علم من به شما هیچ فرقی نمی‌کند؟ این دو تفاوت‌های بسیاری با هم دارند. زیرا علم من به شما علم یک موجود است به موجود دیگر، در حالی که علم من به خودم، واقعاً علم یک موجود است به خودش.

در اینجا می‌بینیم در عین حال که عالم همان معلوم است و معلوم همان عالم است، ولی حیث التفاتی محفوظ و ملحوظ می‌ماند. به این دلیل محفوظ و ملحوظ می‌ماند که حیث التفاتی، حیث «التفاتی» است. بنابراین اثبیت اعتباری هم کفایت می‌کند. اثبیت اعتباری یعنی اینکه یک چیزی، از یک جنبه، به خودش از جنبه دیگر نظر کند. این همان حیث التفاتی است. در شناخت، یک aspect و یک viewpoint داریم و به تعدد اینها، تکرر پیدا می‌کنیم. یعنی گاهی دو علم، aspect یکسان دارند، اما viewpointهای متفاوت دارند و گاهی دو علم دارای viewpointهای یکسان و aspectهای متفاوت هستند و گاهی هم دو علم هم از لحاظ aspect و هم از لحاظ viewpoint با هم تفاوت دارند.

در واقع وقتی یک موجود به خودش علم داشته باشد، لزوماً به خاطر علم داشتن به خودش، دو موجود نمی‌شود، هر چند ما آنها را عالم و معلوم می‌خوانیم. اگر بخواهیم باز هم عمیق‌تر از این سخن بگوییم، باید گفت اینکه اصلاً فلاسفه ما از اتحاد عقل و عاقل و معقول سخن می‌گفتند و حتی از بعد از صدرای شیرازی به این طرف به اتحاد حس و حاسّ و محسوس، و یا متخیّل و متخیّل و خیال، و یا مدرک و مدرک و ادراک معتقد شدند، همین بحث است. اگر واقعاً هر یک از این سه‌گانه‌ها یکی می‌شوند، پس چگونه حیث التفاتی محفوظ می‌ماند؟ حیث التفاتی به صرف اعتبارش محفوظ می‌ماند؛ یعنی ما چیزی را از یک منظر اعتبار می‌کنیم و این چیز منظر و یا مناظر دیگری هم دارد، یعنی viewpointهای مختلف دارد، همان‌طور که aspectهای مختلف هم دارد.

بنابراین اشکالی ندارد انسان خودش را ملامت کند. قدمای ما گاهی این اشتباه را مرتکب می‌شدند و برخی از متفکران ما هم این را گفته‌اند. قدما می‌گفتند اینکه انسان دروغ می‌گوید و سپس شروع به ملامت کردن خودش می‌کند، حاکی از آن است که گویا باید دو موجود در درون انسان وجود داشته باشد؛ یکی آنکه دروغ را گفت و دیگری آنکه ملامت کرد. زیرا به هنگام ملامت کردن، انسان در حال توبیخ کسی است، آن کس نمی‌تواند خود آن کسی باشد که دروغ گفته است. زیرا اگر از دروغ گفتن بدش می‌آمد، دروغ نمی‌گفت و اگر از دروغ گفتن بدش نمی‌آمد، دروغ می‌گفت اما خودش را توبیخ نمی‌کرد. گویا نزد آنها انسان دو من داشت. گاهی می‌گفتند من فرازین و من فرودین؛ گاهی هم می‌گفتند من غلوی و من سُفلی.

البته اینها هم به تعبیر ویتگنشتاین، بازی‌های زبانی است. شکی ندارد که انسان یک موجود است، ولی البته این موجود aspectهای مختلف دارد و می‌توان از viewpointهای مختلف به او نگریست. به تعدد aspectها و به

تعداد viewpointها، تعدد حیث التفاتی داریم و بنابراین در عین حال که من در حال ملامت خودم هستم، اما خود من هستم؛ زیرا ملامت من حیث التفاتی دارد. یعنی ملامت یکی از حالات انسان است که حیث التفاتی دارد. لذا می‌توانم بگویم «من خودم را ملامت می‌کنم»؛ یعنی فاعل ملامت و مفعول ملامت، هر دو، خودم هستم و به عبارت دیگر لائم و ملثوم، خودم هستم. اما اینکه هم لائم باشم و هم ملثوم، منافاتی ندارد با اینکه من فی الواقع یک موجود باشم، اما برای اینکه حیث التفاتی پدید بیاید برای همان موجود دو جنبه لحاظ می‌کنیم: یعنی از یک جنبه به جنبه دیگر نظر می‌کنیم.

لذا من به آن پرسش چنین پاسخ دادم که حتی اگر از بحث عرفان بیرون بیاییم، انسان در حالت‌های عادی هم همین‌طور است. در حالت‌های عادی هم، هر موجودی که به خودش علم داشته باشد، خواه علم به خود را مختص به خدا بدانیم، خواه معتقد باشیم انسان‌ها علم به خود دارند، خواه معتقد باشیم که حیوانات هم علم به خود دارند، و خواه مانند برخی متفکران، اعم از فیلسوف و عارف، معتقد باشیم همه موجودات حتی جمادات و نباتات هم علم به خودشان دارند، علم به خود متناقض‌نما نخواهد بود. اگر این اشکال به ذهن ما خطور می‌کرد آنگاه مفهوم «علم به خود» متناقض‌نما می‌شد؛ زیرا باید دو موجود در میان می‌بود، حال آنکه غیریتی در کار نیست.

در اینجا می‌خواهم این نکته را مذكر شویم که اگر در حیطه روح هم غیر نداشتیم،^۱ باز هم روح مثل خود خدا است. خود خدا هم غیر ندارد، اما در عین حال علم به خودش دارد. لذا روح هم می‌تواند علم به خودش داشته باشد و از لحاظ حیث التفاتی هیچ مشکلی هم پیش نیاید.

۱. یعنی انسان در مرحله روح، گنه هستی شود؛ چرا که بر اساس ادعای عرفا هم همین‌طور است؛ یعنی در مرحله بدن، ذهن و نفس، غیر وجود دارد، حال آنکه در مرحله روح، غیر وجود ندارد.

حیث التفاتی و ساحت یا ساحات ناشناختنی خدا

اما یک چیز دیگر وجود دارد و آن اینکه در عین حال همه معتقدند خدا در یک صُغی ناشناختنی است. بعضی همانند فلاسفه از آن صقع چنین تعبیر می‌کنند که ذات خدا ناشناختنی است؛ یعنی معتقدند صفات و افعال خدا را می‌توان شناخت، اما ذات خدا را نمی‌توان. عرفا حتی نمی‌گویند ذات خدا ناشناختنی است، بلکه برای ذات هم مراتبی قائل‌اند و معتقدند یک مرتبه از ذات واقعاً ناشناختنی است که آن را «غیب عمی» می‌نامند. حالا بحث بر سر این است که آیا در آنچه از آن تعبیر به «غیب عمی» می‌شود و معرفت به آن محال است، می‌توان از موجودی غیر آن سخن به میان آورد که به آن حیث التفاتی پیدا کرده باشد. آیا می‌توان گفت مثلاً یک عارف در مرحله‌ای از مراحل هستی و وجود خودش و در مرتبه‌ای از مراتب اشتداد وجودی خودش، حیث التفاتی به خدایی پیدا کرده که علی‌الفرض ناشناختنی دانسته شده است. آیا می‌توان به آن صُغی یا قلمرو و ساحت‌های ناشناختنی خدا، حیث التفاتی داشت؟ این بحث، بحث دیگری است. یعنی در اینجا بحث در علم و عالم نیست، بلکه در معلوم است.

دیدگاه‌های مطرح در این زمینه

در اینجا سه دیدگاه وجود دارد:

۱. اگر چیزی علی‌الفرض ناشناختنی باشد، هیچ موجودی نسبت به آن چیز، نمی‌تواند حیث التفاتی داشته باشد. این سخن به این معناست که نسبت به ساحتی از ساحات خدا و یا حتی نسبت به ساحتی از ساحات روان خودمان^۱ که ناشناختنی است، هیچ حیث التفاتی معطوف نمی‌شود؛ یعنی هیچ موجود دیگری در عالم نمی‌تواند نسبت به آن موجود علی‌الفرض

۱. اگر فروردی باشیم برخی از ساحات روانی خودمان بر ایمان ناشناختنی است.

ناشناختنی حیث التفاتی پیدا کند. این دیدگاه به نظر من صحیح نیست، اما به هر حال یکی از دیدگاه‌های مطرح در این زمینه است؛

۲. براساس دیدگاه دوم ما می‌توانیم به چیزی که علی‌الغرض ناشناختنی است حیث التفاتی داشته باشیم، اما حیث التفاتی از مقوله علم نیست، بلکه از مقوله دیگری است. مثلاً کنجکاوی هم یک حیث التفاتی دارد؛ یعنی انسان همیشه نسبت به چیزی کنجکاو است. ممکن است کسی بگوید می‌توان نسبت به یک امر ناشناختنی هم کنجکاو داشت. کنجکاوی هم یک حیث التفاتی است، گرچه علم نیست. می‌توان از امر ناشناختنی ترس داشت، اما ترس هم از مقوله علم نیست. لذا قول دوم می‌خواهد این مطلب را بیان کند که بسیاری از امور در این عالم یعنی درون آدمی هستند که حیث التفاتی دارند،^۱ اما فقط یک دسته از این امور علم هستند و بقیه آنها می‌توانند از مقوله امید، انتظار، توقع، ترس، عشق، نفرت و... باشند. بنابراین به شیء ناشناختنی، نمی‌توان حیث التفاتی از مقوله حیث التفاتی علم، داشت؛ ولی می‌توان حیث التفاتی از مقوله امید، انتظار، وحشت، عشق، نفرت و... داشت. بنابراین حیث التفاتی نسبت به امر ناشناختنی علی‌الغرض ناممکن نیست، اما در عین حال حیث التفاتی به ما علم نمی‌دهد، بلکه می‌تواند از مقوله‌های دیگر باشد؛ زیرا همه اموری که حیث التفاتی هستند علم نیستند. دیدگاه دوم نیز به نظر من نادرست است؛

۳. دیدگاه سومی هم وجود دارد که این دیدگاه به یک تحلیل بسیار عمیق از شناخت باز می‌گردد؛ یعنی اینکه شناخت یعنی چه؟ در چه صورت انسان به یک چیز شناخت دارد؟ اگر این مطلب در معرفت‌شناسی مورد تحلیل واقع شود، آنگاه می‌توان دقیق‌تر و عمیق‌تر به این مسئله پاسخ گفت. مثلاً اگر من به شما بگویم آنچه درون این لیوان است، آب است، آنگاه یک نام‌گذاری کرده‌ایم تا بتوانیم بعد از این راجع به محتوای درون

۱. اموری که حیث التفاتی دارند، ساکنان درون آدمی هستند.

لیوان سخن بگوییم. سپس می‌گوییم خاصیت آب این است که رفع عطش می‌کند، بنابراین شما از مسمی به اسم آب یک آگاهی پیدا کرده‌اید و آن رافع عطش بودن است؛ یعنی فهمیده‌اید آب رافع عطش است و فرض کنید غیر از این هیچ چیزی رافع به آب نمی‌دانید. آیا شما نسبت به آب شناخت دارید یا نه؟ چه باید گفت؟ اگر انسان فقط بداند که آب رافع عطش است، یعنی فقط یک فقره علم به آب داشته باشد، آیا می‌توان گفت انسان از آب شناخت دارد؟

آگاهی انسان از یک موجود چقدر باید باشد، تا بگویند انسان نسبت به آن موجود knowledge، آگاهی، شناخت، consciousness، awareness و ادراک دارد؟ ممکن است کسی معتقد باشد آگاهی یک امر مقول به تشکیک است. لذا با همین یک فقره هم ما به آب آگاهی داریم. البته نسبت به یک شیمی‌دان که ششصد فقره آگاهی نسبت به آب دارد ما ناآگاه‌تر هستیم.

در واقع آگاهی نسبی است؛ یعنی می‌توانیم بگوییم کسانی که می‌دانند آب رافع عطش است، آگاه به آب هستند. البته آگاهی آنها در نتیجه یک فقره است. ممکن است کسی بگوید نه کسی که یک فقره به آب آگاهی دارد و نه شیمی‌دانی که ششصد فقره آگاهی به آب دارد، هیچ‌کدام آگاه به آب نیستند. حتی اگر تمام انسان‌ها هم جمع شوند و چیزهای بسیار زیادی رافع به آب بدانند، هیچ‌کدام آگاه نیستند، زیرا تمام این فقرات علم، اعراض آب و اوصاف آب است، نه خود آب. لذا تمام آگاهی‌ها در خصوص آب از جمله اینکه «آب رافع عطش است»، «آب مایع است»، «آب دارای جرم مخصوص یک است»، «آب دارای فلان دیسکوزیته است»، «آب با انسان فلان معامله را می‌کند»، «آب در سرازیری جاری می‌شود» و...، اگر روی هم گذاشته شوند، باز هم انسان نسبت به آب آگاهی ندارد. زیرا اینها، همه اوصاف آب است، حال آنکه تا کسی ذات آب را نشناسد، به آب آگاهی نیافته است. برخی تا این حد توقع را هم در مورد شناخت ندارند.

بنابراین می‌توان گفت در یک سو اعتقاد بر این است که اگر یک فقره علم به عرض آب هم داشته باشیم، به آب آگاه هستیم و در سوی دیگر اعتقاد بر این است که تا وقتی علم به ذات آب نداشته باشیم آگاه نیستیم، بنابراین اگر تمام اعراض را هم بدانیم شناخت حاصل نمی‌شود. در این میان چه رأیی باید اتخاذ کرد؟ پاسخ این پرسش به مقوله^۱ مابعدالطبیعی شیء مربوط می‌شود؛ یعنی مهم است که شیء چه شیئی باشد. لذا مقوله مابعدالطبیعی شیء، در اینجا اهمیت دارد. این مطلب را اجمالاً بیان می‌کنم. حتماً به یاد دارید که در فلسفه اسلامی، به تبع ارسطو معتقد بودند که ما مقولات عشر داریم. از جزئیات این بحث صرف نظر می‌کنم، گرچه به نکات ریز آن توجه دارم، اما اجمالاً در بحث مقولات عشر این مطلب طرح می‌شود که به نظر من ارسطو، اگر وجود چیزی ادعا شود، اما نتواند در یکی از این ده چیز گنجد شود، آنگاه نمی‌توان وجود آن را پذیرفت. هر چیزی که موجود باشد باید در یکی از این ده مقوله یا به گفته قدمای ما قاطیغوریاس گنجانده شود. یکی از این ده مقوله، جوهر است و نه مقوله دیگر، عرض هستند. به این ده مقوله، مقولات عشر گفته می‌شد.

البته ارسطو معتقد بود جوهر هم پنج قسم است: هیولا (ماده)، صورت، نفس، جسم و عقل. مقولات ده‌گانه، رده موجودیت یک موجود را تعیین می‌کنند. مثلاً رنگ، مکان، خنده، اندوه و... هر کدام باید در یکی از مقولات عشر بگنجد تا موجودیت آن پذیرفته شود؛ یعنی ارسطو ادعای موجودیت x را، در صورتی که نتوان آن را در یکی از مقولات عشر جای داد، نمی‌تواند بپذیرد. بعد از ارسطو، مسئله مقولات عشر تطورات فراوانی پیدا کرد و امروزه تحقیقاً هیچ‌کس به مقولات عشر ارسطویی قائل نیست، ولی اصل رأی ارسطو قائل دارد؛ یعنی اینکه موجودات دارای رده‌بندی و مقوله هستند. لذا باید مقوله هر موجود مشخص شود، ولو آنکه مقوله‌بندی

1. category

ارسطو مورد قبول ما نباشد، یعنی نزاع صغروی با ارسطو داشته باشیم، نه نزاع کبروی.

امروزه^۱ اجمالاً معتقدند اگر بخواهیم ادعای وجود چیزی را داشته باشیم یا باید substance باشد، یعنی تقریباً همان جوهر مادی یا جوهر جسمانی که قدما به کار می‌بردند و یا اگر جوهر نباشد حداقل باید خاصه^۲ باشد. اگر خاصه هم نیست حداقل باید نسبت^۳ باشد و اگر نسبت هم نیست حداقل باید یک رویداد^۴ باشد و اگر رویداد هم نیست، باید یک فرآیند^۵ باشد. البته همان‌طور که گفتم کمی اختلاف هم وجود دارد، لذا برخی معتقدند رویداد و فرآیند در واقع یک چیز است. ما طبق آن قول بحث را پیش می‌بریم که فرآیند غیر از رویداد باشد. اگر فرآیند هم نباشد حداقل باید یک مجموعه^۶ باشد. بنابراین اگر این قول را بپذیریم تعداد مقولات شش مورد خواهد بود. یعنی هر موجودی باید یکی از این شش مقوله یعنی جوهر، خاصه، نسبت، رویداد، فرآیند و یا مجموعه باشد.

برخی افراد موارد دیگری را هم اضافه کرده‌اند، اما این شش مقوله تقریباً مورد اجماع است. مثلاً برخی اعداد را یک مقوله دانسته‌اند، زیرا دارای یک نحوه وجود هستند. برخی دیگر، قضایا^۷ را هم یک مقوله دانسته‌اند؛ یعنی قضایا هم یک نحوه وجود دارند. برخی، کلیات یعنی امور کلی را هم یک مقوله دانسته‌اند. برخی هم چیزهایی را که دلالت بر فقدان می‌کنند، مقوله دانسته‌اند؛ مثلاً شکاف یا سوراخ آیا نحوه‌ای از وجود هستند؟ آیا اسماء توده‌ای^۸ مانند برف هم وجود دارد؟ به ذره‌های

۱. البته نمی‌خواهم وارد بحث از آن شوم و دوستان اگر بخواهند این بحث را به خوبی مطالعه کنند می‌توانند به کتاب *The Concept of Concept* نوشته موريس رجوع کنند که در این زمینه کتاب بسیار مهمی است و مقوله‌بندی‌های مختلف در طول تاریخ فلسفه غرب را بیان کرده است.

2. property

3. relation

4. event

5. process

6. set

7. propositions

8. math noun

برف، برف اطلاق نمی‌شود، اما اگر در یک حدی ذره ذره‌های برف متراکم شود، آنگاه به آن برف اطلاق می‌شود. آیا اسماء توده‌ای وجود دارند؟ آیا ابر وجود دارد؟

○ آیا اسم توده‌ای همان اسم جنس است؟

● خیر! اسم جنس با اسم توده‌ای فرق می‌کند. اسم جنس با افراد خودش رابطه کلی و جزئی دارد، اما اسماء توده‌ای با افراد خودشان رابطه کلی و جزئی ندارند، بلکه رابطه کل و جزء دارند؛ لذا اسم جنس با اسم توده‌ای متفاوت است. اگر بخار تا چه حدی متراکم شود به آن ابر می‌گوییم؟ تا حدی از تراکم بخار را یقیناً ابر نمی‌گوییم. لذا اسماء توده‌ای، اسمائی هستند که تا مسمای آنها از حدی از انباشتگی برخوردار نشود، آن اسم به آنها اطلاق نمی‌گردد. باید مسمی حدی از تراکم و انباشتگی را پیدا کند تا بتوان آن را مسمای آن اسم تلقی کرد.

در پاسخ به این سؤال که شناخت ما به یک چیز باید به چه حدی برسد تا ما را شناسای آن چیز یا شناسنده آن چیز تلقی کنند، باید گفت بستگی به این دارد که آن شیء چه شیئی باشد؛ مثلاً اگر من قلم و تخته‌پاک‌کن را کنار هم بگذارم و به شما نشان دهم که این تخته‌پاک‌کن بلندتر و درازتر از قلم است آنگاه می‌گوییم:

x (تخته‌پاک‌کن) بلندتر از y (قلم) است.

آیا اکنون نسبت به بلندتر بودن x از y شناخت دارید یا نه؟ آیا این شناخت کامل است یا ناقص؟ این شناخت کامل کامل است؛ یعنی هیچ نقصانی در علم شما به بلندتر بودن x از y وجود ندارد. زیرا بلندتر بودن x از y از مقوله نسبت است. بلندتر بودن یک نسبت است. نسبت‌ها فقط یک‌بار و بتمامه شناخته می‌شوند. یعنی مثلاً نمی‌توان گفت بلندتر بودن x از y ابعاد یا جوهری دارد و ما به یک وجه از آن پی برده‌ایم. ما به تمام این

نسبت علم پیدا کرده‌ایم، زیرا از مقوله نسبت است، حال آنکه آب که در مثال‌های قبلی ذکر شد جوهر است و با نسبت تفاوت زیادی دارد.

جنگ را در نظر بگیرید. بلندتر بودن x از y را با یک ادراک حسی یک ثانیه‌ای به‌طور کامل درک کردیم. اما مثلاً به جنگ ایران و عراق یا به جنگ عراق و کویت، و یا به جنگ آلمان و روسیه در جنگ جهانی دوم چگونه می‌توانید شناخت کامل پیدا کنید؟ یعنی چه وقت شناخت شما به فلان جنگ کامل است؟ اگرچه چیزهایی را بدانید توانسته‌اید جنگ را کامل بشناسید؟ با کمی دقت متوجه می‌شوید مسئله بسیار پیچیده است؛ یعنی علم پیدا کردن به درازتر بودن یک خودکار نسبت به خودکار دیگر تفاوت بسیاری با علم پیدا کردن به یک جنگ دارد.

این بحث را در آموزش دادن به کودک به خوبی می‌توان نشان داد. در یاد دادن به کودک میزان دشواری و آسانی تفاوت می‌کند. بعضی چیزها را کودکان زود یاد می‌گیرند، همانند نسبت‌ها. در حالی که کودکان خاصه‌ها را دشوارتر از نسبت‌ها و آسان‌تر از جوهر فرا می‌گیرند. مثال دیگری می‌زنم که از مقوله رویداد باشد. مثلاً قهر کردن علی با برادرش یک رویداد است. چه چیزی را باید بدانیم تا قهر کردن علی با برادرش را دانسته باشیم؟ از چه چیزی باید مطلع باشیم تا بگویند فلانی عالم است به رویداد قهر کردن علی با برادرش؟ در اینجا کار بسیار دشوار است. ممکن است کسی بگوید صرف اینکه علی و برادرش به هم سلام نکردند کفایت نمی‌کند. یعنی باید چیزهای دیگری را هم دانست و آنگاه قضاوت کرد که علی با برادرش قهر است.

با توجه به این مقدمه آیا می‌توان یک امر ناشناختنی را شناخت؟ دیدگاه سوم پاسخ این سؤال را مثبت می‌داند. اگر کسی ناشناختنی بودن یک امر را شناخت، آیا نسبت به آن امر شناخت پیدا کرده است یا نه؟ فرض کنید شما از ذات خدا هیچ چیز ندانید جز اینکه ذات خدا ناشناختنی است، در این

صورت آیا شما به ذات خدا علم دارید یا نه؟ به یک معنا می‌توان گفت علم داریم و به یک معنا می‌توان گفت علم نداریم.

○ فقط به حمل اولی علم داریم اما به حمل شایع نداریم.

● «به حمل شایع علم نداریم» یعنی چه؟

○ یعنی حقیقتاً علمی در میان نیست بلکه...

● یعنی مثلاً کسی که خبر ندارد که خدا ناشناختنی است جاهل‌تر از کسی نیست که خبر دارد خدا ناشناختنی است؟

○ به مفهوم [خدا] جاهل‌تر نیست. در یک حد هستند، ولی آن یکی از مقوله دیگری است.

● نه! فرض کنید شما تا امروز معلومات فراوانی داشته‌اید، اما نمی‌دانسته‌اید خدا ناشناختنی است، تا اینکه در کلاس درس، استاد با برهان اثبات می‌کند که خدا ناشناختنی است؛ یعنی مؤدای برهان استاد این باشد که «خدا ناشناختنی است». در این صورت وقتی شما از کلاس خارج می‌شوید آیا به رفقای خود نمی‌گویید امروز یک فقره علم جدید یاد گرفته‌ام؟ چه چیزی یاد گرفته‌اید؟ ناشناختنی بودن ذات خدا را. آیا ناشناختنی بودن ذات خدا یک نوع شناخت نسبت به ذات خدا نیست. مثلاً ذات خرگوش و ذات انسان شناختنی باشد. اما فرضاً استاد در کلاس درس ثابت کند که ذات خدا ناشناختنی است. انصافاً آیا شما در این صورت یک فقره علم جدید پیدا نکرده‌اید؟ آیا با قبل از آنکه بر سر کلاس درس حاضر شوید تفاوتی نکرده‌اید؟ مسلماً تفاوت کرده‌اید و دانشی پیدا کرده‌اید که همان ناشناختنی بودن ذات خداست. آیا ناشناختنی بودن ذات خدا دانستن یک صفت درباره ذات خدا نیست که همان صفت ناشناختنی بودن است.

بنابراین اگر مراد شما از شناختن ذات خدا، شناختن یکی از صفاتی باشد که جزء propertyهای خداست، آنگاه شکی ندارد که اگر خدا ناشناختنی باشد، انسان به هیچ‌یک از propertyهای خدا شناخت پیدا نمی‌کند. اما اگر یکی از وجوه شناخت ذات هم ارتباطی باشد که این ذات با عالمان بالقوه دارد و ما امروز این ارتباط را متغی کرده باشیم، یعنی گفته باشیم هیچ عالم بالقوه‌ای نمی‌تواند عالم بالفعل به ذات خدا باشد، در این صورت یک آگاهی نسبت به ذات خدا پیدا کرده‌ایم که در نتیجه آن ذات خدا را متفاوت از ذات انسان، جماد، حیوان، فرشته و... لحاظ می‌کنیم و می‌گوییم ذات موجودات دیگر شناختنی است، در حالی که ذات خدا ناشناختنی است.

بنابراین تمام این بحث به این نکته برمی‌گردد که اگر ذات خدا ناشناختنی باشد قبول کرده‌ام که به هیچ‌یک از propertyهای خدا نمی‌توان علم پیدا کرد. اما حالا که فهمیده‌ایم نمی‌توان به هیچ‌یک از propertyهای خدا علم پیدا کرد، یعنی فهمیده‌ایم که ذات خدا ناشناختنی است، آیا کفایت می‌کند مدعی شویم به ذات خدا علم پیدا کرده‌ایم؟ زیرا بدون تردید این هم یک علم است به ذات خدا. در واقع ناشناختنی بودن ذات خدا، علم به ذات خداست و فرضاً آن را امروز یاد گرفته‌ایم، اما آیا همین مقدار دانستن درباره ذات خدا، کفایت می‌کند بر اینکه خودمان را عالم به ذات خدا بدانیم؟

به اولین مثال برمی‌گردیم. در مثال اول فرض بر این بود که ما درباره آب فقط یک چیز می‌دانیم. آنگاه می‌پرسیدیم آیا این یک فقره کفایت می‌کند که ما مدعی شویم «نحن عالمون بذات الماء». در اینجا درباره خدا هم دقیقاً با همان سؤال مواجه شدیم. درباره آب «رافع عطش بودن» را می‌دانستیم و درباره خدا «ناشناختنی بودن ذات» را می‌دانیم. آیا کسی که ذات خدا را ناشناختنی می‌داند به ذات خدا علم ندارد؟ ظاهراً این، یک

فقره علم هست، اما بحث بر سر این است که آیا این یک فقره کفایت می‌کند تا لغت شناسنده، آگاه و یا عارف به خدا^۱ را به فرد اطلاق کنیم؟

○ آیا واقعاً این معرفت همان معرفتی است که در ذات است؟ صددرصد ناشناختنی بودن ذات خدا یک property نیست. همچنین رافع عطش بودن قابل قیاس با ناشناختنی بودن ذات خدا نیست.

● نه! از این لحاظ قابل قیاس است که در هر دو مورد یعنی آب و خدا، یک فقره اطلاع داشتیم و بحث بر سر این بود که آیا داشتن یک فقره اطلاع مصحح و مجوز این هست که ما لفظ عالم را اطلاق کنیم. در مثالی که در باب آب ذکر شد یکی از propertyهای آب را گفته بودم. اما اگر آب درون یک لیوان را به شما نشان دهم و بگویم آنچه درون این لیوان است آب است، و فرض کنیم شما هیچ اطلاعی درباره آب ندارید، و من به شما بگویم وزن مخصوص آب بیشتر از هواست، در این صورت آیا درباره آب به شما چه چیزی گفته‌ام؟ در مثال قبلی «رافع عطش بودن آب» یک خاصه است، اما وقتی می‌گویم آب سبک‌تر از فلان چیز یا سنگین‌تر از فلان چیز است، آنگاه یک نسبت را ذکر کرده‌ام. آب به تنهایی سبک یا سنگین نیست. هر چیزی نسبت به یک چیز دیگر، سبک و یا نسبت به یک چیز دیگر، سنگین است. اگر بگویم آب نسبت به هوا سنگین و نسبت به چُدن سبک است، آنگاه یک نسبت از آب را به شما شناسانده‌ام. آیا این نسبتی از آب که به شما شناسانده‌ام مصحح این هست که از این به بعد به شما بگویم شما عالم به آب هستید.

این نسبت دقیقاً همانند همان نسبتی است که در مثال خدا ذکر شد. در مثال خدا «ناشناختنی بودن خدا» در واقع نسبتی است که بین انسان و خدا برقرار می‌شود. زیرا ناشناختنی بودن از مقوله نسبت است. بنابراین در هر

۱. یعنی کسی که عرفان و معرفت به خدا دارد.

دو مثال نسبت به کار بردیم. لذا اگر در مثال آب «سنگینی آب نسبت به هوا» را مصحح عالم بودن دانستید، آنگاه در مورد خدا هم باید «ناشناختنی بودن ذات خدا برای انسان را» مصحح عالم بودن بدانید. آیا در اینجا باید گفت خدا را شناخته‌ایم؟ در اینجا است که به نظر من این بحث پیش می‌آید که آیا نیروانه، غیب عمی، حضرت غیب الغیوبی، و یا هر تعبیر دیگری که به کار ببرید، یعنی آن ساحتی از هستی که ناشناختنی است، هیچ‌چیز التفاتی علمی به آن تعلق می‌گیرد یا نه. بر قید «علمی» تأکید می‌کنم، زیرا در قسمت قبلی گفته شد که حیث التفاتی غیرعلمی به آن داریم؛ اما حالا پرسش این است که آیا حیث التفاتی علمی به آن امر ناشناختنی، یعنی ساحتی از هستی، یا ساحتی از خدا یا ساحتی از روان خود آدمی و یا هر مصداق دیگری که باشد تعلق می‌گیرد یا نه؟

این امر بستگی دارد به اینکه شما حد نصاب علم را در کجا قرار دهید. اگر حد نصاب علم را طوری لحاظ کنید که سطح توقع تان را از علم پایین بیاورید و حتی ناشناختنی بودن خدا را هم یک فقره علم راجع به خدا بدانید در این صورت می‌توان گفت ما نسبت به امور ناشناختنی هم شناخت داریم. حداقل این شناخت را پیدا می‌کنیم که فلان امر ناشناختنی است، یا اینکه می‌فهمیم فلان امر ناشناختنی مثل و نظیر ندارد، زیرا اگر چیزی ناشناختنی باشد مثل ندارد. اینها، خود، معلومات است.

بنابراین به نظر من، باید بتوانیم ابتدا دیدگاه درستی در باب مقوله مابعدالطبیعی یک شیء پیدا کنیم؛ یعنی اینکه جایگاه شیء را از لحاظ متافیزیکی و مابعدالطبیعی یعنی از لحاظ امور عامه فلسفی و نه از لحاظ ماورای طبیعی تعیین کنیم و اتخاذ موضع دقیقی در باب تعداد این مقوله‌ها داشته باشیم و بتوانیم بگوییم معرفت به هر مقوله با معرفت به مقوله دیگر متفاوت است. یک مثال از پل ادواردز، شاگرد برتراند راسل، در این زمینه ذکر می‌کنم تا تفاوت مقولات مشخص شود.

پل ادواردز می‌گوید فرض کنید شما در کنار خیابان و در یک ایستگاه اتوبوس مشاهده می‌کنید پنج نفر ایستاده‌اند. از یکی از آنها می‌پرسید چرا آنجا ایستاده و وی در پاسخ می‌گوید منتظر یکی از رفقایش است و با او قراری دارد. از نفر دوم هم همین سؤال را می‌پرسید و وی می‌گوید من منتظر اتوبوس هستم تا سوار شوم و بروم، نفر سوم هم در پاسخ به این پرسش می‌گوید من در حال راه رفتن بودم، خسته شدم و کمرم کمی درد می‌کرد، ایستادم تا کمی سکون پیدا کنم و دوباره به راه بیفتم. نفر چهارم هم در پاسخ به همان سؤال می‌گوید من آفتاب زمستان را دوست دارم، می‌خواستم کمی زیر آفتاب بمانم. نفر پنجم هم در پاسخ به همین سؤال می‌گوید شغل من این است که در اینجا بایستم و کوپن بفروشم. علت ایستادن هر کدام از این پنج نفر مشخص شد. اما اگر بپرسیم «شما پنج نفر چرا اینجا ایستاده‌اید؟»، آیا ایستادن پنج نفر با هم چیزی متفاوت و اضافه بر ایستادن تک تک آنهاست؟

پاسخ این سؤال منفی است، یعنی چیزی متفاوت نیست؛ زیرا اگر علت ایستادن هر یک از پنج نفر را فهمیدیم، علت ایستادن کل مجموعه را فهمیده‌ایم. لذا علم به مجموعه، یک علم مستقل نیست. علم به اعضای مجموعه وقتی با هم جمع شود همان علم به مجموعه است. البته پل ادواردز این بحث را هنگامی مطرح می‌کند که درصدد است مغالطه خداگرایان را نشان دهد. وی معتقد است اگر از قائل به وجود خدا بپرسیم علت این کاغذ چیست، در جواب می‌گوید مهندس، طراح، جنگل، چوب، کارخانه، مقوا و... دست به دست هم داده، و کاغذ را به وجود آورده‌اند. صندلی هم رشته علل مشابهی دارد. انسان و خرگوش هم علت‌هایی دارند. اگر پرسیده شود کل موجودات را چه کسی به وجود آورده، این هم دقیقاً شبیه همان مجموعه پنج نفری است که علت ایستادن هر کدامشان را فهمیدیم. اما اگر مدعی شویم جمع شدن پنج نفر علت علی‌حده‌ای

می‌خواهد، سخن نابجایی است. پل ادواردز معتقد بود علت علی‌حده وجود ندارد، لذا مدعی بود هر چیزی علتی دارد و علت آن مشخص است و از جایی به وجود آمده است، بنابراین اینکه کل مجموعه علت می‌خواهد، منطقی ندارد.

من به درستی یا نادرستی این سخن کاری ندارم، ولی می‌خواهم این استفاده را بکنم که علم به مجموعه، علم سهل‌المؤونه‌ای است، در حالی که اگر با علم به یک رویداد قیاس کنیم متوجه می‌شویم کار بسیار دشواری است. مثلاً چه وقت به یک جنگ همانند جنگ ایران و عراق علم پیدا می‌کنیم؟ چه کسی فهمید جنگ ایران و عراق چه بود؟ اگر کسی بگوید می‌خواهیم یک صاحب نظر طراز اول^۱ پیدا کنیم که اعرف از همه ایرانیان نسبت به جنگ باشد، چه کسی را باید برگزیند؟ اساساً نمی‌توان مشخص کرد چه وقت انسان نسبت به یک جنگ علم دارد. آیا کسی که در صف اول جبهه است و تن به تن می‌جنگد به جنگ علم دارد؟ ممکن است کسی بگوید رزمنده خط مقدم، جنگ را نمی‌فهمد، بلکه فرماندهان و استراتژیست‌های نظام که در اتاق‌های در بسته نشسته‌اند جنگ را می‌فهمند. بنابراین نمی‌توان گفت چه وقت به یک جنگ علم داریم، زیرا پدیده‌هایی که از مقوله رویداد یا از مقوله فرآیند هستند بسیار پیچیده‌اند، بر خلاف پدیده‌هایی که صرف مجموعه هستند.

بنابراین به حد نصاب علم بستگی دارد، لذا در جایی هم که با خدای ناشناختنی سر و کار داریم می‌توانیم طبق یک ادعا و به یک معنا بگوییم ما به امر ناشناختنی هم، می‌توانیم شناخت پیدا کنیم، گرچه به یک معنا هم نمی‌توانیم شناخت پیدا کنیم؛ یعنی گویا امر ناشناختنی حیثیاتی دارد که اتفاقاً از برخی حیثیات شناختنی است و از برخی حیثیات دیگر ناشناختنی است. یعنی ناشناختنی هم یک ناشناختنی مطلق و من جمیع الحیثیات

1. top

نیست. زیرا اگر ناشناختنی من جمیع الحیثیات بود، یعنی از هیچ جنبه‌ای شناختنی نبود، آنگاه نمی‌توانستیم ادعا کنیم که امروز در سر کلاس یاد گرفته‌ایم فلان موجود ناشناختنی است؛ در حالی که ما حس می‌کنیم و می‌فهمیم و وجدان می‌کنیم که امروز چیزی یاد گرفته‌ایم که دیروز نمی‌دانسته‌ایم. تا دیروز فکر می‌کرده‌ایم خدا شناختنی است، اما امروز استاد فلسفه ما برهان آورده که خدا ناشناختنی است. لذا امروز چیزی راجع به خدا می‌دانیم که قبلاً راجع به خدا نمی‌دانسته‌ایم.

این، خود، یک نوع شناخت خداست، گرچه یک فقره شناخت به حساب می‌آید. در واقع یک فقره از مقوله نسب خدا می‌باشد؛ یعنی خواسته خدا یا جوهر خدا نیست، اما یکی از نسب است. مگر آنکه کسی مدعی شود جوهر را فقط کسی می‌شناسد که ذات خدا را بشناسد و در نتیجه خواسته‌های خدا که جزء اعراض اوست به کار شناخت نیاید. نسبت‌ها هم همین‌طور است؛ یعنی به کار شناخت نمی‌آید و شناخت به آن اطلاق نمی‌شود. شناختن نسب یک چیز و یا خاصه‌های یک چیز، شناخت آن چیز نیست. ممکن است کسی این مطلب را مدعی شود. با کمی دقت مشخص می‌شود چه شناخت را فقط به شناخت جوهر اطلاق کنیم و چه به شناخت اعراض، اینکه آیا به امر ناشناختنی، حیث التفاتی شناختی، تعلق می‌گیرد یا نه، به موضع ما در مسئله شناخت بستگی دارد.

○ اما وجدان انسان منطقیاً از این نوع شناخت راضی نیست. یعنی گرچه نتوان جواب این سؤال را داد و یا مثلاً من توان پاسخگویی به آن را نداشته باشم، بالاخره وقتی انسان مدعی می‌شود من یک چیز یاد گرفته‌ام و آن اینکه «نمی‌توان خدا را شناخت»، هنوز نفس قانع نشده است.

● شناخت تحقق پیدا کرده است یا نه؟

○ بله! تحقق پیدا کرده است.

● این شناخت به چه چیزی تعلق گرفته است؟ آیا در هر شناختی حیث التفاتی وجود ندارد؟

○ در هر شناختی حیث التفاتی هست. من فکر می‌کنم حمل اولی و حمل شایع می‌تواند در اینجا، به همان دو اعتباری که ذکر شد به کار بیاید.

● در حمل اولی و حمل شایع اساساً ما با مفهوم و مصداق سر و کار داریم و لذا در اینجا مسئله‌ای را حل نمی‌کند. البته شاید این دانشجوی محترم تصور دیگری از حمل اولی و شایع دارند. حمل اولی و شایع که در فلسفه خودمان گفته می‌شود، در این مسئله مشکلی را حل نمی‌کند. زیرا حمل اولی یعنی اینکه مفهومی را بر مفهوم دیگر حمل کنیم. حمل شایع صناعی هم یعنی آنکه یک مفهوم را بر شیء خارجی حمل کنیم. من از حمل اولی و شایع این را می‌فهمم. ولی گاهی از دوستان چیزهایی می‌شنوم که احساس می‌کنم چیز دیگری از حمل اولی و شایع در ذهنشان می‌گذرد و تصور می‌کنند در اینجا گره‌گشاست. حمل اولی و شایع در اینجا چه گره‌گشایی‌ای می‌تواند داشته باشد؟

فرض کنید من خورشید را این‌گونه تعریف کردم که خورشید کره گازی شکل مدور دارای دمای بین ۶ هزار درجه سانتی‌گراد و ۱۴ میلیون درجه سانتی‌گراد است، در این صورت اگر گفتم «خورشید کره است» یا «خورشید خورشید است» یا «خورشید گازی شکل است»، یا «خورشید دارای دمای بین ۶ هزار درجه و ۱۴ میلیون درجه سانتی‌گراد است»، آنگاه این جملات حمل اولی هستند، یعنی یک مفهوم را بر مفهوم دیگر کرده‌ایم. در واقع از دل خود مفهوم خورشید یک مفهوم را بیرون کشیده‌ایم و بر خودش حمل کرده‌ایم. درست مانند زمانی که می‌گوییم «انسان حیوان است» یا «انسان ناطق است». اما اگر کسی گفت «انسان می‌میرد» آنگاه «مردنی بودن

انسان» از دل خود مفهوم انسان بیرون نیامده است. لذا چیزی خارج از مفهوم انسان بر انسان حمل شده و بنابراین حمل شایع صناعی است.

منظور من از حمل اول ذاتی و حمل شایع صناعی همین است که ذکر کردم. سخن من این است که حمل اول ذاتی و حمل شایع صناعی مسئله‌ای را حل نمی‌کند. در اینجا ما با موجودی مواجه‌ایم که با همه موجودات دیگر عالم تفاوتی دارد و آن اینکه سایر موجودات شناختنی هستند، حال آنکه این موجود ناشناختنی است. در واقع این موجود فی‌نفس الامر و فی‌عالم الواقع، با سایر موجودات این فرق را دارد. این تفاوت، گرچه فی‌نفس الامر وجود داشته، ولی من و شما تا امروز از آن باخبر نبوده‌ایم. امروز معلم فلسفه ما، برهان آورده و نشان داده که این تفاوت در واقع وجود دارد. بنابراین ما امروز چیزی را راجع به خدا کشف کرده‌ایم که تا دیروز هم بود، اما ما آن را کشف نکرده بودیم و برایمان مجهول بود، اما امروز تبدیل به معلوم شده است. اگر انسان نسبت به یک موجود، چیزی را که در آن موجود بوده است نمی‌دانسته و بعد، دانسته است، آیا می‌توان گفت انسان نسبت به آن موجود علمی پیدا کرده است؟

فرض کنید شما تا امروز چیزی درباره آب نمی‌دانسته‌اید، اما امروز چیزی راجع به آن یاد گرفته‌اید؛ در این صورت آیا می‌توان گفت شما نسبت به آب علم پیدا کرده‌اید یا نه؟ اگر پاسخ به این سؤال که درباره آب طرح شد مثبت باشد، آنگاه شما که تا امروز نمی‌دانسته‌اید خدا با بقیه موجودات تفاوت دارد، هر چند فی‌نفس الامر تفاوت داشت و شما مطلع نبودید و جاهل بودید، و امروز جهل و بی‌خبری و نادانی شما مرتفع شده، آیا نسبت به خداوند علمی پیدا نکرده‌اید؟ یعنی فهمیده‌اید که خدا ناشناختنی است. این فقره علم را تا دیروز نداشته‌اید و نسبت به ناشناختنی بودن خدا جهل مرکب داشته‌اید، در حالی که امروز در کلاس درس فلسفه جهل مُرکبتان به جهل بسیط، و سپس به علم تبدیل شد. بنابراین حالا که

به علم تبدیل شده است، آیا نمی‌توان گفت ما امروز نسبت به دیروز تفاوتی کرده‌ایم. تا دیروز یک فقره اطلاع راجع به خدا نداشته‌ایم، اما امروز یک فقره اطلاع نسبت به خدا پیدا کرده‌ایم. پس اگر یک فقره اطلاع راجع به خدا پیدا کرده‌اید به این معناست که یک علمی نسبت به خدا پیدا کرده‌اید. علم یعنی اینکه خاصیتی در یک شیء باشد و آن خاصیت بر شما مکشوف شود. در این مورد خاصیتی در خدا بوده که بر ما مکشوف شده و آن خاصیت این است که خدا مثل ندارد.

ممکن است کسی بگوید این مقدار علم برای آنکه ما خودمان را عالم به خدا بدانیم، کفایت نمی‌کند؛ یعنی معتقد باشد به این چیزها نباید علم گفت و در واقع باید حد نصاب عالم بودن را بالاتر از اینها قرار داد. به عبارت دیگر اگر کسی یک فقره راجع به یک موجود بداند و آن اینکه آن موجود ناشناختنی است، نباید به آن اطلاع علم کرد، بلکه باید چیزهای بیشتری راجع به یک شیء بداند تا به آن اطلاع علم شود. اگر کسی چنین ادعایی کند آنگاه خودش را با این سؤال مواجه می‌بیند که آن مقدار بیشتر چقدر است؟ یعنی انسان باید چند فقره راجع به یک موجود بداند تا گفته شود وی به آن موجود عالم است. بر روی هر عددی که دست گذاشته شود ترجیح بلامرجح است. در واقع هر حد معینی ترجیح بلامرجح خواهد بود. از آنجایی که نمی‌توان حد آن را تعیین کرد، به نظر من باید بگوییم علم یک مفهوم مشکک است و بنابراین از یک فقره شروع می‌شود و تا بی‌نهایت فقره امکان دارد. لذا اولاً علم ذومراتب است و ثانیاً اگر شیئی خودش از مقوله جوهر باشد، آنگاه حتی اگر به خاصه، نسبت، رویداد، فرآیند یا مجموعه آن هم علم پیدا کنیم باید بگوییم به جوهر علم پیدا کرده‌ایم. اگر این دو مقدمه را بپذیریم که:

۱. تعیین عدد برای تعداد فقرات علمی که برای عالم تلقی شدن انسان لازم است ترجیح بلامرجح است. لذا با داشتن یک فقره علم هم می‌توان ادعای عالم بودن کرد؛

۲. اگر کسی بخواهد به یک جوهر علم داشته باشد نباید لزوماً به ذات آن جوهر علم داشته باشد؛ حتی اگر به خاصه‌ها، نسبت‌ها، رویدادها، فرآیندها یا مجموعه‌های آن هم علم داشته باشد به خود آن جوهر علم دارد.

نتیجه این دو مقدمه این است که اگر درباره خدا فقط «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۱ هم بفهمیم، باز به خدا علم داریم. اگرچه مؤدای «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» این است که هیچ چیز مانند خدا نیست و اگر هیچ چیز مانند خدا نباشد به این معناست که خدا شناختنی نیست، ولی در عین حال خود «شناختنی نبودن خدا» هم یک فقره شناخت است که نسبت به خدا پیدا کرده‌ایم و قبلاً نداشته‌ایم.

من خودم جواب سوم را می‌پسندم، البته کسانی هم جواب اول یا دوم را داده‌اند. ممکن است کسی بگوید وقتی شما مدعی می‌شوید «خدا ناشناختنی است» صرفاً عبارت را تغییر داده‌اید؛ یعنی در واقع گفته‌اید «علم به خدا نفی می‌شود» یا «علم به خدا ممکن نیست».

○ نفی امکان؟

● بله! و این یعنی اینکه نمی‌توان خدا را شناخت. بنابراین انسان نباید خدا را بشناسد. اگر چنین چیزی به ذهن کسی خطور کند و چنین اشکالی را طرح کند در جواب او خواهیم گفت که این سخن نادرست است. زیرا منظور ما از اینکه خدا ناشناختنی است، نه فقط راجع به خدا می‌تواند طرح شود، بلکه راجع به خیلی چیزهای دیگر هم می‌تواند گفته شود، به شرط اینکه مراد ما از شناخت در این دو قول متفاوت باشد. مثلاً در مورد آب هم می‌توان گفت «آب ناشناختنی است» به شرط آنکه مراد ما از آب، ذات آب باشد؛ یعنی ذات آب، ناشناختنی است. از طرفی آب شناختنی است، به شرط اینکه مراد ما از آب، خاصه‌های آب یا نسبت‌هایی که آب با سایر موجودات برقرار می‌کند، باشد.

۱. شوری (۴۲): ۱۱.

به عبارت دیگر، اگر کسی مدعی شود تا زمانی که ما به ذات خدا علم پیدا نکنیم، نمی‌توانیم ادعای شناخت خدا را داشته باشیم، آنگاه این ادعا دیگر اختصاص به خدا نخواهد داشت و می‌توان راجع به هر چیزی این ادعا را طرح کرد. در این صورت آب هم می‌تواند ناشناختنی باشد، زیرا هر چه از آب بشناسیم مسلماً اوصاف آن خواهد بود و ذات آب شناخته نمی‌شود. اگرچه چیزی از ذات آب بشناسیم، به ذات آب رسیده‌ایم؟ رطوبت، بی‌رنگی، زلال بودن، میعان و رافع عطش بودن، از اوصاف آب است. ذات آب قابل شناختن نیست. با این همه شما حتماً مدعی می‌شوید یک شیمی‌دان آب را می‌شناسد، علی‌رغم اینکه به لحاظ فلسفی شیمی‌دان به ذات آب راه ندارد و فقط به اوصاف آب واقف است. بنابراین مشخص می‌شود شما به یک معنا، از اینکه مدعی شوید شناخت هر چیز، شناخت ذات آن چیز است عدول کرده‌اید؛ یعنی به شناخت خاصه‌ها اکتفا کرده‌اید.

اگر چنین چیزی باشد، در باب خدا هم می‌توان آن را طرح کرد. به تعبیر دیگری، اگر سخن راجع به ذات باشد، نه فقط خدا شناختنی نیست، بلکه هیچ موجود دیگری شناختنی نیست و اگر خاصه‌ها و نسبت‌ها را هم جزء شناخت یک موجود به حساب آوریم، آنگاه نه تنها سایر موجودات شناختنی هستند، بلکه خدا هم شناختنی است.

۱. وجوه مقایسه در عرفان‌های عملی یا سیر و سلوک‌های عرفانی

همان‌گونه که گفتم وقتی بنا بر این باشد که ما در عرفان مقایسه‌ای کار کنیم، اگر عرفان مقایسه‌ای ما معطوف به بخش عملی عرفان یعنی بخش سیر و سلوک عرفانی باشد، آنگاه طبعاً در این مقایسه بحث حق و باطل، یا صدق و کذب قابل طرح نیست. زیرا هر آنچه در عرفان عملی گفته می‌شود از مقوله گزاره‌ها و جمله‌های انشایی است، چه در قالب توصیه باشد و چه در قالب امر و نهی، همه از مقوله انشا است و گزاره‌ها، یا به

تعبیر بهتری جملات انشایی را نمی‌توان به لحاظ صدق و کذب آنها با هم مقایسه کرد، بلکه باید به لحاظ دیگری آنها را مقایسه کرد. در آن لحاظ دیگر هم باز حقایق و بطلان وجود دارد، اما نه حقایق و بطلان به معنای صدق و کذب، بلکه حقایق و بطلان به معنای عملی آن یعنی به مصلحت بودن یا به مصلحت نبودن، مصلحت داشتن و مفسده داشتن. لذا از این لحاظ باید با هم مقایسه شوند.

نیز گفته شد که اساساً چگونه می‌توان دو گزاره یا جمله انشایی را به لحاظ حقایق یا بطلان عملی‌شان با هم مقایسه کرد؛ یعنی به لحاظ مصلحت داشتن یا مفسده داشتن. ضمن اینکه ظاهراً هیچ‌گاه نمی‌توان گزاره انشایی را به لحاظ حقایق یا بطلان عملی مورد داوری قرار داد مگر اینکه قبلاً هدفی را تصویر کرده باشیم؛ دو گزاره را به لحاظ موصولیت آنها به هدف یا عدم موصولیت به هدف، رسانندگی یا نارسانندگی به هدف، یا به تعبیر دیگری به لحاظ مُقربیت و مُبدعیت آنها نسبت به آن هدف می‌توانیم با هم مقایسه کنیم. یعنی اگر من به شما بگویم «یک قطعه گچ بیاورید»، آنگاه هیچ‌کس نمی‌تواند درباره این جمله داوری کند که آیا به لحاظ عملی این جمله حق است یا باطل، به مصلحت است یا به مفسده، مگر اینکه قبلاً بر هدفی که داریم اجماع کرده باشیم.

اگر مثلاً هدف این باشد که ما در اینجا درد دل و شکوه‌گشایی کنیم، در این صورت اگر من به یکی از دانشجویان کلاس بگویم «یک قطعه گچ بیاورید»، خواهند گفت این توصیه، توصیه‌ای بیهوده است. زیرا بودن یا نبودن قطعه گچ در پیشرفت و عدم پیشرفت فرآیند شکوه‌گشایی و درد دل کردن هیچ سود و زیانی ندارد. بودن آن سودی ندارد و نبودن آن هم زیانی ندارد. لذا آوردن گچ عمل لغوی است. بنابراین امر به آوردن گچ هم امری است که به لحاظ عملی ناحق است. اما اگر غرض از اجتماع ما در اینجا تدریس باشد، مخصوصاً اگر تدریس ریاضی، فیزیک، و یا شیمی باشد، در

این صورت چون «امر به آوردن گچ» برای هدفی به نام تدریس ریاضیات یا فیزیک یا شیمی انجام می‌شود، لذا بود و نبود گچ مؤثر است؛ یعنی بودن گچ مقرب ما به آن هدف و نبود گچ مبعّد ما به آن هدف است، لذا امر بجایی است.

به همین ترتیب اگر شما از من بخواهید لامپ این کلاس را خاموش کنم، اگر غرض از اجتماع ما در کلاس این بوده است که همدیگر را ببینیم، آنگاه «امر به خاموش کردن لامپ» امر ناحقی است. زیرا خاموشی فضا مانع از این می‌شود که ما همدیگر را ببینیم. یعنی در واقع ما را از هدفمان که مواجهه، مناظره و نظر کردن به یکدیگر است، دور می‌کند. اما اگر هدف این باشد که شما صدای مرا بشنوید از آنجا که رسیدن صدای من به شما نیازی به نور ندارد، لذا خاموش کردن لامپ می‌تواند امر خوبی باشد چون برای شنیدن صدا نیازی به نور نیست.

پس به‌طور کلی قاعده بر این است که به محض اینکه ما وارد علوم عملی مانند اخلاق، حقوق، و عرفان عملی می‌شویم، اگر بناست مقایسه‌ای انجام گیرد ابتدا باید کسانی که می‌خواهند این مقایسه را انجام دهند و ارزیابی مثبت یا منفی نسبت به امر و نهی‌ها و توصیه‌ها داشته باشند، در باب هدف اجماع کنند. اگر هدف ما از اجتماع در این اتاق، معلوم نباشد، نمی‌توان در باب هیچ امر، نهی، یا توصیه‌ای داوری کرد. حتی اگر کسی به کسی توصیه کند که از فلان ساختمان خودت را به پایین پرتاب کن، در این صورت هم اگر هدف مشخص نباشد نمی‌توان گفت توصیه غلط است یا نه. اگر شخص برای خودکشی با من مشورت کرده باشد و من به او توصیه کرده باشم خودت را از فلان ساختمان به پایین پرتاب کن، آنگاه این توصیه، برای خودکشی توصیه بسیار مناسب و درخوری است و اگر کسی به من گفته باشد می‌خواهد تمرین صدا و آواز کند و حنجره‌اش باز و گویا شود و من همین توصیه را کرده باشم، در این صورت توصیه مطلوبی نکرده‌ام.

در واقع می‌خواهم این نکته را بیان کنم که حتی توصیه‌ها، امرها و نهی‌هایی را که فی‌بادی‌النظر به نظرمان می‌آید می‌توانیم بدون تصویر هدف، در مورد نابجا بودن آنها اظهار نظر کنیم چنین نیستند؛ یعنی حتماً باید در مورد آنها هم هدفی تصویر شود. مثلاً اگر کسی گفت «وقتی می‌خواهید از عرض خیابان رد شوید کاملاً در وسط خیابان بایستید»، این امر هم، می‌تواند امر بجایی باشد، به شرط آنکه شخص به دنبال راهکاری برای خودکشی باشد. زیرا اگر شخص وسط خیابان بایستد با یک تصادف ممکن است به راحتی بمیرد. لذا امر بجایی در خصوص خودکشی است. بنابراین هیچ امر و نهی‌ای را نمی‌توان از این لحاظ، بدون هدف تصویر کرد.

۱-۱. مقایسه عرفان‌های عملی از لحاظ هدف

اولین مقایسه‌ای که باید در عرفان‌های عملی صورت گیرد این است که عرفان‌های عملی می‌خواهند ما را به سوی چه هدفی سوق دهند؛ یعنی مقایسه عرفان‌های عملی مختلف به لحاظ اهداف. در اینجا است که مثلاً می‌گوییم می‌توان عرفان عملی بودایی، عرفان عملی آیین هندو، و عرفان عملی مسیحیت ارتدوکس را از این لحاظ که این عرفان‌ها می‌خواهند ما را به کجا سوق دهند با هم مقایسه کرد. لذا «هدف» یکی از مهم‌ترین وجوه مقایسه عرفان‌های عملی مختلف است. البته گفتن این سخن آسان است، در حالی که برای انجام آن باید سلسله نکاتی را ملحوظ کرد، که پیچیده و مشکل است. این نکات به شرح زیر است:

الف) اولاً عرفان‌های عملی غالباً تصریح نمی‌کنند که می‌خواهند انسان‌ها را به کجا برسانند. کمتر یک عارف در عرفان عملی صراحتاً گفته است که می‌خواهد سالک را به کجا برساند. در بعضی موارد گفته شده، ولی در غالب موارد باید با قراین و شواهد مقصد را استنباط^۱ کنیم. یعنی

1. inference

باید استنباط کنیم و مشاهده^۱ نداریم؛ یعنی نمی‌توانیم تصریح یک عارف عرفان عملی را مشاهده کنیم و بفهمیم می‌خواهد انسان‌ها را به چه x یا y ای برساند. در غالب موارد این اهداف، باید استنباط، اصطیاد و استخراج شوند تا بفهمیم عارف می‌خواهد از سالک چه انسانی بسازد. این نکته اول است که البته این نکته در نکات دوم، سوم، چهارم روشن‌تر خواهد شد. پس نکته اول این شد که ما غالباً شاهد نیستیم بلکه مستنبط هستیم که علی‌القاعده فلان عرفان عملی با فلان دستورات و امر و نهی‌ها می‌خواهد ما را به فلان حالت برساند. لذا غالباً باید استنباط کرد؛ خود این استنباط کار آسانی نیست و در نکات بعدی که خواهیم گفت بیشتر مشخص می‌شود.

ب) نکته دوم که اهمیت زیادی دارد این است که غایاتی که مدّ نظر عرفان عملی هستند علی‌القاعده باید با آنچه که امروزه از آن تعبیر به روان‌شناسی ژرفا می‌شود، نوعی سنخیت داشته باشند. در روان‌شناسی ژرفا مطلوب‌های ذاتی انسان مدّ نظر است، لذا باید غایاتی که در عرفان عملی لحاظ می‌شوند با مطلوب‌های ذاتی انسان، مناسبتی داشته باشند. بالاخره عرفان‌ها می‌خواهند ما را به مطلوب‌های ذاتی برسانند. ممکن است در تشخیص مصادیق مطلوب‌های ذاتی یا تعیین ماهیت افراد آن اختلافاتی وجود داشته باشد، ولی شکی نیست که همه عرفان‌ها باید ما را به چیزی دعوت کنند که آن چیز یعنی همان نیاز، مطالبه و طلب، از درون روح ما و عمیق‌ترین لایه‌های آن برخیزد. به تعبیر دیگر اگر مثلاً بودا می‌گوید من می‌خواهم شما را به آرامش برسانم، انسان باید طالب آرامش باشد تا بتواند خودش را مثلاً ذیل عرفان عملی بودا یا عرفان عملی فلان عارف عملی دیگر قرار دهد؛ یعنی آن هدف باید با ساختار روانی ما مسانختی داشته باشد. به تعبیر دیگر نهایتاً عرفان‌ها باید با آرامش، و یا مثلاً با شادی و رضایت باطن به عنوان هدف خودشان، سر و کار داشته باشند.

1. observe

گرچه هم در باب تعداد، هم در باب مصادیق و هم در باب ماهیت مطلوب‌های ذاتی، هم بین عارفان و هم بین روان‌شناسان اختلافات فراوانی وجود دارد، اما بالاخره آنچه عرفان عملی می‌خواهد از انسان بسازد باید انسانی باشد که ویژگی‌های آن انسان، مطلوب ما باشد؛ مثلاً ما هیچ‌گاه به عرفانی که بخواهد تشویش و اضطراب ما را بیشتر کند تن نمی‌دهیم. محتوای نکته دوم همین است و در اینجا عرفان عملی با روان‌شناسی ژرفا نوعی نزدیکی پیدا می‌کند. به عبارت صریح‌تر اهداف عرفان‌های عملی نباید خیلی از آنچه که روان‌شناسان ژرفا به عنوان خواسته‌های ذاتی و مطلوب‌های بالذات انسان تصویر می‌کنند، دور باشد و البته معمولاً هم دور نیست؛ یعنی ما به دنبال چنین مطلوب‌هایی هستیم.

اساساً هر کس که به سمت عرفان عملی می‌رود حتماً در زندگی خودش، منقصت‌هایی در باب مطلوب‌های ذاتی احساس کرده است؛ یعنی دلش از خودش به هم خورده و به تعبیری که من گاهی به‌کار می‌برم، به تهوع افتاده و این تهوع او را به تحول انداخته است؛ یعنی در واقع، انسان تا از خودش به تهوع نیفتد، اساساً در پی تحول نمی‌افتد. مقدمه هر تحولی یک تهوع از خود است؛ یعنی نوعی ناراضی بودن از وضع خود که معمولاً در همین چیزها واقع می‌شود. مثلاً شخص می‌بیند طالب آرامش است در حالی که دستخوش اضطراب، تشویش، دلهره، دل‌نگرانی و دغدغه است؛ یا اینکه شخص شادی می‌خواهد در حالی که دستخوش افسردگی و غم عمیق است؛ یا اینکه رضایت باطن می‌خواهد در حالی که دائماً دستخوش نزاع با خود و مقابله با خود است. لذا این مسائل است که انسان را به سمت عرفان سوق می‌دهد.

البته ممکن است کسانی هم به جای آنکه به خاطر مطلوب‌هایشان به سمت عرفان بروند، به سمت دین و مذهب سوق پیدا کنند. لذا در این جهت عرفان، و دین و مذهب مشترک هستند. ولی به هر حال انسان تا

نامطلوب‌هایی در درون خودش نبیند به سوی این قبیل امور نمی‌رود. البته من به این نکته توجه دارم که گاهی انسان‌ها به سمت دین و مذهب، و عرفان می‌روند، اما اهداف دیگری غیر از مطلوب‌های ذاتی را مد نظر دارند، مانند ثروت. حضرت سجاد(ع) می‌فرماید: «قوماً آمنوا بالسننهم لیحققوا به دمائهم»^۱، یعنی قومی اظهار ایمان کردند برای اینکه مهدورالدم نباشند بلکه محقون‌الدم و محفوظ‌الدم باشند. بحث من در مورد انسان‌هایی است که معمولاً نوعی عمق عاطفی دارند و به خاطر مطلوب‌های ذاتی‌شان به دین و مذهب و مخصوصاً به عرفان روی می‌آورند.

ج) سومین نکته‌ای که باید مورد توجه قرار گیرد، این است که در عرفان عملی کفایت نمی‌کند از یک طرف مطلوب‌های ذاتی - که البته گاهی از آنها تعبیر به ارزش می‌شود - را تصویر کنیم^۲ و در واقع مطلوب‌های ذاتی از مقوله هدف واقع شوند و از طرف دیگر، یک سلسله رفتارهای سیر و سلوکی تصویر کنیم که این رفتارها در واقع به عنوان وسیله برای آن هدف قرار گیرند. بدون تردید در مورد مطلوب‌های ذاتی نسبتاً زود به وفاق می‌رسیم؛ مثلاً انسان‌ها آرامش و شادی می‌خواهند و نمی‌خواهند با خود نزاع داشته باشند. لذا هدف کمابیش مشخص است و رفتارهای سیر و سلوکی را هم به عنوان وسیله تعریف می‌کنند. دو چیز دیگر در این میان اهمیت بسیار دارد. یکی اینکه بتوانیم نشان دهیم رفتارهای سیر و سلوکی واقعاً وسیله برای رسیدن به اهداف مذکور هستند؛ یعنی خود وسیله بودن به صرف ادعا پذیرفته نمی‌شود. چگونه، راست گفتن، آرامش آور است؟ اگر کسی به شما بگوید «من از شما پذیرفته‌ام که انسان دوست دارد آرامش داشته باشد، اما شما به من گفته‌اید اگر می‌خواهی آرامش داشته باشی راست بگو و من شک دارم در اینکه راست

۱. ۴۴۴.

۲. البته در تصویر کردن مطلوب‌های ذاتی علی‌القاعده نباید مشکل‌چندانی داشته باشیم، زیرا وقتی به روان خودمان رجوع می‌کنیم می‌بینیم این مطلوب‌ها را می‌خواهیم.

گفتن انسان را به آرامش برساند»، در این صورت این سخن به این معناست که آنچه را شما وسیله تلقی کرده‌اید، باید واقعاً هم وسیله باشد. بنابراین نکته اول این است که ما بتوانیم اساساً وسیله بودن آنچه را که به عنوان وسیله تلقی کرده‌ایم نشان دهیم؛ یعنی بتوانیم نشان دهیم آن وسیله انسان را به مطلوب‌های ذاتی می‌رساند. مثال ساده‌ای برای آن می‌زنم. بزرگ‌ترین اشکالی که بودا به آیین هندو وارد می‌کرد این بود که در آیین هندو برای رسیدن به آرامش چله‌نشینی و ریاضت را توصیه می‌کنند، اما بودا شک داشت که انسان از راه ریاضت جسمانی بتواند به آرامش برسد. نمونه بسیار بسیار شاخص این تلقی در فرهنگ خودمان مقالات شمس تبریزی است. در این کتاب نزدیک به یازده موضع دیده می‌شود که شمس صریحاً می‌گوید «چله‌نشینی چه نقشی در رسیدن به خدا دارد؟». وی وسیله بودن چله‌نشینی، جوع بیش از حد و چند چیز دیگر که قدما و متقدمان بر او وسیله رسیدن به خدا می‌دانستند، مورد تردید قرار می‌دهد.

○ سیال بودن هدف نیست که وسیله را دگرگون می‌کند؛ مثلاً بودا پس از سیر طریق فهمید که اصلاً چله‌نشینی فایده ندارد؛ یعنی سالک در این مسیر، هرچه به پیش می‌رود، هدفش تغییر می‌کند. نمونه آن خود مولوی است که در یک دوره‌ای به دنبال شادی است و در دوره دیگر می‌گوید نه شادی می‌خواهم و نه غم.

● بله! درست است! در یک دوره‌ای فراتر از غم و شادی را طلب می‌کند. البته سخن شما، سخن درستی است و من هم قبول دارم، اما این مطلب، مطلب دیگری است. من در اینجا به عنوان کسی که در حال مقایسه عرفان‌های عملی با یکدیگر هستم، می‌گویم یکی از چیزهایی که باید در مقایسه به آن توجه کرد این است که صرف اینکه یک عرفان عملی ادعا کند فلان چیز وسیله‌ای برای رسیدن به فلان هدف است، فوراً پذیرفته نیست. باید روشی برای تحقیق خود وسیله بودن هم در اختیار باشد. این

سخن که «انسان در طی سیر و سلوک، گویی هر بار غایتش کمی عقب‌تر می‌نشیند و یا کمی متفاوت می‌شود نه آنکه لزوماً عقب‌تر بنشیند، یعنی تبدیل غایت پیدا می‌کند»، سخن دیگری است که اتفاقاً من هم آن را قبول دارم و مشکلی با آن ندارم. بحث من در اینجا این است که صرف اینکه کسی بگوید

جوع و صمت و سحر و گریه و ذکر به دوام

ناتمامان جهان را کند این پنج تمام

و ادعا کند که انسان با این پنج چیز تمام می‌شود، کافی نیست. ممکن است کسی بگوید من صمت و جوع و ذکر به دوام را قبول دارم، اما گریه و سحر را قبول ندارم. بنابراین صرف گفتن آن شعر و یا آن ادعا، بحث را تمام نمی‌کند. یعنی خود وسیله بودن، فی‌بادی‌النظر یک چیز ادعایی است و باید بعد از تحقیق و مذاقه مشخص شود که آیا می‌شود از وسیله بودن آن دفاع کرد یا نه. این یک نکته در باب وسیله است.

د) آخرین نکته اینکه فرض می‌کنیم وسیله بودن را پذیرفتیم، اما بحث دیگری هم در باب وسیله وجود دارد و آن اینکه این وسیله چقدر میسرالوصول است و چقدر میسرالوصول نیست؛ یعنی میزان عملی بودن و عملی نبودن هم اهمیت دارد. به عبارت دیگر، ما با انسانی که دارای یک وضع موجود است سر و کار داریم و می‌خواهیم این انسان را به یک وضع مطلوب برسانیم. انسان‌های دارای وضع موجود به همین جهت که می‌خواهند به راه بیفتند، مشخص است که وضع موجودشان، وضع مطلوبی نیست. یک مثال می‌زنم. اگر کسی روز اول طیّ طریق، به من بگوید تو باید نفی خواطر کنی و با فرض اینکه من شکی هم نداشته باشم که نفی خواطر در جهت آرامش خیلی مؤثر است و هرچه نفی خواطر انسان بیشتر باشد، آرامش او بیشتر است، اما بحث بر سر این است که آیا نفی خواطر کار آسانی است و برای من شدنی است یا نه. این چیزی است

که از آن تعبیر به رفتارشناسی متناسب می‌کنیم و من بارها گفته‌ام که در عرفان‌ها این نکته مهم است.

رفتارشناسی به این معناست که توجه داشته باشیم با انسان‌های کاملاً عادی سر و کار داریم و اگر با انسان‌های کاملاً عادی سر و کار داشته باشیم باید توجه کنیم که وسایل، وسایلی باشند که برای همین انسان عادی اتیان به همین وسایل امکان‌پذیر باشد؛ یعنی بتواند وسایل را اتیان کند و از این لحاظ، عرفان‌ها باید وسایل‌شان را از آسان‌تر به طرف دشوارتر تنظیم کنند. اولین وسایل باید بسیار آسان باشند. من به آن چیزی برمی‌گردم که از بعضی از بزرگان فرهنگ خودمان هم نقل شده و آن اینکه می‌گفتند «علیکم بالبدیهیات». یعنی ابتدا انسان باید به امور خیلی واضح پردازد و سپس به تدریج که وارسته‌تر شد می‌تواند کارهای دشوارتر را به عهده بگیرد و به همین ترتیب روزه‌روز کارهای دشوارتر را انجام دهد.

پس این هم مهم است که علاوه بر اینکه باید بتوانیم وسیله بودن وسیله را نشان دهیم، باید بتوانیم نشان دهیم که انسان‌های متعارف عادی می‌توانند آن وسیله را اتیان کنند. لذا نباید مثلاً وسیله‌ای که مربوط به رتبه سوم است در رتبه اول قرار گیرد؛ یعنی وسایل باید بر حسب میزان صعوبت و سهولت‌شان مدرج شوند، تا به تدریج هر چه به سمت مطلوب‌های ذاتی پیش می‌روند، بتوانند وسایل سنگین‌تری را هم بردوش بکشند. بنابراین نمی‌توان به انسان عادی که بر فرض تاکنون نتوانسته است حتی جلوی شکم‌خوارگی‌اش را هم بگیرد و بیش از حد سیر شدن نخورد، روز اول گفت «ریاضت‌کش به بادامی بسازد». هیچ‌گاه انسان نمی‌تواند از شکم‌خوارگی سریعاً به جایی برسد که «ریاضت‌کش به بادامی بسازد» در خصوص او صدق کند. انسان پس از آنکه مدت‌ها گرسنگی را تحمل کرد، به تدریج معده‌اش کوچک و چروکیده می‌شود و به جایی می‌رسد که وقتی یک بادام هم درون معده‌اش بیندازد سیر می‌شود، زیرا

معدده‌اش چروکیده شده و با همان یک بادام هم سیر می‌شود. سیمون وی^۱ عارفه قرن بیستم، به دلیل ریاضت در غذا خوردن، در اواخر عمر به حدی پیش رفته بود که معدده‌اش حتی تحمل این را نداشت که بتواند داروهایش را میل کند و نهایتاً به همین دلیل از دنیا رفت.

در تمام ریاضت‌ها اعم از ریاضت‌های جسمی، ذهنی، روانی و اخلاقی که به انسان‌ها توصیه می‌شود باید این نکته ملحوظ شود که با انسانی سر و کار دارند که از نقطه صفر شروع می‌کند. پس اولین بحث ما در اینجا این بود که می‌توان عرفان‌های عملی را از این لحاظ که چه مطلوب‌های ذاتی‌ای را تصویر می‌کنند و چه وسایلی را برای رسیدن به آن مطلوب‌های ذاتی توصیه می‌کنند، با هم مقایسه کرد. در قسمت وسایل دو نکته بیان شد: نکته اول این بود که وسایل به صرف ادعای وسیله بودن، وسیله نمی‌شوند؛ باید مکانیزم وسیله بودن آنها نشان داده شود؛ نکته دوم هم اینکه خود این وسایل هم به لحاظ میزان عملی بودن و میسر بودن آنها در عمل باید بر یکدیگر ترتیب پیدا کنند. لذا باید در مطالعات مقایسه‌ای عرفان، عرفان‌های عملی را در این جهت مورد مقایسه قرار داد. به نظر می‌رسد عملاً هم در این جهت مقایسه‌های بسیار خوبی صورت گرفته است. اگر علت رواج عرفان سرخ‌پوستی را مخصوصاً در دهه هفتاد^۲ در ایران کنونی ما و به‌ویژه در شهرهای بزرگ مورد بررسی قرار دهید به این نتیجه می‌رسید که توجه به این نکته در عرفان سرخ‌پوستی یعنی توصیه به استفاده از وسایل آسان‌تر در ابتدای راه و سپس به‌کار بردن وسایل پیشرفته‌تر و پیچیده‌تر، سبب رواج بیشتر این عرفان شده است.

1. Simone Weil (1909-1943)

برای آشنایی بیشتر با سیمون وی ر.ک: پلنت، استیون، سیمون وی، ترجمه فروزان راسخی، تهران: نگاه معاصر، چاپ اول، ۱۳۸۲ و نیز ر.ک: وی، سیمون، نامه به یک کشیش، ترجمه فروزان راسخی، تهران: نگاه معاصر، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۲. البته در دهه هشتاد رواج کمتری داشته است.

۲-۱. مقایسه عرفان‌های عملی از لحاظ مطلق یا نسبی بودن مطلوب‌های ذاتی تصویرشده توسط آنها

وجه دومی که در عرفان‌های عملی محل بحث است، این است که آیا عرفان‌های عملی مطلوب ذاتی یا مطلوب‌های ذاتی‌ای^۱ را که تصویر می‌کنند، ثابت هستند یا متغیر، نسبی هستند یا مطلق. وقتی گفته می‌شود «ثابت یا متغیر» و «نسبی یا مطلق» مراد من یک چیز است؛ پس در این بحث ثابت همان مطلق است و متغیر همان نسبی است. آیا عرفان‌های عملی برای همه انسان‌ها یک مطلوب ذاتی تصویر می‌کنند یا اینکه به تیپولوژی انسان‌ها بها می‌دهند؟ نسبی بودن در مباحث عرفانی وقتی به کار می‌رود، معمولاً نسبی بودن‌های قومی، اجتماعی و تاریخی مراد نیست؛ یعنی مثلاً نمی‌گوییم برای یک جامعه x مطلوب ذاتی است و برای جامعه دیگر y مطلوب ذاتی است، یا برای یک دوره تاریخی x مطلوب ذاتی است و برای دوره تاریخی دیگری y مطلوب ذاتی است، برای یک گروه اجتماعی x مطلوب ذاتی است و برای گروه اجتماعی دیگر y ، برای یک گروه سنی x مطلوب ذاتی است و برای گروه سنی دیگر y مطلوب ذاتی است. در عرفان نسبی بودن یا مطلق بودن، متغیر بودن یا ثابت بودن به لحاظ فردی است. بنابراین نسبت فردی^۲ محل بحث است.

نسبت فردی یعنی نسبتی که ما انسان‌ها به حسب حالات روانی‌مان با یکدیگر داریم؛ یعنی ظاهراً همه انسان‌ها حالات روانی واحدی ندارند و با سنخ‌های روانی متفاوتی به دنیا می‌آیند. البته این نکته محل مناقشه است و کسانی در آن مناقشه کرده‌اند، ولی عموماً در عرفان‌ها مورد قبول بوده است که انسان‌ها سنخ‌های روانی متفاوتی دارند. البته سنخ‌های روانی متفاوت هم به صورت‌های مختلفی رده‌بندی شده‌اند. در عرفان مثلاً با

۱. گاهی ممکن است مطلوب ذاتی فقط یکی باشد، مثلاً آرامش و گاهی هم ممکن است بیش از یکی باشد.

2. individual

سنخ‌های پنج‌گانه، چهارگانه، سه‌گانه، هشت‌گانه و شانزده‌گانه مواجه هستیم. مثلاً در سنخ‌شناسی معروف یونگ، انسان‌ها بالمآل یکی از شانزده سنخ را پیدا می‌کنند. سنخ‌شناسی‌های متفاوت دیگری هم وجود دارد، اما آیا فلان عرفان عملی مورد بحث، یک سلسله مطلوب‌های ذاتی یا یک مطلوب ذاتی را برای همه انسان‌ها توصیه می‌کند یا اینکه بر حسب سنخ شخصیت‌شان مطلوب‌های ذاتی متفاوتی را توصیه می‌کند.

همه اینها به این بحث برمی‌گردد که سنخ شخصیت یا سنخ منشی دقیقاً به چه معناست؟ این بحث، بسیار پیچیده است و من صلاحیت ورود به آن را ندارم. چه وقت می‌گوییم سنخ شخصیتی فرد x با y متفاوت است و سنخ شخصیتی y با z متفاوت است؟ چه اندازه از تفاوت سنخ شخصیتی، ما را از هم متفاوت می‌کند؟ چرا که هیچ دو انسانی دقیقاً مثل هم نیستند. اما چرا با این همه مدعی نمی‌شویم هر انسانی یک سنخ روانی خاص دارد؟ زیرا تا یک حد از تفاوت را گویا به معنای shift سنخی یا دگرگونی در ناحیه سنخ نمی‌دانیم. از چه حدی به بعد، اگر دو انسان با هم تغیر و تفاوت داشتند، آنگاه باید حکم به متفاوت بودن سنخ آنها کرد؟ این بحث بسیار پیچیده‌ای است. امروزه معمولاً در روان‌شناسی، شاخه‌ای را به این بحث اختصاص داده‌اند که روان‌شناسی شخصیت^۱ نام دارد. هر جا در واقع، در باب روان‌شناسی شخصیت کاری انجام گیرد، عمدتاً راجع به روان‌شناسی شخصیت‌ها و منش‌های تپیک^۲ متفاوت آدمیان صحبت به میان می‌آید.

بنابراین یک بحث این است که آیا این مدعا که انسان‌ها سنخ‌های روانی مختلف دارند قابل دفاع است یا نه. برخی معتقدند این سخن، سخن درستی نیست و نمی‌توان ادعا کرد که سنخ‌های روانی متفاوت هستند و هر نوع تفاوتی در میان انسان‌ها به وراثت و محیط باز می‌گردد. بحث دیگر این است که فرض می‌کنیم اجمالاً تفاوت سنخ‌های روانی با یکدیگر را

1. Personality

2. typic

فهمیدیم. با توجه به این فرض، راه شناخت سنخ روانی هر شخص چیست؟ در اینجاست که عرفان‌های عملی به سه دسته عمده تقسیم می‌شوند:

الف) یک دسته، راه شناخت سنخ روانی یک شخص را، راه کاملاً objective می‌دانند؛ یعنی اگر بخواهیم سنخ روانی و شخصیتی فلان شخص را بدانیم، هیچ‌گاه نمی‌توان در این تشخیص، به داوری‌های خودشان اعتنا کرد. همیشه باید یک شخص بیرونی، سنخ روانی آن شخص را تشخیص دهد. این عرفان‌ها، عرفان‌هایی هستند که برای تشخیص سنخ روانی روش‌های objective به‌کار می‌برند. objective در اینجا به معنای بیرونی و آفاقی است؛ یعنی از بیرون خود شخص، سنخ روانی وی را توصیف می‌کند. البته، معمولاً این عامل بیرونی را استاد یا مرشد شخص می‌دانند. فعلاً در این بحث با عنوان این عامل بیرونی کاری نداریم؛ مهم این است که یک عامل بیرونی در میان است.

○ همان کف‌بین یا قیافه‌بین که گاهی سالک در ابتدای سیر و سلوک به آنها رجوع می‌کند؟

● بله! دقیقاً! این هم یک روش objective است.

ب) بعضی از سنخ‌شناسی‌ها، سنخ‌شناسی‌های subjective هستند؛ یعنی معتقدند هیچ‌کس نمی‌تواند شخصیتش را از طریق شخص دیگری احراز کند، بلکه هر کس باید از طریق وجود خودش، سنخ شخصیتی‌اش را احراز کند. لذا به یک روش درونی و انفسی قائل‌اند.

○ طبعاً فقط به خود شخص متکی است.

● بله! همین‌طور است و هیچ‌کس دیگری در آن راه ندارد. البته کسانی که به این مشی قائل‌اند، به شخص می‌گویند باید آزمایش‌هایی را بر روی خودش انجام دهد تا بتواند سنخ شخصیتی‌اش را تشخیص دهد. فکر

می‌کنم قبلاً راجع به این آزمایش‌ها صحبت کرده باشم. من از این آزمایش‌ها، تعبیر به «آزمایش‌های خیالی» می‌کنم، البته مترجمان بیشتر تعبیر «آزمایش‌های فکری»^۱ را به کار می‌برند. طبق ادعای این دسته، آزمایش‌هایی خیالی‌ای وجود دارد که باید انسان با آن آزمایش‌ها، خودش را بیازماید و فقط خود انسان می‌تواند درباره سنخ روانی‌اش داوری کند و بفهمد سنخ روانی‌اش درون‌گراست یا برون‌گرا، کنش‌گراست یا کنش‌پذیر؛ اهل خدمت است یا اهل ریاضت، معرفت، عشق، و یا انقلاب. اینها پنج تیپولوژی معروف آیین هندوست. تیپولوژی‌های دیگری هم وجود دارد. تیپولوژی‌های چهارگانه مربوط به خانم کائو^۲ است؛ یعنی تیپولوژی‌های درون‌گرای کنش‌گر، درون‌گرای کنش‌پذیر، برون‌گرای کنش‌گر و برون‌گرای کنش‌پذیر. تقسیم‌بندی پنج‌گانه‌ای که ذکر شد مربوط به آیین هندو است و یکی از تقسیم‌بندی‌های مهم آیین هندو همین است. این هم روش دوم، یعنی روش subjective بود.

ج) کسان دیگری هم گفته‌اند یک روش objective-subjective وجود دارد. یعنی نه انسان، خودش به تنهایی می‌تواند چنین کاری را انجام دهد و نه ناظر بیرونی یا استادش می‌تواند بدون کمک خود او، این کار را انجام دهد. باید آنچه استاد درباره انسان می‌یابد با آنچه خود انسان درباره خودش می‌گوید، با هم تلفیق شود و با استفاده از یک روش التقاطی، سنخ روانی فرد تشخیص داده شود. البته این بحث فقط در عرفان عملی مطرح نمی‌شود و در فلسفه نفس^۳ هم طرح شده است. یکی از مباحث مهم فلسفه نفس، خودشناسی^۴ است؛ یعنی این بحث به‌طور کلی مطرح می‌شود که آیا اساساً خودشناسی به روش objective امکان‌پذیر است یا به روش subjective و یا به روش objective-subjective؛ یعنی آیا هر کس نسبت به دیگران اعرف به

1. thought experiments

۲. ۴۴۴.

3. philosophy of mind

4. self-knowledge

حال خودش است. اگر شما بگویید هر انسانی نسبت به دیگران اعراف به حال خودش است، و در نتیجه هیچ‌کس من را به اندازه خود من نمی‌شناسد، آنگاه می‌گویند شما در خودشناسی به روش subjective قائل هستید. اگر برعکس، گفتید اتفاقاً تنها کسی که کمتر از همه من را می‌شناسد خود من هستم و دیگران بهتر از خود من، من را می‌شناسند، شما به روش objective قائل هستید و اگر بگویید برای شناختن حسن، باید، هم داوری‌هایی که خودش درباره خودش دارد و هم داوری‌هایی را که دیگران درباره او دارند با هم مزج کرد و از مزج آنها به رأی در باب شناخت حسن رسید، در این صورت روش objective-subjective به کار رفته است.

این مطلب را به نحو دیگری بیان می‌کنم تا این بحث را از منظر دیگر فیلسوفان عرفان هم مطرح کنم. به تعبیر دیگری، تمام بحث بر سر این است که self-image چه ربطی با self دارد. self-image تصویر هر کسی از خودش است. تصویر هر کسی از خودش چقدر با خود او نزدیک است و چقدر از خود او دور است. اگر شما به روش subjective قائل باشید، آنگاه معتقد هستید که self-image همان self است، یعنی تصویری که از خودتان دارید همان خود شماست. اگر به روش objective قائل باشید، self-image حتماً غیر از self خواهد بود، یعنی تصویری که شما از خودتان دارید، خود شما نیست و اگر به روش objective-subjective قائل باشید آنگاه می‌توان گفت self-image شما را به self نزدیک می‌کند، اما به self نمی‌رساند، بلکه کمک دیگران، یعنی ناظرانی که بر شما نظارت می‌کنند، شما را به خودتان می‌رساند. بنابراین شما باید خودتان را بر دیگران عرضه کنید.

گیلبرت رایل، فیلسوف نفس‌یا، به تعبیر امروزی، فیلسوف ذهن معروف انگلیسی، در به سخره گرفتن این روش می‌گوید اگر این روش صحیح باشد آنگاه وقتی انسان صبح به محل کارش می‌رود باید به همکارش بگوید «حال تو که خوب است، بگو بینم حال من چگونه

است؟»، یعنی گویی انسان خودش از حال خودش خبر ندارد و باید سراغ حال خودش را از دیگران بپرسد.

○ اگر طرف مقابل استاد یا مرشد باشد آنگاه این دیالوگ بجاست؟

● بله! ولی کسی که این روش را قبول ندارد با خود می‌گوید ما عکس این کار را انجام می‌دهیم و می‌گوییم «من که بحمدالله خوبم، شما حالتان چطور است؟»؛ یعنی ما خودمان را به حال خودمان اعرف می‌دانیم، بنابراین باید تعارف‌ها تغییر کند. در واقع لبّ سخن گیلبرت رایل این است که این دیدگاه با فهم عرفی ما فاصله دارد. فهم عرفی ما می‌گوید «من حالم خوب است، حال تو چطور است؟»، در حالی که اگر این دیدگاه را بپذیریم باید تعارف مذکور را عکس کنیم، یعنی بگوییم «شما که الحمدالله حالتان خوب است، به نظر شما حال من چطور است؟». از آنجایی که این دیدگاه با فهم عرفی فاصله دارد و کسانی مثل رایل معتقدند هرگاه فلسفه از فهم عرفی فاصله بگیرد، باید گفت مرگ بر آن فلسفه و به دنبال عیب آن گشت، لذا این دیدگاه نادرست است.

بالاخره اینکه self-image چه ربط و نسبتی با self دارد، بر حسب این سه دیدگاه متفاوت است. طبق دیدگاه objective، self-image، ربطی به self ندارد. طبق دیدگاه subjective، self-image همان self است و طبق دیدگاه objective-subjective، self-image همان self نیست، اما انسان را به self نزدیک می‌کند؛ یعنی self-image شرط لازم هست، اما شرط کافی برای رسیدن به self نیست، شرط کفایت را باید دیگران برای انسان تأمین کنند. در اینجا باید به این نکته توجه داشت که این مطلب، واقعاً مطلب ساده‌ای نیست. یک مثال می‌زنم تا هرکس با رجوع به خودش بتواند پیچیدگی این موضوع را درک کند. هر انسانی وقتی به خودش رجوع می‌کند، خودش را مستعد هر نوع تغییری می‌داند؛ یعنی مثلاً پیش خودش

می‌گویند من از سال آینده این روش تدریس را کنار می‌گذارم، زیرا روش تدریس خوبی را در طول عمرم برنگزیده‌ام، یا مثلاً می‌گویند روش درس خواندنم را تغییر خواهم داد، مناسبات خود با همکارانم را تغییر خواهم داد، من توبه می‌کنم و دگرگون می‌شوم و این وضع را تغییر می‌دهم و... . یکی از شاخصه‌های دیدگاه subjective این است که هر انسانی خودش را شبیه مومی می‌داند که به راحتی می‌تواند به هر شکلی درآید و تصور می‌شود برای این تغییر صرفاً باید تصمیم بگیرد. اگر دقت کرده باشید ما هر روز، کم یا بیش، چند تصمیم می‌گیریم که مثلاً از فردا صبح، یا از اول هفته آینده، یا از اول ماه آینده، یا از سالگشت تولدمان، یا از نوروز سال فلان، فلان کار را انجام دهیم. عزم‌های خودمان را جزم می‌کنیم، زیرا خودمان را خیلی قابل تغییر می‌دانیم. اما آیا دیدگاه subjective درست است یا نه؟

در دیدگاه objective گفته می‌شود این فرد همین است که تا حالا شناخته‌ایم و تا آخر عمرش هم، به همین نحو است. اگر دقت کنید، می‌بینید همه ما نسبت به دیگران این عقیده را داریم که فلان فرد، همین است که هست و با یک نوسان اندکی بقیه عمر را هم سپری خواهد کرد. یعنی من فلان فرد جوان را تصور می‌کنم و با خودم می‌گویم این شخص وقتی هم که محاسن و ریش‌هایش سفید شد، با همین حرکات و سکنات خواهد بود و البته شاید نوسان کمی هم داشته باشد. یعنی دیدگاه objective گویا برای افراد یک ثباتی را قائل است و می‌گویند این فرد دیگر همین است و تغییر نمی‌کند. یعنی هیچ‌گاه انسان باور نمی‌کند یک فرد تندخشم تبدیل به یک فرد حلیم و بردبار شود، یا یک انسان عجول به یک انسان باطمینان و باوقار تبدیل شود، یا کسی که درس نمی‌خوانده و همیشه با تقلب و... نمره می‌آورده، به یک انسان ساعی تبدیل شود و وجدان کار بالا پیدا کند و در کار خودش جدی شود، یا کسی که همواره

به تعیش خو کرده بوده است، به یک انسان اهل ریاضت و انضباط تبدیل شود و قواعد و princip وضع کرده و اجرا نماید.

حالا اگر فرضاً بخواهیم ببینیم حسن واقعی چه کسی است، اگر از خودش پرسیم می‌گوید، من با اینکه مثلاً پنجاه سال از عمرم گذشته، اما تغییر می‌کنم و باور کنید تا سال آینده تغییر می‌کنم و این گونه نمی‌مانم؛ مهربان‌تر، متواضع‌تر، دانشمندتر و متخلق‌تر از وضع فعلی می‌شوم. اما از طرف دیگر، کسانی که به حسن نگاه می‌کنند می‌گویند، حسنی که ما شناخته‌ایم، دیگر همین است؛ گرچه ممکن است اندکی کندتر یا تندتر شود، اما در همین حدود است. ای کاش در این جهت دیدگاه subjective درست بود، ولی اتفاقاً در این جهت گویی دیدگاه objective درست‌تر است، و به‌ندرت دیده می‌شود انسان‌ها تغییر کنند. من اعتقادم بر این است در داستان‌هایی که در باب بشر حافی، فضیل عیاض، ابراهیم ادهم و یا خود بودا نقل می‌کنند، و انسان فی‌بادی‌النظر به نظرش می‌رسد که این افراد در یک حادثه‌ای و در یک لحظه، دفعتاً تغییر کرده‌اند، در واقع تغییر دفعی نبوده است. گفته شده فضیل بن عیاض به محض اینکه شنید «أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ»،^۱ دفعتاً تغییر کرد.^۲ یا مثلاً در تاریخ گفته شده ابوذر، در اثر یک ملاقات با رسول‌الله و درک محضر ایشان، تغییر کرد، به‌طوری که وقتی محضر ایشان را ترک کرد، انسان دیگری شده بود. در ملاقات بشر حافی با امام موسی کاظم (ع) هم، به همین ترتیب است. در داستان ابراهیم ادهم نیز همین‌طور است.^۳ نقل شده است کسی بر پشت‌بام خانه‌اش راه می‌رفت. وقتی از او پرسیدند آنجا چه می‌کنی، گفت به دنبال شتر می‌گردم. ابراهیم گفت روی پشت بام که شتر نیست و آن شخص در جواب گفت اگر خدا را در تخت

۱. حدید (۵۷): ۱۶.

۲. رک: عطار، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، تصحیح احمد آرام، تهران: نشر گنجینه، چاپ ششم،

۱۳۸۱، ص ۷۹. ۳. رک: همان، ص ۸۸.

خواب بطلبند، شتر را هم بر پشت‌بام طلب می‌کنند. ابراهیم ادهم در اثر این اتفاق تغییر کرد.

اعتقاد من این است که در این داستان‌ها، تاریخ، نقطه عطفی را که بسیار شاخص است ترسیم می‌کند و به این امر نمی‌پردازد که از قبل چه چیزهایی درون شخص بر روی هم تلنبار شده است. دقیقاً مانند بچه‌ها که تصور می‌کنند آب در یک لحظه جوش می‌آید؛ یعنی وقتی مادر، کتری را بر روی گاز می‌گذارد، آب در یک لحظه شروع به غل‌غل کردن می‌کند؛ در حالی که انسان بالغ می‌فهمد در طول یک ربع ساعت که آب بر روی آتش بوده است، به تدریج گرم شده است. اما بچه فقط همان نقطه صد درجه را می‌بیند و فکر می‌کند جوش آمدن آب فقط در همان نقطه صد حاصل شده، حال آنکه آب متدرجاً به جوش آمده است. ما معمولاً نقطه صد افراد را می‌بینیم؛ مثلاً در مورد فضیل بن عیاض که می‌گوییم با شنیدن یک آیه قرآن متحول شد، به نظر می‌رسد تغییرات تدریجی و خیلی کند در جریان بوده است و به تعبیر مارکسیستی، در یک لحظه تحولات کمی به تحولات کیفی تبدیل شده و سبب دگرگونی گردیده است. این مطلب اهمیت بسیاری دارد.

○ در خصوص آزمایش‌های خیالی آیا کتابی هست که به صورت مستند این مطالب را بیان کند؟

● بله! به زبان فارسی کتابی نمی‌شناسم، اما کتاب‌های فراوانی در این زمینه وجود دارد. خانمی به نام ماریون فوپ^۱ چندین کتاب نوشته است. نام یکی از کتاب‌هایش *خودنقاشی‌گری*^۲ است.^۳ این کتاب، کتاب مهمی تلقی

۱. که البته نام مستعار ایشان است و شاید به دلیل خصوصیات اخلاقی‌ای که دارد، کتابش را با نام خودش منتشر نکرده است.

2. *Self Drawing*

۳. من این کتاب را دارم، اما اسمش درست در ذهنم نمانده است. ظاهراً به همین نام است.

می‌شود؛ به‌طوری که من چند سال پیش مصاحبه‌ای را با کارل راجرز، روان‌شناس معروف، می‌خواندم؛ در آن مصاحبه راجرز گفته بود اساساً خواندن این کتاب مرا به روان‌شناسی علاقه‌مند کرد. ظاهراً عنوان کتاب خودترسیم‌گری یا خودنگاری است. در این زمینه کتاب‌های دیگری هم وجود دارد.

البته آزمایش‌های خیالی هم وجود دارد، اما اینکه این آزمایش‌ها چقدر موفق و چقدر ناموفق باشند بسته به این است که قوه تخیل ما چقدر قوی باشد. اگر تخیل قوی نباشد، آزمایش‌های خیالی موفق نیست و ما را به نتیجه‌ای نمی‌رساند. فعلاً به این بحث نمی‌پردازم و به ذکر یک نمونه اکتفا می‌کنم تا نشان دهم چقدر قدرت تخیل در اینجا مهم است؛ یعنی در اینکه ما اصابت به واقع کنیم و خودشناسی موفق باشد، یا اینکه ما اصابت به واقع نکنیم و خودشناسی موفق نباشد.

یکی از آزمایش‌های خیالی این است که فرض کنید هم‌اکنون از راهی که مطلقاً ذره‌ای در آن شک نداشته باشید، باور پیدا کنید که شما ۲۴ ساعت دیگر بیشتر عمر نمی‌کنید؛ یعنی مثلاً شما دیگر طلوع فردا صبح یا ظهر فردا را نمی‌بینید و اذان ظهر فردا را دیگر نمی‌شنوید و فرض کنید به این باور معتقد شوید. اگر چنین اتفاقی بیفتد شما در این ۲۴ ساعت چه کاری انجام می‌دهید. معتقدند اگر کسی بتواند بفهمد در این ۲۴ ساعت چه کاری انجام می‌دهد، توانسته است سنخ روان‌شناختی خودش را تشخیص دهد. اما چه وقت، چنین چیزی امکان‌پذیر است؟ وقتی قدرت تخیل شما آن‌قدر قوی باشد که بتوانید واقعاً در پوست کسی بروید که ۲۴ ساعت دیگر، بیشتر زنده نیست. اما شما نمی‌توانید این کار را انجام دهید و چون نمی‌توانید، ممکن است جواب‌هایی به این سؤال بدهید که این جواب‌ها، جواب‌هایی مطابق با واقع نباشد. زیرا در وضعیت فعلی اصلاً احتمال نمی‌دهید ۲۴ ساعت آینده، آخرین ۲۴ ساعت عمر شما باشد. هر چه انسان بتواند بیشتر در پوست خودش فرو رود، تخیل قوی‌تری دارد.

در واقع یکی از معانی چهارگانه تخیل این است که انسان بتواند خودش را در اوضاع و احوالی که بالفعل در آن نیست، کاملاً جا بیندازد. اگر شما واقعاً توانستید خودتان را در آن اوضاع و احوال جا بیندازید، یعنی قوه تخیل قوی‌ای دارید. ممکن است کسی چنان تخیل قوی‌ای داشته باشد که با یک یا دو دقیقه ورزه، بتواند در پوست کسی برود که فردا ظهر دیگر زنده نیست؛ آنگاه در این حالت هر جوابی که داد، جواب درستی خواهد بود؛ اما ممکن است برای شخص دیگری دو تا سه روز لازم باشد، تا با خودش بورزد و خودش را در این حس ببرد که من تا ۲۴ ساعت دیگر بیشتر زنده نخواهم بود، در این صورت جواب این شخص پس از همان دو یا سه روز درست خواهد بود. لذا به قدرت تخیل بستگی دارد و از این جهت انسان‌ها با هم تفاوت‌های بسیاری دارند. من فکر می‌کنم و بر این گمانم که قدرت تخیل ما اساساً از بدو کودکی متفاوت است^۱ و شکی ندارد که هر یک از ما قدرت تخیلمان را تا نهایت آن به کار نمی‌گیریم و اعمال نمی‌کنیم. وارد این بحث نمی‌شوم، اما اجمالاً اینکه یکی از نکات بسیار مهم در آموزش و پرورش انسان‌ها، یعنی در تعلیم و تربیت نوباوگان، کودکان، دانشجویان و مخاطبان، این است که ما تا جایی که می‌توانیم دامنه تخیل آنها را گسترده‌تر کنیم. این امر به عقلانی‌زیستن و اخلاقی‌زیستن آنها کمک می‌کند. این بحث بسیار جذاب است، اما ما را از بحث اصلی دور می‌کند.

○ آزمایش method نیست؛ در واقع رویکردهایی است مبنی بر اینکه چنین چیزهایی هست.

● بله! اشاره کردم که این آزمایش‌ها در مباحث subjective به کار می‌رود، یعنی شخص برای خودش این آزمایش را طرح می‌کند و ما نمی‌دانیم

۱. البته در این مورد کمی شک دارم.

نتیجه آن چه می‌شود. یعنی آزمایش‌هایی است که پیشنهاد می‌شود و هر کس در باب خودش اعمال می‌کند و از طریق آنها می‌تواند خودش را بشناسد. ممکن است کسی بگوید من در این ۲۴ ساعت که از عمرم باقی مانده، نمازهای قضایم را به‌جا می‌آورم؛ اگر چنین چیزی را بگویم، در آیین هندو سنخ او را اهل عبادت تشخیص می‌دهند. اگر کسی گفت من در این ۲۴ ساعت مردم را از خودم راضی می‌کنم و از آنها حلیت می‌طلبم، آنگاه سنخ روانی او چیز دیگری است. لذا اهمیت زیادی دارد که انسان بتواند در این پوست برود که فرضاً اگر ۲۴ ساعت دیگر بیشتر زنده نیست، چه کاری انجام می‌دهد. این ۲۴ ساعت یک دقیقه هم کم و زیاد نمی‌شود. در اینجا است که فرد می‌تواند بفهمد اهل خدمت است یا اهل ریاضت، عشق، انقلاب و یا معرفت؛ و بسته به سنخ‌شناسی‌های مختلف جواب‌ها می‌تواند متفاوت باشد. این یک نمونه از آزمایش‌های فکری است.

به نظر من موفقیت این آزمایش‌ها در این است که قدرت تخیل ما چقدر قوت داشته باشد و نیز اینکه چقدر بتوانیم قدرت تخیلمان را، خواه ضعیف باشد و خواه قوی، در باب خودمان اعمال کنیم. این نکته یعنی گسترش دامنه تخیل، از لحاظ اخلاقی اهمیت بسیاری دارد؛ زیرا هر یک از ما، در زندگی‌مان دارای یک سلسله باورها، احساسات و عواطف، نیازها و خواسته‌ها، کرده‌ها و گفته‌های خاصی هستیم، لذا اگر من بتوانم در عین حال که این احساسات و عواطف را دارم، خودم را جای کسی بگذارم که این احساسات و عواطف را ندارد و احساسات و عواطف دیگری دارد، نیز باورهای مرا ندارد و باورهای دیگری دارد، آنگاه رفتار من با او انسانی‌تر خواهد شد. اهمیت اخلاقی این مسئله در اینجا است؛ یعنی اینکه ما با دیگران رفتارهای غیرانسانی داریم، به این دلیل است که ما نمی‌توانیم خودمان را به جای کسانی بگذاریم که باورها، احساسات و عواطف، خواسته‌ها و نیازهایشان با ما متفاوت است.

لذا در عرفان این نکته اهمیت زیادی دارد که روش‌ها در باب شناخت من، subjective باشند یا objective و یا subjective-objective. البته در اینجا از یک نکته صرف‌نظر کردم و آن اینکه به‌گونه‌ای سخن گفتم که گویا وقتی از خودشناسی سخن می‌گوییم، این «خود» مشخص است، یعنی معلوم است چه چیزی را می‌خواهیم بشناسیم. مثلاً حسن می‌خواهد حسن را بشناسد؛ یا به عبارت دیگر اگر زید، زید را شناخت خودشناسی تحقق یافته است، عمرو هم اگر عمرو را شناخت، خودشناسی تحقق یافته است. اما یک بحث این است که در این امر که «اگر زید، زید را شناخت، خودشناسی تحقق یافته است»، زید چه چیزی را که بشناسد خودشناسی تحقق یافته است. زید کیست؟

همان‌گونه که بارها گفته‌ام یکی از تفاوت‌های بسیار جدی که در فرهنگ غرب پیش آمد این بود که سقراط می‌گفت خودشناس شوید و ارسطو سخن سقراط را تعبیر به انسان‌شناس شدن می‌کرد؛ یعنی سقراط می‌گفت زید، زید را بشناسد و عمرو، عمرو را، زهره، زهره را بشناسد و زهرا، زهرا را و شهین، شهین را بشناسد و مهین، مهین را. این خودشناسی^۱ است. پس از سقراط، ارسطو گفت زید، عمرو، زهره، زهرا، شهین و مهین همگی به دنبال شناخت انسان بروند. منظور از شناخت انسان، شناخت مابه‌الاشتراک این افراد است، زیرا مابه‌الاشتراک این افراد، انسان است و ما به‌الافتراق آنها، خودیت آنهاست. حالا بحث این است که خود چیست. بر فرض آنکه زید بخواهد زید را بشناسد تا به خودشناسی نایل شود، چه کاری باید انجام دهد؟ چه کسی را باید بشناسد؟ در اینجا است که نظریات بسیار پیچیده‌ای راجع به خود من وجود دارد. یعنی حسن که تصمیم گرفته است خودش را بشناسد چه کاری باید انجام دهد و در اینجا است که گفته‌اند من‌های عدیده‌ای وجود دارد و گفته‌اند که

1. self-knowledge

شناخت کدام من‌ها، شناخت خود است و نیز کدام من‌ها، من‌های دروغین هستند. در اینجا به این بحث نپرداختم و از آن صرف‌نظر کردم.

۳-۱. مقایسه عرفان‌های عملی از لحاظ ربط و نسبت آنها با زندگی اجتماعی

وجه سومی هم برای داورى بین عرفان‌های عملی وجود دارد و آن اینکه، عرفان‌های عملی چه ربط و نسبتی با زندگی اجتماعی دارند. اتفاقاً خود من در اینجا مشربی دارم که متفاوت با مشرب عموم افراد است. اگر مثلاً شما اهل سیر و سلوک آیین مسیحیت کاتولیک، یا اهل سیر و سلوک آیین هندو، یا اهل سیر و سلوک آیین اسلام و یا هر دین و مذهب دیگری شدید، آیا شما از این به بعد می‌توانید زندگی اجتماعی داشته باشید یا نه؟ زندگی اجتماعی شما چقدر می‌تواند با سیر و سلوک شما سازگاری داشته باشد؟ منظور من این نیست که اگر قبلاً دزدی می‌کرده‌اید، آیا هنوز هم می‌توانید دزدی کنید یا نه، چرا که مسلم است اگر وارد سیر و سلوک شوید، دیگر نمی‌توانید دزدی کنید. بحث این نیست که فضائی را به دست آورده‌اید که قبلاً نداشته‌اید و رذائلی را که قبلاً داشته‌اید ترک کرده‌اید؛ چرا که سیر و سلوک به همین معناست. بحث این است که با وضعی که در سیر و سلوک پیدا کرده‌اید، آیا هنوز هم قدرت adaptation با انسان‌ها دارید؛ یعنی قدرت اینکه زندگی اجتماعی را تمشیت و دنبال کنید؛ یا اینکه اگر بخواهید در سیر و سلوک واقع شوید، باید یا رابطه خود با همسران را قطع کنید و یا به حداقل برسانید و نتوانید برای فرزندانان پدر یا مادر موفقی باشید. آیا می‌توانید همچنان شأن آکادمیک‌تان را دنبال کنید و هر روز صبح به کلاس و کتابخانه و به دنبال تدریس، تلمذ و تحقیق بروید یا نه؟ آیا اگر من بخواهم اهل سیر و سلوک باشم، سیر و سلوک من به قیمت جدا شدن من از زندگی اجتماعی و شبکه مناسبات اجتماعی من تمام می‌شود و یا اینکه می‌توانم همچنان سیر و سلوک کنم و در عین حال که دگرگون شده‌ام و فضائلی را

کسب کرده‌ام و رذائلی را از خودم ازاله کرده‌ام، پدر، استاد، معلم، متعلم، محقق، خریدار، فروشنده و... باشم و به عزا و عروسی بروم و در واقع همه چیز سر جای خودش باقی بماند، ولی البته با سیرتی که خودم دارم. پس منظور من این نیست که آیا شخص می‌تواند همان روابط قبلی را تکرار کند، مسلماً تکرار نمی‌کند، اما سؤال این است که آیا شخص می‌تواند هنوز هم در ظرف زندگی اجتماعی به سر برد یا نه.

تعمیم‌پذیری در عرفان

وجه مقایسه سوم مهم است، بالاخص به لحاظ یک نکته بسیار مهم. این نکته این است که از زمان کانت در فلسفه اخلاق غرب و به تبع کانت، در قرن بیستم توسط شخصی به نام هیر، فیلسوف اخلاق معروف انگلیسی، بحثی به میان آمد که این بحث تقریباً همه‌گیر شد و مورد اجماع واقع گردید و آن بحثِ تعمیم‌پذیری است.

○ همان شمول‌گرایی؟

● نه! شمول‌گرایی در اینجا منظور نیست. شمول‌گرایی همان inclusivism است که بحث دیگری است. تعمیم‌پذیری universalivty است که از universal به معنای عام مشتق شده است. تعمیم‌پذیری به چه معناست؟ کانت در اخلاق، اولین بار به تعمیم‌پذیری تصریح کرد و بعدها هیر به سود آن سه استدلال قوی اقامه کرد. حرف کانت و هیر این بود که یکی از آزمون‌هایی که هر نظام اخلاقی باید از آن سربلند بیرون بیاید، و اگر سربلند بیرون نیاید آن نظام اخلاقی قابل قبول نیست، این است که هر نظام اخلاقی باید چنان باشد که اگر همه افراد جامعه آن نظام اخلاقی را پذیرفتند، زندگی اجتماعی از هم نپاشد؛ مثلاً اگر همه افراد جامعه به «دروغ‌نگو» ملتزم باشند، ظاهراً زندگی اجتماعی از هم نمی‌پاشد، البته من در این زمینه یقین ندارم ولی ظاهراً چنین است.

○ مثلاً توصیه‌ای که آیین کاتولیک به متدینان و مخصوصاً متدینان اهل سیر و سلوک می‌کند، مبنی بر اینکه مجرد زندگی کنند، آیا اگر همه مردم به آن عمل کنند سبب نمی‌شود زندگی اجتماعی از هم بیاشد؟ مسلماً زندگی اجتماعی از هم می‌پاشد. کانت و هیر حرفشان این بود که به همین دلیل که «مجرد زندگی کن» قابل تعمیم نیست، از درجه اعتبار اخلاقی ساقط است. یعنی شرط لازم، و نه کافی درست بودن هر حکم، به لحاظ اخلاقی این است که اگر فرض کردیم همه افراد جامعه به آن حکم ملتزم شدند، آنگاه زندگی اجتماعی قابل استمرار باشد. اما برخی از امر و نهی‌ها، چنان است که قابل تعمیم نیست، یعنی اگر تعمیم داده شد، زندگی اجتماعی از هم می‌پاشد. کانت و هیر می‌خواستند بگویند نفس اینکه یک حکم قابل تعمیم نیست - به این معنا که اگر تعمیم یافت زندگی اجتماعی از هم می‌پاشد - ادلّ دلیل است بر اینکه این حکم به لحاظ اخلاقی رفوزه و مردود است و لذا قابل قبول نیست؛ سخنی که کانت گفت و البته خودش معتقد بود در مطایبا و مطاوی سخن گذشتگان هم وجود داشته است، نه اینکه ابداع خود کانت باشد؛ اما به هر حال کانت به آن تصریح کرد و هیر به سود آن استدلال آورد و قابل قبول واقع شد. نه تنها در خود زمینه اخلاق قابل قبول واقع شد، بلکه در تمام علوم عملی، امروزه قابل قبول است. در حقوق، در بخش عملی سیاست و نه در خود علم سیاست، یعنی در فعالیت سیاسی و نیز در برخی موارد دیگر قابل تعمیم است؛ یعنی گفته‌اند اگر چیزی زندگی اجتماعی را از هم بیاشاند، قابل تعمیم نیست و اگر قابل تعمیم نیست، قابل توصیه هم نیست.

● اگر این چنین باشد،^۱ آنگاه از این لحاظ می‌توان اخلاق‌های عملی را با هم مقایسه کرد؛ یعنی اینکه چقدر اخلاق‌ها با این امر که ما زندگی اجتماعی‌مان را داشته باشیم، سازگار هستند. فرض کنید، اگر همه بخواهند مخصوصاً همانند رهبانان چهار قرن اول مسیحیت زندگی کنند، آنگاه زندگی اجتماعی دیگر قابل دوام نخواهد بود؛ یعنی چله‌نشینی، سکوت‌های خاصی

۱. به این خاطر می‌گویم «اگر این چنین باشد»، زیرا می‌خواهم خودم به آن چیزی بیفزایم.

که آنها داشتند و آن طرز معیشت خاص، زندگی اجتماعی را ناممکن می‌کند؛ به همین دلیل هم آنها زندگی اجتماعی نداشتند. گرچه در اطراف اهرام مصر زندگی می‌کردند، اما کسی زندگی آبی صحرار را زندگی اجتماعی نمی‌داند، در واقع هر کس منفرداً زندگی می‌کرد و به عبارت دیگر اجتماع و ازدحام تنه‌ایان بودند، هر کدام تنها زندگی می‌کردند و به کار خود مشغول بودند، اما حجره‌ها و کلبه‌هایشان نزدیک یکدیگر بود.

یکی از نقدهایی که مخصوصاً در تطورات آیین بودا بر آیین هندو وارد می‌شد، این بود که اگر کسی بخواهد به نظام آیین هندو التزام صددرصد داشته باشد، شبکه روابط اجتماعی از هم می‌پاشد. شاید برخی طلاب هم این تجربه را داشته باشند؛ وقتی کسی وارد علوم اسلامی یعنی حوزه‌های علمیه می‌شود، روزهای اول، خیلی برای خودش انضباط و princip دارد و خودش را ملزم می‌داند که حتماً مراعات کند. در این شرایط طلاب با همسرانشان اختلافات زیادی پیدا می‌کردند. زن طلبه، یک زن ساده و معمولی بود، اما مثلاً خود طلبه به نماز اول وقت ملتزم بود، سکوت می‌کرد، سرش را به زیر می‌انداخت، حتماً سلام را به اندازه واجبش جواب می‌داد و لذا تا حدودی در درونش شسته‌رفتگی پیدا می‌کرد و قدرت سازگاری را از دست می‌داد. مثلاً وقتی خانمش به او می‌گفت به دیدن پدر و مادرم برویم، می‌گفت این، عمل لغوی است؛ آیا ضرورت دارد که من به دیدن پدر یا مادر شما بیایم؟ یا مثلاً وقتی به او می‌گفتند فلانی هدیه آورده است، می‌گفت «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ»،^۱ فردی که هدیه آورده، مخارج و مداخل زندگی‌اش چگونه است؟ آیا وجوهات شرعی‌اش را پرداخته است؟

کم‌کم این فرد غیرعادی یا abnormal می‌شد. برای abnormal مفهوم ارزشی به کار نمی‌برم، یعنی نمی‌گوییم بد می‌شود، بلکه منظورم این است

۱. بقره (۲): ۱۸۸.

که آن فرد دیگر با نرم^۱ جامعه نمی‌خواند و به‌گونه دیگری می‌شود؛ مثلاً می‌گوید باید به اندازه کفایت بخورم، یا چند لقمه کمتر بخورم، چرا که با شکم خالی، رقت قلب، عاید انسان‌شده و رقت قلب نیز سبب جاری شدن اشک می‌شود و

لذا همه چیز حالت abnormal پیدا می‌کند. اگر کسی سخن کانت را بپذیرد، آنگاه به همین جهت abnormal بودن نمی‌تواند این وضعیت را اخلاقی بداند، زیرا زندگی اجتماعی باید بتواند استمرار پیدا کند. اگر همه آدمیان بخواهند این‌گونه زندگی کنند، زندگی اجتماعی از هم می‌پاشد. ما با تسامح‌ها و تساهل‌هاست که می‌توانیم در کنار هم زندگی اجتماعی داشته باشیم. شخصی می‌گفت من تا چندین سال اوایل روحانیت و طلبگی، «قربان شما» را چیزی نزدیک به شرک می‌دانستم و می‌گفتم چه معنا دارد به کس دیگری بگوییم قربان شما؛ انسان فقط باید قربان خدا شود و به خدا تقرب جوید. بنابراین اگر این تساهل‌ها و تسامح‌ها نباشد، زندگی اجتماعی استمرار نمی‌یابد.

امروزه تعمیم‌پذیری یک ملاک است. اگر کسی بتواند در زندگی اجتماعی امروز همچنان اهل سیر و سلوک باشد، در سیر و سلوک بسیار موفق به نظر می‌رسد و در غیر این صورت، چنین نیست. البته من به تعمیم‌پذیری قائل نیستم؛ یعنی معتقد نیستم به لحاظ اخلاقی بتوان از این حرف دفاع کرد که یک قاعده اخلاقی باید تعمیم‌پذیر باشد. من معتقدم، قواعد اخلاقی اگر تعمیم‌پذیر هم نباشند، شرط لازم اخلاقی بودن را فاقد نیستند. به تعبیر دیگر چون ما می‌دانیم همه انسان‌ها هیچ‌گاه اخلاقی نخواهند شد، لذا من نمی‌توانم بر اساس اینکه «همه انسان‌ها هیچ‌گاه اخلاقی نخواهند شد»، اگر من هم می‌توانم اخلاقی باشم بگویم اخلاقی بودن adaptation مرا از بین می‌برد و قدرت تطبیق‌پذیری مرا با انسان‌های

1. norm

دیگر زائل می‌کند. نمی‌توان این سخن را پذیرفت. من رأی کانت و هیر را درست نمی‌دانم و در دروس فلسفه اخلاق هم استدلال هیر را آورده‌ام و به نظر خودم رد کرده‌ام. من معتقدم ممکن است یک قاعده اخلاقی، قاعده اخلاقی کاملاً درستی باشد، اما چنان است که اگر شش میلیارد انسان روی کره زمین به آن التزام ورزیدند، واقعاً زندگی اجتماعی از هم می‌پاشد. ولی زندگی اجتماعی از هم نخواهد پاشید چون شش میلیارد انسان هیچ‌گاه چنین کاری را نخواهند کرد.

○ تعمیم هم نمی‌تواند خاص باشد، مثلاً تعمیم در نخبگان.

● بله! دقیقاً. به زبان ساده این مطلب را توضیح می‌دهم و از استدلال در این زمینه صرف نظر می‌کنم. از آنجایی که همه انسان‌های روی زمین به دنبال تحصیل فیزیک نمی‌روند زندگی اجتماعی از هم نمی‌پاشد و لذا چون زندگی اجتماعی از هم نمی‌پاشد فیزیک‌دان‌ها حق دارند به دنبال تحصیل فیزیک بروند.^۱ در نتیجه نمی‌توان به فیزیک‌دان‌ها گفت شما به دنبال فیزیک نروید، چون اگر همه مردم بخواهند به شما اقتفا کنند زندگی اجتماعی از هم می‌پاشد. همه مردم به فیزیک‌دان‌ها اقتفا نمی‌کنند. فیزیک‌دان‌ها تعداد محدودی از مردم هستند که به فیزیک می‌پردازند. من معتقدم نظیر همین را در اخلاق هم می‌توان تکرار کرد. در اخلاق هم، اگر من می‌توانم زندگی‌ای داشته باشم که این زندگی حتی اگر در همه انسان‌ها تکرار شود، زندگی اجتماعی را از هم بپاشاند، کسی نمی‌تواند مانع زندگی من شود.

من معتقدم رهبانان مسیحی،^۲ تهذیب می‌شدند و در زمره انسان‌های بزرگ هم قرار می‌گرفتند و این دغدغه را هم نداشتند که ممکن است تمام

۱. البته بحث، اخلاقی نیست؛ من در مقام تنظیر هستم.

۲. از منظر قرآن بحث نمی‌کنم گرچه در آیه «رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا» در باب رهبانیت سخن به میان آمده، اما قرآن هم چندان آنها را تخطئه نکرده است، نهایتاً اینکه واکنش ختایی داشته است.

انسان‌های روی زمین به آنها اقتفا کنند و راهب شوند. لذا نمی‌توان راهبانی را که به تهذیب پرداخته‌اند و انسان‌های بزرگی شده‌اند، ناسالم دانست.

○ به لحاظ نظری شما این سخن را رد نکردید.

● نه! من سه استدلال هیر را در دروس فلسفه اخلاق رد کرده‌ام. در اینجا نمی‌خواستم وارد آن بحث شوم، فقط می‌خواستم تنظیر کنم.

○ در اجتماع‌های مختلف، تعمیم‌پذیری نسبی می‌شود؛ چه بسا در یک اجتماع یک مبحث اخلاقی عمومیت داشته باشد، اما در اجتماع دیگر عمومیت نداشته باشد. در این حالت آیا می‌گوییم حکم، اخلاقی است یا اینکه چون در یک اجتماع تعمیم‌پذیر هست و در اجتماع دیگر نیست، آن حکم را اخلاقی نمی‌دانیم؟

● البته سخن کانت راجع به نوع بشر بود و به شهروند کاری نداشت. کانت می‌گفت رفتاری اخلاقی است که اگر همه انسان‌های روی زمین انجام دهند، آنگاه زندگی قابل استمرار باشد. اگر چنین نباشد این رفتار شرط لازم اخلاقی بودن را ندارد، گرچه ممکن است شروط دیگر اخلاقی بودن را داشته باشد و یا نداشته باشد. من رأی کانت را قبول ندارم. یک مثال می‌زنم. من واقعاً اعتقاد دارم انسانی که در سکوت زندگی می‌کند نورانیتی پیدا می‌کند که غیرقابل توصیف است، اما در عین حال و بدون تردید اگر همه انسان‌ها بخواهند سکوت پیشه کنند، و حتی بالاتر از این، اگر بخواهند فقط به حد ضرورت هم سخن بگویند، باز هم زندگی اجتماعی‌شان از هم می‌پاشد. اساساً استمرار زندگی اجتماعی ما به این است که ما یک خروار حرف می‌زنیم و از میان این یک خروار حرف یک کلمه آن به درد می‌خورد. زندگی ما انصافاً چنین است و من این نکته را جداً بیان می‌کنم. اگر مثلاً یک شب با خانمتان به منزل مادرخانمتان برای شب‌نشینی بروید، تا زمانی که بخواهید از آن مجلس خارج شوید چقدر

حرف می‌زنید؟ خانمتان هم وقتی به خانه پدر و مادر شما بیاید همین وضع برقرار است.

زندگی ما به همین منوال می‌گذرد و دوستی‌ها به همین نحو شکل می‌گیرد، و گرنه اگر شما به من بگویید کانت که بود و من در جواب بگویم یک فیلسوف و شما برسید کجایی بود و من جواب دهم آلمانی بود، آنگاه به این ترتیب و بر چنین اساسی اصلاً نمی‌توان زندگی کرد. اما ما این‌گونه‌ایم که وقتی شما از من می‌پرسید کانت که بود، من شروع به گپ زدن با شما می‌کنم و سریعاً با شما رفیق می‌شوم و گرنه اگر دو ربات کنار هم بایستند و یکی سؤال پرسد، دیگری جواب می‌دهد.

اما با این همه آیا می‌توان گفت کسانی که سکوت می‌ورزیده‌اند از لحاظ اخلاقی امر خلافی انجام داده‌اند؟ اصلاً و ابداً چنین نیست، بلکه نورانیت و صفای خاصی نصیب آنها شده است. مسلماً همه انسان‌ها نمی‌توانند مثلاً سکوت پیشه کنند، اما کسی که می‌تواند از راه سکوت به جایی برسد نباید به خاطر اینکه ممکن است ۵۹۹۹۹۹۹۹۹۹ انسان دیگر هم به او اقتفا کنند و زندگی اجتماعی از هم بپاشد، از تصمیم خود دست بکشد. همه این انسان‌ها به او اقتفا نخواهند کرد و او هم نباید از سکوت خود دست بکشد. به همین ترتیب راجع به شب‌بیداری، گریه، ذکر به دوام، جوع و... هم همین‌طور است. اگر مردم، می‌خواستند در سیر و سلوک جوع را پیشه کنند، در این صورت باید کشاورزی و دامپروری تعطیل می‌شد، زیرا اگر کسی نمی‌خواست غذا بخورد دیگر به کشاورزی و دامپروری احتیاجی نبود. اما در عین حال به نظر من، می‌توانیم این موارد را به عنوان ارزش اخلاقی بپذیریم و این را هم می‌دانیم که نه تنها امروز بلکه تا زمانی که بشر بر روی کره زمین زندگی می‌کند، اکثریت قریب به اتفاق انسان‌ها الا شاذاً و نادراً، نه اهل سکوت هستند و نه اهل جوع و سحر و صمت.

به هر حال چون این رأی پذیرفته شده است، بعضی از فیلسوفان عرفان در باب میزان adaptation عرفان عملی با زندگی اجتماعی هم بحث می‌کنند و می‌گویند که فلان عرفان عملی قدرت adaptation بیشتری دارد و فلان عرفان قدرت adaptation کمتری دارد. هیلتون در اثر ارزشمندش با عنوان مطالعه علمی دین^۱ فصلی راجع به قدرت adaptation ادیان مختلف با زندگی اجتماعی آورده است؛ یعنی اینکه تا چه حد ممکن است انسان التزام صددرصد به فلان دین داشته باشد و در عین حال شبکه روابط اجتماعی‌اش بر سر جای خود باقی بماند و مجبور نباشد لزوماً به یک غار، جنگل یا بیشه‌ای برود و عزلت‌گزیند. به مناسبت ادیان در آن فصل، به عرفان ادیان هم پرداخته است. این فصلی کتاب به نظر من فصلی جالب و خواندنی است.

○ در مورد عثمان بن مظعون که پیامبر او را نهی کرد، طبق نظری که بیان نمودید، احیاناً پیامبر اکرم هم می‌دانست که همه انسان‌ها بعدها چنین کاری را نخواهند کرد؛ یعنی همه انسان‌ها به صحرا نمی‌روند، عزلت نمی‌گزینند و ترک دنیا نمی‌کنند، اما با وجود این، پیامبر او را از این کار نهی کرد.

● این پرسش، پرسش خوبی است. همان‌گونه که می‌دانیم پیامبر به یکی از صحابه‌شان گفتند چرا می‌خواهی به صحرا بروی و زن و بچه و زندگی و شغلت را رها کنی؛ به نظر می‌رسد این مورد با نظری که من در اینجا بیان کردم منافات دارد. کمی پیش‌تر گفتیم ممکن است کسی بگوید از آنجایی که همه مردم به صحرا نمی‌روند تا عزلت‌نشینی کنند، لذا من می‌توانم به صحرا بروم و به رشدی برسم و مردم هم به من اقتفا نخواهند کرد. یک نکته در اینجا اهمیت دارد که چون در جای دیگری از آن بحث و دفاع کرده‌ام، لذا فقط به آن اشاره می‌کنم.^۲ دیوید راس، فیلسوف معروف

1. *The Scientific Study of Religion*

۲. ر.ک: «تقریر حقیقت و تقلیل مرارت: وجه اخلاقی و تراژیک زندگی روشنفکری» در: ملکیان، مصطفی، راهی به راهی، تهران: نگاه معاصر، چاپ اول، ۱۳۸۱، ص ۹-۳۳.

انگلیسی، معتقد است تمام وظایف اخلاقی انسان به دو دسته قابل تقسیم است: وظایف گذشته‌نگر و وظایف آینده‌نگر. یعنی هر عمل اخلاقی که از انسان انتظار می‌رود به عنوان یک انسان اخلاقی انجام دهد، یا معطوف به چیزی در گذشته است و یا معطوف به چیزی در آینده و از این دو حال بیرون نیست. یعنی مثلاً اگر شما دیروز قول داده‌اید کتابی را برای من بیاورید، به محض آنکه این کتاب را برای من بیاورید یک عمل اخلاقی صورت گرفته است. چرا آوردن این کتاب یک عمل اخلاقی می‌شود؟ اگر شما قولی نداده بودید آوردن این کتاب عمل ختثایی بود. اما آوردن این کتاب یک عمل اخلاقی است، زیرا در گذشته شما قولی داده بودید و اکنون در حال عمل کردن به آن قول هستید.

راس بحث را تفصیل داده و برای هر یک از وظایف آینده‌نگر و گذشته‌نگر اقسامی را برشمرده است. در اینجا کاری به آن بحث ندارم، اما نکته‌ای که دیوید راس در آن بحث آورده و من هم از آن دفاع کرده‌ام این است که اگر یک وظیفه گذشته‌نگر با یک وظیفه آینده‌نگر تعارض پیدا کرد، باید وظایف گذشته‌نگر بر وظایف آینده‌نگر مقدم شوند؛ یعنی مثلاً شما دیروز به من قول داده‌اید که امروز برای من کتابی را بیاورید. شما به لحاظ گذشته‌نگری زیر دین من هستید که این کتاب را برای من بیاورید، اما در طول راه که طی می‌کنید تا کتاب را برای من بیاورید یکی از دوستان نزدیکتان از شما می‌خواهد کتاب را به او بدهید. از لحاظ اخلاقی بخشش، هبه، هدیه دادن و یا امانت دادن یک وظیفه است. این امور از لحاظ اخلاقی وظیفه هستند، گرچه از لحاظ حقوقی وظیفه نیستند. حالا سؤال این است که از لحاظ اخلاقی درست‌تر این است که کتاب را به من بدهید یا به دوستتان؟ پاسخ این است که اگر به من بدهید درست‌تر است؛ زیرا وظیفه گذشته‌نگر شما این است که کتاب را به من بدهید و وظیفه آینده‌نگر شما این است که کتاب را به دوستتان بدهید؛ به هنگام تعارض

بین وظایف گذشته‌نگر و آینده‌نگر باید وظایف گذشته‌نگر بر وظایف آینده‌نگر مقدم شوند. این امر بسیار واضح است و استدلال هم به سود آن شده است و من هم آن استدلال را قبول دارم.

حال یک نکته وجود دارد و آن نکته اینکه اگر من با همسر یا فرزندانم تعهد^۱ کرده‌ام و ناگهان تصمیم بگیرم اهل سیر و سلوک شوم، در اینجا من تعهدات گذشته‌نگری نسبت به همسر، فرزندان یا پدر و مادر و... دارم. فرض کنید من تدریس در جایی را پذیرفته‌ام، آنگاه در فاصله‌ای که می‌خواهد ترم شروع شود، ناگهان یک انسان اخلاقی و اهل سیر و سلوک می‌شوم و می‌خواهم بروم و به تهذیب نفس و مراقبه نفس پردازم. در این حالت اگر من بیایم و قولی را که به شما داده‌ام کنار بگذارم، چنین کاری از لحاظ اخلاقی قابل دفاع نیست و تأثیری در کمال اخلاقی من نخواهد داشت. بنابراین در این شرایط اگر بخواهم به سیر و سلوک پردازم باید از تعهدات گذشته خارج شوم. نظیر این مطلب کسی هم که عهد همسری بسته و حالا می‌خواهد اهل سیر و سلوک شود باید همسرش را از تعهد خود آزاد کند. اگر همسرش را از تعهدات خود آزاد کرد - که آزاد کردن هم به حسب نوع خودش راهی دارد - آنگاه می‌تواند به دیر، صومعه یا هر جایی که می‌خواهد برود.

باید به این نکته مهم توجه داشت. مشابه فرمایش حضرت در فرهنگ ما موارد دیگری هم پیش آمده است. به نظر می‌رسد در ذهن و ضمیر بزرگان یک چیزی می‌گذشته و آن اینکه نمی‌توان زن و بچه را زابراه کرد و گفت ما تصمیم گرفته‌ایم که دیگر به طرف خدا برویم و شما هر کاری که می‌خواهید بکنید؛ من می‌خواهم به طرف خدا بروم، اگر شما هم می‌آیید، بیایید با هم برویم، اگر هم نمی‌آیید به من ربطی ندارد؛ به نظر من این حرف منطقی ندارد. به نظر می‌رسد می‌توان سخن بزرگان را حمل بر

۱. خواه تعهد مكتوب باشد و خواه تعهد عرفی؛ مثلاً در زناشویی برخی تعهدها نوشته نمی‌شود، اما عرف می‌گوید زناشویی یعنی قبول فلان تعهدات.

حرف کانت و هیر نکرد. کانت و هیر می‌گفتند قاعده اخلاقی باید تعمیم‌پذیر باشد؛ گویی رسول‌الله هم گفته‌اند باید تعمیم‌پذیر باشد و لذا عثمان بن مظعون را نهی کرده‌اند. من بیشتر به نظرم می‌آید که این موارد را می‌توان بر اساس وظایف گذشته‌نگر تبیین کرد. اما اگر خلاف این در کلام بزرگان تصریح شده باشد، در این صورت باید گفت بزرگان ما گویی اصل تعمیم‌پذیری را قبول داشته‌اند. یعنی اگر جایی تصریح شده بود که مثلاً گفته باشند: «فلان کس! صحابی من! به این جهت می‌گویم نرو که اگر فکر کنی می‌بینی اگر همه انسان‌ها بخواهند همانند تو به صحرا بروند و عزلت‌نشینی کنند، چه می‌شود»، آنگاه باید گفت این بزرگان هم اصل تعمیم‌پذیری را قبول دارند.

○ تشخیص پیامبر هم نسبت به آن شخص مهم است. یعنی پیامبر می‌دانسته که آن فرد احساس گذرایی دارد که زندگی‌اش را فلج می‌کند. با استفاده از دلایل دیگری هم می‌توان این مسئله را توجیه کرد.

● یعنی پیامبر شخص ایشان را می‌شناخته است؟

○ بله! یعنی شخص ایشان احساس گذرایی داشته که پیامبر آن را درمی‌یابد.

● بله! در این صورت این مسئله یک بحث خصوصی و شخصی می‌شود. به صورت کلی می‌خواهم بگویم یکی از این دو راه را باید در پی گرفت.

۴-۱. مقایسه عرفان‌های عملی از لحاظ ربط و نسبت دستورات عمل‌های

آنها با ساحات وجودی آدمی: میزان تأکید عرفان‌ها

یکی دیگر از وجوه مقایسه که امروزه اهمیت زیادی در عرفان مقایسه‌ای پیدا کرده، این است که دستورات عمل‌های سیر و سلوکی یک نظام عرفانی بیشتر معطوف به چه بخشی از ساحات وجودی آدمی است. از قدیم‌الایام،

حتی خارج از قلمرو عرفان در فلسفه، روان‌شناسی، و به‌طور کلی در همه علوم که به انسان‌شناسی ربط پیدا می‌کنند، این بحث وجود داشته که عرفان دارای چند ساحت است. ما فعلاً به بحث ساحت‌های عرفان از منظر فلسفی کاری نداریم، بلکه آنچه را که هر انسانی احساس می‌کند که آن ساحت‌ها در وجود اوست مورد بحث قرار می‌دهیم؛ یعنی نمی‌خواهیم از این بحث کنیم که «آیا انسان به لحاظ فلسفی نفس دارد یا ندارد؟»، «آیا روح چیزی است غیر از نفس، یا روح همان نفس است؟»، «فؤاد، قلب، سر، خفی، اخفی و لبّ یعنی چه؟». در دیدگاه فلسفی، عرفانی، و دینی و مذهبی این امور ساحت و وجودی آدمی تلقی می‌شوند. ما از این منظرها بحث نمی‌کنیم، بلکه بحث ما پدیدارشناختی^۱ است.

بحث پدیدارشناختی یعنی چه؟ یعنی اینکه بر فرض آنکه شما با هیچ دید عرفانی، فلسفی و یا دینی و مذهبی هم که کاری نداشته باشید، از آن‌رو که انسان هستید، نه از آن‌رو که متدین به دین خاص، معتقد به مکتب فلسفی خاص و ملتزم به نحله عرفانی خاصی هستید، بالاخره در درون خودتان احساس می‌کنید که چه ساحت‌هایی دارید. این بحث، بحث فلسفی درباره ساحت‌های آدمی نیست، بحث عرفانی و دینی و مذهبی هم نیست، بلکه بحث پدیدارشناختی است. بحث پدیدارشناختی یعنی چه؟ یعنی اینکه کاری به این نداریم که چه کسی درباره انسان چه چیزی می‌گوید، بلکه به این می‌پردازیم که انسان در درون خودش چه می‌یابد.

اگر این را مبنا قرار دهیم، ظاهراً به نظر می‌رسد پنج ساحت هست که همه ما قبول داریم در درون ما وجود دارد.^۲ یکی اینکه ما یک سلسله باورهایی داریم؛ دوم اینکه یک ساحت احساسات و عواطف داریم؛ سوم ساحت اراده و خواست است، چرا که هر انسانی یک چیزهایی را می‌خواهد و یک کارهایی را اراده می‌کند؛ چهارم ساحت گفتار است و

1. phenomenological

۲. از آنجایی که قبلاً راجع به این موارد بحث کرده‌ام، لذا فقط این موارد را نام می‌برم.

پنجم ساحت کردار. این پنج ساحت را فارغ از اینکه چه مشربی داشته باشیم، هر کدام از ما دارا هستیم. مثلاً کدام‌یک از ماست که بگویید من هیچ باوری به هیچ چیزی ندارم. بالاخره هر انسانی باورهایی به چیز یا چیزهایی دارد. در ساحت احساسات و عواطف هم همین‌طور. هر انسانی بالاخره یکی از موارد عشق، نفرت، دوستی، دشمنی، امید، ناامیدی، خشم، خشنودی و... را دارد. هر انسانی یک سلسله خواست‌ها و اراده‌هایی هم دارد؛ یعنی خواست یک سلسله چیزهایی را دارد و اراده یک سلسله کارهایی را دارد و نیز گفتار و کردار هم دارد. این پنج ساحت، ساحت فنومنولوژیکال آدمی است. یعنی نیازی به این ندارد که شما به یک دین و مذهب یا یک مکتب فلسفی یا یک عرفان خاصی تعلق داشته باشید و قائل به این پنج ساحت باشید.

همان‌طور که ذکر شد یکی از وجوه مقایسه‌ای که امروزه در عرفان اهمیت یافته این است که وقتی شخصی وارد یک عرفان عملی می‌شود، آیا توصیه‌هایی که مرشد، استاد، شیخ و یا عارف به مبتدی، یعنی کسی که می‌خواهد وارد این راه شود، و یا حتی توصیه‌هایی که به متوسط‌ها می‌کند، بیشتر ناظر به کردار آنهاست، مثلاً اینکه این کار را بکنید و این کار را نکنید؛ یا بیشتر ناظر به گفتار است، مثلاً اینکه این سخن را بگویید و آن سخن را نگویید، این‌گونه سخن بگویید و آن‌گونه سخن نگویید؛ یا بیشتر ناظر به اراده و خواست است که فلان چیزها را نخواهید و بهمان چیزها را بخواهید، یا بیشتر ناظر به احساسات و عواطف است؛ یعنی مثلاً می‌گوید به خشنودی یا به خشم یا به عشق و نفرت، امید و ناامیدی توجه کنید، برخی خشم‌ها را نداشته باشید و برخی خشنودی‌ها را نداشته باشید، از بعضی چیزها نباید لذت ببرید، از بعضی چیزها نباید درد و رنج برایتان حاصل آید؛ یا بیشتر به این امر می‌پردازد که انسان‌ها را متوجه کند چه باورهایی دارند و چه باورهایی ندارند.

بنابراین یکی از وجوه مقایسه این است که در هر عرفانی به کدام یک از این پنج ساحت بیشتر توجه شده است. بدون شک هیچ سیر و سلوک عرفانی ای نیست که به یکی از این پنج ساحت مطلقاً نپردازد؛ تقریباً می توان گفت در هر سیر و سلوک عرفانی، همه این پنج مورد کمابیش وجود دارند، اما میزان تأکید متفاوت است. بنابراین بحث، بر اساس گفته کسانی که در این زمینه کار می کنند، بحث از matter of degree است، یعنی مسئله درجه و مرتبه مهم است. گاهی می گویند appoint of emphasis است، یعنی اینکه «تأکید» روی کجاست. اگر در رساله هایی که در عرفان خود ما نوشته شده است نظیر کتاب آقای علی شیروانی هرنندی با عنوان *سروش هدایت*^۱ که حدود ۱۶-۱۷ رساله سیر و سلوک از علمای قدیم تا علامه طباطبایی را گردآورده^۲ دقت کنید، می بینید بحرالعلوم یا علامه طباطبایی یا فلان عارف دیگر وقتی دستورالعمل توصیه ای می دهند با هم تفاوت های بسیاری دارند. مثلاً در یک رساله، بر اولین چیزی که تأکید می شود این است که صلوات را در وقت فریضه به جا بیاور و نماز شب را هم ترک نکن، یعنی گویا به بخش کردار آدمی توجه دارد و آن را مهم می داند؛ این مورد تفاوت زیادی دارد با رساله ای که اولین توصیه اش این است که نباید از این به بعد دروغ بگویی، دروغ مفتاح همه بدی هاست، کلید هر گونه شرعی دروغ است، بنابراین اولین کاری که باید انجام دهی این است که زبان خودت را از دروغ مهار کنی. مهار کردن زبان در چیزهای دیگر هم می تواند باشد، اما در این مورد بر مهار کردن زبان از دروغ تأکید شده است. اما به هر حال بر هر چیزی که تأکید کند، بحث از

۱. ر.ک: شیروانی هرنندی، علی، *سروش هدایت: مجموعه ای از دستورالعمل ها و مکتوبات اخلاقی و عرفانی از امام خمینی، سیدطاووس، علامه حلی، حسینقلی همدانی، محی الدین، ابن سینا و...*، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۰.
 ۲. یکی دو مورد از رساله ها رساله هایی است که علامه طباطبایی به شاگردان خود داده اند و راه و رسم سیر و سلوک را به آنها نشان داده اند.

گفتار است. ممکن است در رساله دیگری گفته شود اول باید ولایت خودت را درست کنی و به دوستی آل‌البتیت پردازی، یعنی احساسات و عواطف برایش مهم است. لذا تلقی‌ها متفاوت است.

باید دقت داشت هیچ‌یک از این مسالک نیستند که به یکی از این جنبه‌ها، مطلقاً توجه نکنند. اصلاً و ابداً چنین نیست و ما چنین چیزی ندیده‌ایم، یا شاید باید گفت تقریباً ندیده‌ایم؛ اما در عین حال، میزان تأکید نظام‌های عرفان عملی در این جهت با هم متفاوت است. بعضی مسالک توجه زیادی به احساسات و عواطف دارند و بعضی مسالک به باورها توجه زیادی دارند. مثلاً در تقسیم‌بندی‌های نسبتاً مسامحی که از نظام‌های عرفانی می‌شود، بعضی نظام‌های سیر و سلوکی را نظام سیر و سلوکی عشق می‌دانند که نظام‌های ولایتی ما هم تقریباً همین‌گونه هستند و به احساسات و عواطف توجه می‌کنند. بعضی نظام‌ها، نظام معرفت است و در واقع تأکید آنها بر روی باور است. البته اینها تعابیر مسامحی است. همان‌طور که اقبال لاهوری هم در جایی اشاره کرده و دیگران هم اشاره کرده‌اند، این تعابیر که مثلاً یک نظام عرفانی، نظام عشق، یا نظام معرفت یا نظام نور است تعابیر دقیقی نیست، اما به هر حال نشان می‌دهد در فلان نظام بیشتر احساسات و عواطف محل بحث است و به همین ترتیب در سایر نظام‌ها هم مسئله یا مسائل دیگری بیشتر محل بحث واقع شده است.

نمونه دیگری ذکر می‌کنم؛ مایستر اکهارت، عارف طراز اول مسیحی در رساله در باب «وارستگی»^۱ که یکی از معروف‌ترین آثار عرفانی دنیاست و رساله کوچکی است و خواندن آن را توصیه می‌کنم، تمام سخش این است که عرفان فقط و فقط به احساسات و عواطف ربط دارد؛ هر گاه انسان بتواند از برخی چیزها «وارسته» شود، اهل سیر و سلوک خواهد بود. بقیه چیزها خود به خود می‌آید. وارستگی معمولاً به احساسات و عواطف

1. *On Detachment*

ختم می‌شود. انسانی که وارسته شد، گفتارش آن چنان که باید باشد خواهد بود، کردارش نیز چنان که باید باشد خواهد بود؛ آنچه باید درست شود تا بقیه امور به حسب آن درست شوند، وارستگی است. این حرف همانند این است که کسی به من بگوید اگر دستت را به طرف راست بردی قلمی هم که در دست توست به سمت راست خواهد رفت. توجه شما باید به این باشد که دستت را به سمت راست ببری؛ وقتی دست به سمت راست رفت، قهراً قلمی هم که در دست توست به سمت راست خواهد رفت. سخن اکهارت هم به این معناست که اگر احساسات و عواطف تنظیم شود، بقیه امور خود به خود تنظیم خواهند شد. این نمونه از کسی است که در سیر و سلوک، احساسات و عواطف، برایش اهمیت دارد. یعنی گویی بقیه چیزها به نوعی معلول، تبع، تابع یا دنباله‌رو احساسات و عواطف هستند.

سیمون وی، عارفه معروف فرانسوی، معتقد بود بزرگ‌ترین شرّی که می‌تواند دامنگیر بشر شود، توهم است؛ یعنی واقعیتهای را ندیدن یا ناواقعیتی را دیدن. وی معتقد بود هر بدی‌ای که در زندگی فردی یا خصوصی یا زندگی جمعی و عمومی پدید می‌آید ناشی از یک توهم است. بنابراین باید تمام هم و غم ما معطوف به این باشد که نکند توهم‌زده شویم و تا می‌توانیم حجاب‌های توهم‌آمیز را در زندگی مان خرق کنیم، اگر حجابی هست، حجاب توهم است و اگر چیزی هم باید خرق و پاره شود، همان پرده توهم است. اگر دقت کنید، می‌بینید سیمون وی به ساحت باورها توجه دارد. در واقع می‌خواهد بگوید دوری از واقعیت و ناواقع را واقع دانستن یا واقع را ناواقع دانستن است که مشکل‌زاست. سیمون وی نظام اخلاقی‌اش را هم کاملاً بر همین امر مبتنی کرده است؛ یعنی نشان می‌دهد تمام فضائل اخلاقی، مصادیق توهم‌گریزی هستند و تمام رذائل اخلاقی، مصادیق توهم‌گرایی. وقتی هم در اواخر جنگ جهانی دوم دوگل از او

خواست که برای فرانسه فردا یعنی فرانسه‌ای که احساس می‌کرد عن‌قرب از سلطه آلمان بیرون می‌آید، برنامه سیاسی بنویسد، وی کتابی با عنوان نیاز به ریشه‌نگاشت. این کتاب، برنامه سیاسی‌ای است که به نظر سیمون وی می‌آمد که این برنامه، برنامه سعادت بشر برای فردای پیروزی فرانسه بر آلمان‌ها در جنگ جهانی دوم است. البته خودش چند ماه قبل از این پیروزی از دنیا رفت.

براساس نظر سیمون وی در کتاب نیاز به ریشه، کل برنامه و نظام سیاسی یک مملکت، و نیز فعالیت‌ها و اشتغالات سیاسی وقتی به سامان خواهد بود که هیچ‌کس دستخوش توهم نباشد؛ یعنی هیچ‌کس نه در باب هستی و نه در باب شخص خودش توهم زده نباشد. البته سیمون وی مصادیق این توهم‌زدگی را هم نشان می‌دهد.^۱ اما به هر حال تمام سخن سیمون وی این است که فساد نظام‌های سیاسی ناشی از توهم است. یعنی فرد یا افرادی از شهروندان یا حتی همه ما، راجع به خودمان یا دیگران، دستخوش توهم می‌شویم. یعنی باورها برای سیمون وی اهمیت دارد. البته توجه داشته باشید که سیمون وی این سخنان را در عالم سیاست و اخلاق بیان می‌کرد و بحث او در اینجا عرفانی نیست، گرچه او یک عارفه بود.

اگر کسی بگوید تمام شرور از توهم برمی‌خیزند، حاکی از آن است که باور برای آن شخص اهمیت دارد. کسی که توهم دارد، به نظر سیمون وی هم در عالم سیاست و هم در عالم اخلاق مشکل پیدا می‌کند، یعنی نه اخلاقی زندگی می‌کند و نه شهروند سالمی است. می‌توان عین همین سخن را در عرفان عملی هم داشت و کسانی گفته‌اند باورها اهمیت بسیاری دارد. از بحث عرفان بیرون می‌آییم و این پرسش را طرح می‌کنیم که باورپرسی^۲ ناشی از چیست؟ در تفتیش عقاید، در قرون وسطا و در دوران محنت در فرهنگ خودمان، که احمد بن حنبل را هم در همان

۱. در یک سخنرانی مصادیق توهم‌زدگی را عرض کرده‌ام.

2. inquisition

دوران شکنجه کردند و از بین رفت، وقتی شخص را پیش مفتش اعظم یا کشیش می بردند چه چیزی از او می خواستند؟ آیا می گفتند «تو دروغ هم می گویی یا نه، تهمت هم میزنی یا نه، به ناموس مردم هم نظر داری یا نه، به مال مردم هم نظر داری یا نه، کم فروش هستی یا گران فروش، کم کار هستی یا احتکار می کنی، بدکار هستی؟» آیا این مسائل را می پرسیدند یا اینکه می گفتند «آیا تو معتقد هستی که خدا جوهری است در سه شخص یا نه، آیا معتقد به عشای ربانی هستی یا نه؟». مسلم است که این سؤالها را می پرسیدند.

در جامعه ما هم این تلقی وجود دارد و تمام توجه بسیاری از متدینان ما به عقاید دیگران است. اگر به چنین افرادی بگویند انسانی هست که نه دروغ می گوید، نه رشوه می گیرد، نه ظلم می کند، اهل تواضع، احسان، عشق و شفقت است، عادلانه زندگی می کند، صادق است و احسان دارد، اما معتقد است خدا وجود ندارد، خواهند گفت وای به حالش! زیرا برایشان این مهم است که عقیده شخص چیست. حالا اگر به همین افراد بگویند کسی به عقاید شیعه اثنی عشری حتی به بداء و رجعت هم قائل است، اما هم کم فروش است، هم گران فروش است، هم احتکارچی است، هم اختلاس می کند، هم رشوه می دهد، هم رشوه می گیرد، هم ربا می خورد و به مال و جان و ناموس دیگران هم نظر دارد، آنگاه می گویند امر سهلی است، بالاخره توجهی به او می شود، عاشورایی هست و قطره اشکی خواهد ریخت؛ بالاخره شب قدری پیش خواهد آمد و توبه خواهد کرد. و بنابراین در این جهت سخت نمی گیرند.

نکته ای که گفتم یک واقعیت است. در جامعه ما باور و عقیده اهمیت زیادی دارد. من از بحث عرفان خارج شدم اما دارم نمونه هایی را ذکر می کنم تا نشان دهم برای هر کسی چه چیزهایی اهمیت دارد. برای اکثر متدینان ما باور اهمیت دارد؛ اگر قائل به رجعت، بداء، معراج، توحید،

نبوت، معاد، خمس و... باشید، حتی اگر به بقیه امور هم قائل نبودید، والامر سهل، ان شاء الله خداوند غفر الله لنا و لکم؛ همین بس است که این اعتقادات را داشته باشید. اما اگر کسی این اعتقادات را نداشته باشد و به ایشان گفته شود فلانی انسان بسیار خلیق، متواضع، درستکار، عاقل، مهربان و اهل احسان و شفقت با مردم است و کاری را که بپذیرد درست انجام می‌دهد، کاری را که از عهده‌اش بر نمی‌آید اصلاً قبول نمی‌کند، کسی را که جلوتر از خودش می‌بیند حتماً به فضل تقدم او اعتراف می‌کند و خودش را کنار می‌کشد که او رئیس، نماینده مجلس و... شود، آنگاه می‌گویند این مسائل فایده‌ای ندارد؛ اعتقاد او مهم است.

پس یکی از وجوه مقایسه می‌تواند این باشد که تکیه بر روی کجاست و من، خودم شخصاً اعتقادم بر این است که آنچه در همه‌جا مهم است احساس و عاطفه است. احساس و عاطفه در واقع مرکز وجود ماست و بقیه چیزها وقتی سوی خوبی بگیرد یا به گفته عارفان سوگیری^۱ درستی داشته باشد، یعنی احساسات و عواطف انسان سوگیری درستی داشته باشد، آنگاه باورهای انسان هم آهسته‌آهسته تنظیم می‌شود، اراده و گفتار و کردار و... هم به همین ترتیب تنظیم می‌شود. پس این هم یک جهت مقایسه است.

این جهت مقایسه می‌تواند فقط جهت «مقایسه» هم نباشد، یعنی اینکه فقط بخواهیم بگوییم وجه تشابه و تفاوت عرفان‌های عملی با هم، چقدر در باورها یا احساسات و عواطف یا اراده و خواست، یا گفتار و کردار به هم نزدیک یا از هم دورند، بلکه می‌توانیم یک جنبه ارزش‌دآوری دیگری هم بر آن سوار کنیم و آن اینکه اگر یک روان‌شناس به رأی در باب تقدم یکی از اینها بر دیگری و یا مدرج بودن اینها معتقد باشد، آنگاه اگر مدرج بودن یک عرفان، مطابق با مدرج بودن در نظر آن روان‌شناس باشد، در این

1. orientation

صورت، خود این، یک وجه رجحان برای آن عرفان خواهد شد. به تعبیر دیگری، قبل از اینکه وارد همین بحث آخر یعنی همین جمله اخیر شوم، ما می‌گفتیم از طریق این وجوه می‌توانیم تمایز عرفان‌های عملی از یکدیگر را مشخص کنیم، ولی با این جمله اخیر می‌خواهم این نکته را بیان کنم که امتیاز عرفان‌های عملی را هم می‌توان مشخص کرد. یعنی می‌توان گفت اگر روان‌شناسی مدعی باشد کانون وجود آدمی، احساسات و عواطف اوست، پس عرفان عملی‌ای که بر روی احساسات و عواطف انگشت می‌گذارد و از شخص می‌خواهد عشق و نفرت یا دوستی و دشمنی خودش را تنظیم کند، رو به صواب دارد و این عرفان عملی در کار خودش موفق‌تر است. البته من به این جهتش کاری ندارم، چون اگر دقت کرده باشید، بارها گفته‌ام وقتی ما در حال دین‌شناسی مقایسه‌ای یا عرفان‌شناسی مقایسه‌ای هستیم، در مقام دفاع از یک عرفان خاص یا دین خاص نیستیم.

بنابراین طبعاً قسمت اخیر محل توجه ما نیست، و فقط قسمت اول یعنی وجوه تفاوت و تشابه دیدگاه‌های مختلف در عرفان از حیث میزان توجهی که به این ساحات پنج‌گانه دارند، محل توجه است. این هم یک وجه مقایسه است.

۵-۱. مقایسه عرفان‌های عملی از لحاظ میزان توجه آنها به تقدم و تأخر

نهادهای اجتماعی

وجه مقایسه دیگری وجود دارد که بسیار مهم است. این وجه مقایسه شبیه به وجه مقایسه سوم است اما با آن تفاوت‌هایی دارد؛ وجه مقایسه این است که آیا عرفان‌های عملی، تقدم و تأخر نهادهای اجتماعی را ملحوظ می‌دارند یا نه؟ نظیر آنچه در وجه سوم بیان شد که آیا عرفان‌های عملی اجازه می‌دهند انسان در شبکه مناسبات اجتماعی‌اش باقی بماند و همچنان

پدر، معلم، شاغل و... باشد، در حالی که انسان دیگری شده است. نظیر آنچه در آنجا بیان شد، در اینجا می‌گوییم آیا عرفان‌های عملی تقدم و تأخر نهادهای اجتماعی را مرعی می‌دارند یا رعایت نمی‌کنند. البته این هم پیش‌فرض‌هایی دارد که در هر گامی از این پیش‌فرض‌ها هم مخالفانی وجود دارند.

تعریف نهاد اجتماعی

نهاد اجتماعی یا هر صورت‌بندی یا فرم‌اسیون اجتماعی چیزی است که طبق نظر مورخان و انسان‌شناسان، همه جوامع آن را دارا هستند. مثلاً بانک نهاد نیست، زیرا جوامع زیادی آمده‌اند و رفته‌اند، بدون اینکه بانک داشته باشند. پس بانک یک نهاد اجتماعی نیست، چون بعضی جوامع بانک نداشته‌اند. پارک و پارک رفتن هم یک نهاد اجتماعی نیست، زیرا اساساً مفهوم پارک یا مفهوم باغ ملی، یک مفهوم جدید است. دموکراسی یک نهاد اجتماعی نیست. زیرا حکومت‌های زیادی آمده‌اند و رفته‌اند و اصلاً دموکراسی نداشته‌اند. اگر صورت‌بندی^۱ اجتماعی‌ای وجود داشته باشد که انسان‌شناسان و مورخان معتقد باشند آن صورت‌بندی هیچ‌گاه در زندگی بشر مفقود نبوده است، یعنی از زمانی که آدم و حوا ظهور کردند و ما را به این تنگنا انداختند، وجود داشته، آنگاه آن صورت‌بندی، نهاد اجتماعی خواهد بود. پس نهاد همان فرم‌اسیون ثابت است که در طول تاریخ ثابت مانده، ولو آنکه در درونش تغییرات زیادی رخ دهد.

تعداد نهادهای اجتماعی

راجع به تعداد نهادهای اجتماعی، با تعریفی که من از نهادهای اجتماعی کرده‌ام، اختلافات زیادی وجود دارد. در احصاهایی که من کرده‌ام از شش

1. formation

نهاد گفته شده است تا تقریباً هجده نهاد. اما من کمتر از شش نهاد در کتاب‌های جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی ندیده‌ام. اولین نهاد، خانواده است. معتقدند زندگی بشر هیچ‌گاه بدون خانواده نبوده است. اقتصاد یکی دیگر از نهادهاست. اسکناس و سکه در بعضی دوره‌ها نبوده، اما اقتصاد همواره بوده است. اقتصاد به معنای بانک و پول نیست، بلکه به معنای داد و ستد کردن است؛ یعنی چیزی به من بدهند و چیز دیگری از من بگیرند، به طوری که من احساس کنم سودی در این داد و دهش وجود دارد. نهاد سوم سیاست است؛ یعنی هیچ‌گاه جامعه بدون نهاد سیاست نبوده است. به عبارت دیگر هیچ‌گاه بی‌سروری و آنارشی در جامعه وجود نداشته است، به هر حال همواره یک قدرت از جایی متمرکز می‌شده و منشعب می‌گشته و به سمت مردم می‌رفته است، ولو آنکه سیستم‌ها و نظام‌های سیاسی متفاوت باشند. نهاد دیگر، حقوق است. اخلاق هم یک نهاد است و دین و مذهب هم یک نهاد دیگر است. این نهادها همیشه وجود داشته‌اند. نهاد دیگری که من معتقدم بوده و بعضی دیگر هم معتقدند و اگر به شش مورد قبلی بیفزاییم، نهاد هفتم خواهد بود، نهاد تعلیم و تربیت است. نهاد هشتم علم و فن و هنر است که من این سه را یک نهاد تلقی می‌کنم و این غیر از تعلیم و تربیت است. در کتاب‌های جامعه‌شناسی در باب تعداد این نهادها بحث شده است.

○ منطق چه‌طور؟

● منطق به معنای استدلال؟

○ نه! یعنی همه سعی دارند به صورت منطقی زندگی کنند.

● تعلیم و تربیت وجوهی دارد، مانند تعلیم و تربیت جسمانی، تعلیم و تربیت ذهنی، تعلیم و تربیت روانی، تعلیم و تربیت اخلاقی؛ اگر منطق را غیر

از تعلیم و تربیت بدانیم در این صورت باید آن را به‌عنوان یک نهاد جداگانه لحاظ کنیم؛ لذا بستگی دارد ما چه تعریفی از این نهادها ارائه دهیم. پس پیش‌فرض اول این بود که چیزی به نام نهاد وجود دارد و تعدادی از نهادها را هم اجماعاً قبول داریم که همواره وجود داشته‌اند، ولو آنکه در بقیه آنها اختلاف داشته باشیم.

تقدم و تأخر نهادها

مطلب دوم تقدم نهادهاست. گویا نهادها در عرض هم نیستند. این هم پیش‌فرض مطلبی است که در حال بیان آن هستیم. گویا نهادها بر هم تقدم دارند؛ شکی نیست تقدم نهادها بر یکدیگر قائلان فراوان داشته‌اند. مارکسیست‌ها وقتی سخن از روبنا و زیربنا می‌گفتند، نهاد اقتصاد را زیربنا می‌دانستند و معتقد بودند نهاد اقتصاد همه چیز را درست می‌کند. اگر اقتصاد تغییر کند، نهاد خانواده هم تغییر می‌کند؛ به همین ترتیب نهاد سیاست و تعلیم و تربیت هم تغییر می‌کند. کسانی هم هستند که نهاد سیاست را مقدم می‌دانند. متفکران و روشنفکران زیادی هستند که به تقدم نهاد سیاست اعتقاد دارند. یعنی معتقدند بزرگ‌ترین مشکل جامعه یا یگانه مشکل جامعه و یا علة‌العلل مشکلات یک جامعه، رژیم سیاسی آن جامعه است؛ همانند آیه قرآن که می‌گوید «ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمُ مُوسَى وَهَارُونَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَأْنَاهُ»،^۱ یعنی گویی که اگر فرعون و ملاً او برونند، نهاد خانواده، اقتصاد و... تنظیم می‌شود. این هم یک دیدگاه است. این دو دیدگاه طرفداران بیشتری نسبت به دیدگاه‌های دیگر دارد؛ یعنی غالب متفکران یا به تقدم اقتصاد قائل‌اند و یا به تقدم سیاست.

از تقدم یک نهاد بر نهادهای دیگر معمولاً در کتاب‌های جامعه‌شناسی، تعبیر به اصالت می‌شود. یعنی اگر کسی به اصالت اقتصاد قائل باشد، یعنی به

۱. یونس (۱۰): ۷۵.

تقدم نهاد اقتصاد بر سایر نهادها قائل است. اصالت سیاست هم یعنی تقدم نهاد سیاست بر سایر نهادها. دیدگاه سومی هم وجود دارد که امروزه به آن اصالت فرهنگ گفته می‌شود، یعنی تقدم نهاد تعلیم و تربیت بر سایر نهادها؛ یعنی تعلیم و تربیت در درجه اول اهمیت قرار دارد. من خودم، شخصاً معتقدم اصالت فرهنگ صحیح است. یعنی نهاد تعلیم و تربیت یا نهاد فرهنگ بر سایر نهادها تقدم داشته و بیشترین اهمیت را دارد. به عبارت دیگر بزرگ‌ترین مشکل و یگانه مشکل یک جامعه و یا علة‌العلل مشکلات یک جامعه وضع فرهنگی آن جامعه است. یعنی ابتدا باید به سراغ تعلیم و تربیت رفت. علاوه بر اینکه خودم این اعتقاد را دارم، چیز دیگری را هم برایتان گزارش می‌کنم و آن اینکه یکی از آموزه‌های مشترک همه ادیان و مذاهب جهانی همین است. وقتی قرآن می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»^۱، یعنی آنچه در نفس شماست مهم است و تغییرات objective و اَفَاقی، متفرع بر تغییرات subjective و انفسی است. لذا ابتدا باید در انفس ما تغییراتی حاصل شود تا سپس در آفاق زندگی ما تغییراتی رخ دهد.

اگر شما به مسئله تقدم نهادی بر نهادهای دیگر قائل باشید، یعنی نهادها را همانند دندانه‌های یک شانه در عرض هم تلقی نکنید و معتقد باشید یکی از آنها مقدم بر دیگری است، و سپس در این قول به یک مصداق هم رسیده باشید، نه اینکه اجمالاً پذیرفته باشید که بالاخره نهادی مقدم بر سایر نهادهاست، یعنی مثلاً به این نتیجه رسیده باشید که نهاد فرهنگ مقدم است، آنگاه عرفان عملی از لحاظ اینکه به این نکته توجه کرده باشد یا نه جای مقایسه دارد و بسیاری از کسانی که امروزه در عرفان‌شناسی عملی کار می‌کنند، بسته به دیدگاهی که در تقدم نهادی دارند - یعنی تقدم یک نهاد^۲ بر سایر نهادها در جامعه - در باب عرفان‌های

۱. رعد (۱۳): ۱۱.

۲. نهاد یک مفهوم صرفاً جامعه‌شناختی و اجتماعی است؛ به این دلیل که در زبان‌های انگلیسی، اروپایی، فرانسه، آلمانی و... لفظ institution به‌کار می‌برند که یک مفهوم کاملاً جامعه‌شناختی

عملی از این حیث داوری می‌کنند. به نظر من عرفان‌های عملی بیشتر با دیدگاه‌هایی سازگارند که به اصالت فرهنگ قائل‌اند نه به اصالت سیاست یا اقتصاد و... .

اگر کسانی همانند چارلز تیلور در کانادا به اصالت فرهنگ قائل باشند، به نظر می‌رسد این افراد با عرفان عملی وفاق بیشتری دارند. بنابراین ماحصل حرف من، که از بسط بیشتر آن پرهیز می‌کنم، این است که اساساً ورود در عرفان عملی برای کسانی ممکن و مطلوب است که قائل به اصالت فرهنگ باشند. زیرا در عرفان عملی به محض آنکه وارد شوید، ابتدائاً از شما می‌خواهند خودتان را اصلاح کنید. اگر بپرسید آیا منظور از اصلاح خود این است که وضع اقتصادی‌ام را بهتر کنم یا حقوق اجتماعی مانند آزادی‌ها و عدالت را تأمین کنم، پاسخ می‌دهند منظور از اصلاح خود، این است که درون خودتان را اصلاح کنید.

از همین‌جا می‌خواهم این نتیجه را بگیرم که در طول تاریخ، ادبار و اقبال مردم به عرفان‌های عملی، تلازم زیادی با دیدگاه رایج آن جامعه در باب تقدم نهادی یک نهاد بر سایر نهادها، داشته است. بعضی از دیدگاه‌ها با رفتن انسان به طرف بعضی چیزها ناسازگار است و بعضی سازگار. این نتیجه را از این جهت ذکر کردم که اگر شما اهل مطالعه تاریخ روشنفکری کشور ما از عصر مشروطه به این طرف باشید، حتماً این مضمون را در آثار روشنفکران دیده‌اید. غالب روشنفکران می‌گویند نباید مردم را با عرفان، عرفان‌بازی، هوکشدن و... سرگرم کرد، زیرا باعث می‌شود مردم از مسائل مهم‌تر غافل شوند. سخنانی با این مضامین فراوان دیده می‌شود؛ از دکتر

است. کلمه institution در الاهیات مسیحی معنای دیگری دارد؛ دوستانی که با الاهیات سر و کار دارند باید به این نکته توجه کنند که در الاهیات مسیحی این واژه به معنای حکم است؛ مثلاً divine institution به معنای احکام الاهی است؛ یعنی در اینجا به معنای حکم، اعم از امر و نهی، توصیه و... است. البته در بحث ما به معنای نهاد است و نباید این دو را با هم خلط کرد.

شریعتی گرفته - علی‌رغم اینکه شعار برابری، آزادی و عدالت می‌داد - تا دیگر اندیشمندان.

○ چند سال پیش که من مباحث عقلانیت و معنویت را عرضه می‌کردم، یکی از دوستان که از روشنفکران بزرگ کشور هستند و البته از روشنفکران غیردینی، چندین بار به من گفت عقلانیتی که از آن سخن می‌گویی چیز خوبی است و هر چه جامعه ما عقلانی شود بسیار خوب است، اما این معنویت را که تنگ عقلانیت چسبانیده‌ای، عقلانیت را افتتاح کرده است؛ چرا که معنویت فوراً می‌شود عرفان و عرفان می‌شود تصوف و تصوف هم می‌شود خانقاه و یک وقت هم می‌بینیم مردم در حال هوکشدن هستند و دیگران دارند مال و جان و ناموس‌شان را می‌برند و دولت‌ها اقتصادشان را از بین برده‌اند و... این سخن به این معناست که این شخص باور ندارد به اینکه اگر درون ما تغییر کند، شرایط بیرونی بهتر می‌شود، بلکه فکر می‌کند عکس این است.

● این رگه انتقادی را در آثار جلال آل احمد هم می‌بینیم. در آثار شریعتی، مصطفی رحیمی، محمدعلی اسلامی ندوشن و بازرگان هم این رأی دیده می‌شود. این افراد معتقدند نباید مردم را زیاد به عرفان، مراقبه نفس و... دعوت کرد، زیرا ممکن است سر در جیب تفکر فرو برند و وقتی سر از جیب تفکر به درآوردند، ببینند دولت‌ها، ابرقدرت‌ها و استعمارگران مال و جان و ناموس‌شان را برده‌اند و رفته‌اند.

○ واقعیت عینی هم همین است. جامعه ایران هم همین‌طور است.

● من خودم همیشه جوابی که می‌دهم و به دوست مذکور هم می‌دادم، به جای اینکه مانند این دانشجو فوراً اعتراف کنم که حق همین است، این بود که هر نظریه‌ای وقتی واقعاً نظریه است که بخواهد «یک» مسئله را حل کند؛ اگر نظریه‌ای مدعی شد که می‌خواهد همه مسائل جهان هستی را حل

کند، به همین دلیل که گفته است می‌خواهد همه مسائل جهان هستی را حل کند، کارایی ندارد. کلید همواره کلید «یک در» است. اگر یک کلید بخواهد همه درها را باز کند به گفته نکته‌دانی این کلید هواست، چرا که هواست که در هر قفلی فرو می‌رود و گرنه کلید، باید کلید «یک در» باشد.

من در جواب به آن پرسش می‌گفتم معنویت آمده است تا فرد را تغییر دهد، عقلانیت آمده است تا نهادها را تغییر دهد. در واقع ما به یک تحول درونی و همچنین یک تحول بیرونی نیازمندیم. تحول بیرونی باید بر اساس ملاک‌های objective باشد. تنها ملاک objective ما عقل است که همه دارند. بنابراین اگر کسی می‌گفت معنویت آمده است همه چیز را حل کند، در این باب حق با شما بود. ولی بحث ما این نیست، بحث ما این است که:

۱. ما به یک تحول درونی نیاز داریم که تحول فردی، خصوصی و شخصی است و یک تحول بیرونی هم نیاز داریم که تحول جمعی، اجتماعی و عمومی است. از معنویت، کارکرد اول و از عقلانیت کارکرد دوم را انتظار داریم؛ یعنی از عقلانیت می‌خواهیم مناسبات بیرونی ما را تنظیم کند؛ تنظیم مناسبات بیرونی به یک حکم نیاز دارد که مورد قبول همه باشد و آن حکم استدلال است؛

۲. خود عقلانیت‌ورزی فرزند معنویت است و این نکته‌ای است که به نظر من خیلی جای فکر دارد و ممکن است شما این نکته را قبول نداشته باشید. گرچه از بحث دور می‌شویم ولی این نکته را توضیح می‌دهم که یکی از نشانه‌های انسان معنوی، اخلاقی بودن اوست. این گام اول است. یکی از نشانه‌های انسانی که اخلاقی است این است که در زمینه باورها به «اخلاق باور» ملتزم است. یعنی در زمینه قبول یا رد یک باور هم، رعایت موازن اخلاقی را می‌کند. بنابراین اخلاق باور^۱ را هم رعایت می‌کند، همان‌گونه که اخلاق در

1. ethics of belief

ناحیه احساسات و عواطف، اخلاق در ناحیه اراده، و اخلاق در گفتار و کردار را رعایت می‌کند. کسی که اخلاق باور را قبول می‌کند، مهم‌ترین علامت قبول اخلاق باور در وی این است که باورهایش را فقط بر اساس استدلال قبول یا رد می‌کند. به تعبیر دیگر، کسی که به اخلاق باور معتقد است، میزان دل‌بستگی و پای‌بندی‌اش را به یک باور با شواهد و قراینی که به سود آن باور وجود دارد متناسب می‌کند. هر چه شواهد و قراینی که به سود یک باور وجود دارد بیشتر می‌شود، دل‌بستگی و پای‌بندی‌اش را به آن باور بیشتر می‌کند؛ هر چه قراین و شواهدی که به سود آن باور وجود دارد پایین می‌آید، میزان دل‌بستگی و پای‌بندی‌اش را به آن باور کم می‌کند و این همان عقلانیت است؛ زیرا عقلانیت یعنی متناسب ساختن میزان دل‌بستگی و پای‌بندی به یک باور با شواهد و قراینی که آن باور را تأیید و تقویت می‌کنند. هر چه این شواهد و قراین بیشتر شود، دل‌بستگی و پای‌بندی ما بیشتر می‌شود و هر چه کمتر شوند، دل‌بستگی و پای‌بندی ما کمتر می‌شود. دل‌بستگی را در امور نظری و پای‌بندی را در امور عملی به‌کار می‌برم.

○ جوامع کمی هستند که می‌توانند این دو جنبه را با هم پیش ببرند؛ مثلاً در هند عقلانیت فدای معنویت شده است. ضمن اینکه التزام همزمان به عقلانیت و معنویت برای عامه مردم دشوار است.

● خب! پس یک چیز دیگر پیش می‌آید و آن این است که کسی مماشات کند و بگوید تا اینجا راه را که ذکر کردید قبول داریم، اما عملاً این کار مشکل است. بسیاری از افراد این را به من گفته‌اند که سخنان تو نخبه‌گرایی^۱ است. بعضی افکار و عقاید معمولاً به نخبه‌گرایی متهم

1. elitism

می‌شوند و قائلان به آن فکر را نخبه‌گرا^۱ می‌نامند. یعنی حرف‌هایی می‌زنند که به درد افراد شاذّ و نادری می‌خورد، در حالی که عموم مردم این‌گونه نیستند و این به این معناست که برای عموم مردم دشوار است که این‌گونه زندگی کنند و مثلاً بین عقلانیت و معنویت جمع کنند.

این انتقاد به بنده نیز فراوان وارد شده است. اما جواب من این است که اگر راهی وجود دارد که صعوبت آن کمتر از این راه باشد اما تمام منافع و مزایای این راه را داشته باشد، به ما هم بگویید تا ما هم به آن راه برویم؛ چرا که انسان دوست دارد اگر می‌خواهد به غرض و هدفی برسد از آسان‌ترین راه برسد. اگر راهی غیر از عقلانیت و معنویت وجود دارد که آسان‌تر، مطمئن‌تر و بی‌عواقب‌تر باشد، اما همه فواید و مزایای این راه را داشته باشد، اگر آن راه را به ما هم بگویید، ما هم به طرف همان راه خواهیم رفت؛ اما اگر معلوم شد غیر از جمع میان عقلانیت و معنویت راه دیگری وجود ندارد، آنگاه هر چقدر هم این راه سخت باشد، چاره‌ای نیست جز اینکه همین راه را انتخاب کنیم. یعنی مثلاً اگر از تهران به مشهد فقط یک راه وجود داشته باشد، آنگاه هر چقدر هم این راه سنگلاخ داشته باشد و راه دشواری باشد، مثلاً خشکسالی باشد و گرما بیداد کند، چاره‌ای نیست جز اینکه از همان راه برویم. اما اگر پنج راه وجود داشته باشد، آنگاه باید تحقیق کنیم و ببینیم کدام یک آسان‌تر، مطمئن‌تر و بی‌عواقب‌تر است.

پس به نظر من باید منتقدان تمام تلاش فکریشان را معطوف به این نکته کنند که آیا راه دیگری غیر از جمع عقلانیت و معنویت وجود دارد. اگر راه دیگری وجود دارد و آن راه را سهل‌تر یا مطمئن‌تر و یا بی‌عواقب‌تر می‌بینند، آنگاه همه باید به آن راه برویم؛ یعنی اقتضای عقلانیت آن است که به آن راه برویم. اما اگر راه دیگری وجود ندارد و تنها راه این است، آنگاه صعوبت راه، مجوّز و مصحّح ترک راه نیست. هر چقدر هم راه سخت باشد باز هم

1. elitist

ما هستیم و همین راه. کار دیگری نمی‌توانیم بکنیم. اگر فقط یک نانوا در محله ما باشد، هر قدر هم نان را گران بدهد، یا نان سوخته و خمیر بدهد، چاره‌ای نداریم جز آنکه از او نان بخریم. مگر آنکه سه نانوا در محله ما باشد، در این صورت البته از کسی نان خواهیم خرید که نان ارزان‌تر و بهتری به ما بدهد.

جامعه‌ای مثل هند را که این دانشجوی محترم مثال زدند و درست هم مثال زدند، من خودم هم چندبار به آن تصریح کرده‌ام و گفته‌ام آنچه ما در طول تاریخ می‌بینیم این است که برخی جوامع به خیال خودشان عقلانیت را فدای معنویت کرده‌اند و به نظر من در زندگی روی خوشی ندیده‌اند که نمونه آن هند است؛ بعضی جوامع هم مثل غرب، مخصوصاً در قرن ۱۸ و ۱۹^۱، معنویت را فدای عقلانیت کرده‌اند و یک عقلانیت خشک و positivistic، و بدون هیچ‌گونه توجه به ساحات معنوی آدمی را حاکم کرده‌اند.

○ مثل آلمان؟

● بله! اساساً قرن ۱۸ و ۱۹ چنین بوده است. در قرن ۲۰ هم تا بعد از جنگ جهانی دوم واقعیت این است که چنین روحیه‌ای کمابیش وجود داشته، اما از بعد از جنگ جهانی دوم دیگر این حکم واقعاً صادق نیست. امروزه غرب دارد عمیقاً به سمت معنوی شدن می‌رود. البته فعلاً وارد این بحث نمی‌شوم. به نظر می‌رسد این هم درست نیست که به نام عقلانیت، معنویت و نیازهای عمیق معنوی آدمیان را فدا کنیم و فقط به یک معنویت و انضباط خشک بیرونی اکتفا کنیم. اگر راه دیگری غیر از جمع عقلانیت و معنویت وجود داشته باشد، با شرایطی که گفته شد باید به آن راه رفت. اما چون راه دیگری وجود ندارد، ظاهراً چاره‌ای جز این نیست که بگوییم در

۱. در قرن بیستم نمی‌توان این حکم را داشت.

آنچه به وضع همه ما بازمی‌گردد، باید بر اساس عقل عمل کنیم؛ هر کس که استدلال قوی‌تری دارد، حرفش را بزند و همه سخن او را بپذیریم و بنابراین نهادهای خانواده، سیاست، اقتصاد، تعلیم و تربیت، حقوق و اخلاق اجتماعی را بر اساس عقلانیت سامان دهیم؛ اما علاوه بر این ما نیاز به یک درون‌آباد هم داریم.

من بارها و بارها گفته‌ام در کشورهای اسکاندیناوی و یا نمونه مهم و بارز آن یعنی سوئیس که سال‌ها این آماری که بیان می‌کنم در مورد آن صدق می‌کرد، ناملایمات و نابسامانی‌های اجتماعی تقریباً صفر است، اما بزرگ‌ترین درصد افسردگی و خودکشی را در جهان دارد. این به این معناست که رابطه انسان‌ها در این جامعه خوب تنظیم شده است اما فرد با خودش مشکل دارد، لذا یا به خودکشی کشیده می‌شود و یا به افسردگی. یعنی در این جوامع توانسته‌اند کاری کنند که از لحاظ اقتصادی کسی به کسی ظلم نکند، به لحاظ سیاسی هم همین‌طور است، روابط خانوادگی هم به خوبی تنظیم شده است، تعلیم و تربیت، علم، فن، هنر و... به همین ترتیب خوب تنظیم شده است. بنابراین مناسبات بیرونی خوب است. اما فرد وقتی شب تنها می‌شود، تازه مشککش شروع می‌شود. به نظر من، در چنین جوامعی تا وقتی فرد در مترو، پارک، خیابان و محیط کار است مشکلی ندارد، اما همین که شب تنها می‌شود و لامپ و تلویزیون را خاموش می‌کند و می‌خواهد بخوابد تازه مشککش شروع می‌شود؛ چون با خودش گرفتاری دارد. چیزهایی وجود داشته که نیاز درونی‌اش بوده اما به خاطر تنظیم اقتصاد، سیاست و... به آنها توجه نشده است. وقتی فرد تنها می‌شود و فقط با خودش سر و کار دارد مشکل بروز می‌کند. چنین فردی ناسالم است. بنابراین نباید پیوند عقلانیت و معنویت را تخطئه کنیم.

البته هر دو راه «به تنهایی» زیان‌هایی دارد، بنابراین و به همین دلیل، به نظر من، باید دیگران سعی کنند و ببینند آیا جمع میان آنها امکان‌پذیر

هست یا نه. من واقعاً به این مطلب معتقدم و چنین نیست که چون به سخنان و گفته‌های من «عقلانیت و معنویت» اطلاق شده است، این مطلب را بیان کنم؛ زیرا اساساً این سخن از من نیست و افراد بسیاری هستند که به نظرشان می‌آید اگر می‌شد میان عقلانیت و معنویت جمع کرد، بسیار مهم بود. به نظر من اگر بتوانیم یک تئوری قابل دفاع قوی در معنویت و یک تئوری قابل دفاع قوی در عقلانیت بیاوریم که هم از عقلانیت آن چیزی نگاهیم و هم از معنویت آن یکی چیزی نگاهیم و بتواند مشکل بشر^۱ را حل کند، ارزش دارد که عمرهایی را صرف چنین پروژه‌ای کنیم. اگر به این مطلب رسیدیم که در مناسبات بیرونی ما عقل حاکم نیست و چیزی غیر از عقل حاکم است و در مناسبات درونی هم معنویت نداریم، آنگاه باید به سراغ چنین پروژه‌ای برویم.

○ آیا ممکن است ارتباط یا تناظری بین ترجیح یکی از آن ساحات وجودی و ترجیح یکی از نهادها وجود داشته باشد؟
● تناظر یک به یک وجود ندارد. یعنی نمی‌توانیم بگوییم اگر در اینجا به یک قول معتقد شدیم در آنجا هم باید به فلان قول معتقد شویم، ولی البته ارتباط‌هایی بینشان هست.

۶-۱. مقایسه عرفان‌های عملی از لحاظ میزان انتزاعی و انضمامی بودن

آنها در پرداختن به عمل عرفانی

آخرین بحثی که باید در عمل عرفانی طرح کنیم این است که در پرداختن به عمل عرفانی میزان انتزاعی بودن و انضمامی بودن هم مسئله مهمی است. بحث انتزاع و انضمام هم بحثی است که باید در بسیاری از مسائل و از جمله در اینجا به آن توجه شود. ابتدا معنای انتزاعی و انضمامی را توضیح می‌دهم.

۱. کاری به مشکل ایران هم نداریم، می‌خواهیم بتواند کل مشکل بشر را حل کند؛ زیرا همه‌جا همین وضع هست.

معنای انتزاعی^۱ و انضمامی^۲

کلمات انتزاعی و انضمامی هر کدام دو معنا دارند که ما در اینجا فقط با یکی از این معانی سر و کار داریم. یک معنا از لفظ انتزاعی و انضمامی این است که موجودات را به موجودات انتزاعی و انضمامی تقسیم کنیم؛ یعنی مقسم، موجودات باشد؛ یعنی بگوییم موجوداتی که در جهان هستی به سر می‌برند، به یک معنا قابل تقسیم به موجودات انتزاعی و انضمامی هستند. موجودات انضمامی، موجوداتی هستند که در قید مکان و زمان هستند. یعنی مکانمند و زمانمند هستند. اگر چیزی مکانمند و زمانمند باشد، آنگاه انضمامی است؛ مانند بدن انسان که هم در قید و بند مکان است و هم در قید و بند زمان. بالاخره شما امروز نسبت به پنج سال پیش مُسن‌تر و از فردایتان هم یک روز جوان‌تر هستید. بالاخره در قید مکان و زمان هستید. جمادات، نباتات، حیوانات و حداقل بدن انسان^۳ امور انضمامی هستند و به همین ترتیب چیزهای فراوانی وجود دارند که مکانمند و زمانمند هستند. برخی می‌گویند امر انتزاعی چیزی است که مکان نداشته باشد ولی زمان داشته باشد. اگر این را بگوییم آنگاه اندوه انتزاعی است؛ زیرا زمان دارد، ولی مکان ندارد؛ مثلاً از صبح تا حالا اندوهگین هستید، حال آنکه دیروز اندوهگین نبوده‌اید. برخی دیگر می‌گویند انتزاعی چیزی است که نه مکان داشته باشد و نه زمان. در این صورت دیگر اندوه یک شخص، انتزاعی نخواهد بود. لذا باید آنچه را که مکان دارد ولی زمان ندارد، در امور انضمامی قرار دهیم. پس گاهی گفته می‌شود انضمامی چیزی است که مکان و زمان داشته باشد و انتزاعی چیزی است که مکان و زمان نداشته باشد. در این صورت یک شق باقی می‌ماند و آن اینکه چیزی مکان نداشته باشد، اما زمان داشته باشد. معمولاً در این صورت، وقتی چنین تقسیم‌بندی‌هایی انجام

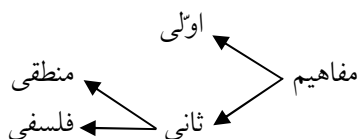
1. Abstract

2. concrete

۳. البته اگر نگوییم انسان‌ها؛ من گفتم بدن انسان و نه انسان‌ها.

می‌دهند، آنچه را مکان ندارد اما زمان دارد، جزء امور انضمامی قرار می‌دهند. اما گاهی هم می‌گویند انضمامی چیزی است که مکان و زمان داشته باشد و انتزاعی چیزی است که مکان نداشته باشد، خواه زمان داشته باشد و خواه زمان هم نداشته باشد.

توجه داشته باشید این مطلب ارتباطی با انتزاعی و انضمامی نزد قدما ندارد. قدما مفاهیم را به مفاهیم اولی و ثانی تقسیم می‌کردند که مفاهیم ثانی هم، به منطقی و فلسفی تقسیم می‌شد. آنگاه می‌گفتند مفاهیم اولی مفاهیمی هستند که خودشان را در جهان می‌یابیم، اما مفاهیم ثانی مفاهیمی هستند که منشأ انتزاعشان را می‌یابیم نه خودشان را.



مثلاً وقتی به یک مرد نگاه می‌کنیم، پدر بودنش را نمی‌یابیم، بلکه پدر بودنش را انتزاع می‌کنیم. بنابراین پدر یک مفهوم ثانی فلسفی است. علیت آتش را هم انتزاع می‌کنیم؛ یعنی علیت آتش را نمی‌یابیم. علیت یک مفهوم ثانی فلسفی است.

تقسیم‌بندی قدما به ما نحن فیه ربطی ندارد. انتزاع در بحث قدما با معنای دوم انتزاع که اکنون خواهیم گفت ربط پیدا می‌کند. مقسم در بحث قدما مفاهیم بود، اما در بحث ما مقسم، موجودات است. در بحث ما این معنا از انتزاع که مقسم آن موجودات است، محل بحث است. معنای دوم از انتزاع را که اکنون بیان می‌کنم با انتزاع نزد قدما ارتباط دارد و آن این است که مفاهیم در قیاس با یکدیگر، شامل مفاهیم انتزاعی و انضمامی می‌شوند. مثلاً اگر به شما گفتند «مفهوم حیوان، انضمامی است یا انتزاعی؟» نمی‌توانید پاسخ بدهید. بحث درباره مفهوم حیوان است، نه خود حیوان؛ چرا که خود حیوان یکی از موجودات جهان است. باید در پاسخ بگوییم

اگر مفهوم حیوان را نسبت به مفهوم انسان در نظر بگیریم، حیوان انتزاعی است و انسان انضمامی‌تر است. اما اگر همین مفهوم حیوان را نسبت به مفهوم حسّاس در نظر بگیریم، آنگاه حیوان انضمامی است ولی حسّاس انتزاعی است؛ یعنی در اینجا درجه کلیت و جزئیت است که انضمام و انتزاع را درست می‌کند. هر مفهومی نسبت به مفهومی که از آن جزئی‌تر است، انتزاعی است و هر مفهومی نسبت به مفهومی که از آن کلی‌تر است، انضمامی است.

در انتزاع و انضمام است که بسیاری از توریه‌ها را انجام می‌دهیم. مثلاً فرض کنید شما به من بگویید چرا امشب به منزل ما نمی‌آیی و من پاسخ دهم که کار دارم؛ تقریباً می‌توان گفت این پاسخ را به هر کسی که نخواهی به منزلش بروی می‌توانی بدهی؛ زیرا بالاخره شما یک کاری دارید. کار یک مفهوم خیلی انتزاعی است. اما اگر به جای آنکه بگویید «کار دارم» بگویید «یک کار فیزیکی دارم»، یک مقدار آن را انضمامی‌تر کرده‌اید و بدین ترتیب امکان دروغگو بودن شما بیشتر می‌شود. امکانش بیشتر می‌شود، چون ممکن است کار شما فیزیکی نباشد بلکه ذهنی یا فکری باشد. اما اگر به طرف مقابل بگویید امشب یک کار بنایی دارم، آنگاه بنایی از کار فیزیکی هم محدودتر می‌شود و امکان دروغگو بودن شما را بیشتر می‌کند. به همین ترتیب هر چه کلیت آن کمتر می‌شود انضمامی‌تر است و هر چه کلیت آن بیشتر می‌شود، انتزاعی‌تر.

ما در اینجا با این بحث سر و کار داریم. فرض کنید کسی تصمیم بگیرد نزد مرشدی برود و اهل سیر و سلوک شود. این شخص از مرشد می‌پرسد «ای مرشد من چه کاری انجام دهم؟»؛ در سنت خود ما هم برخی نزد علما می‌رفتند و گردن کج می‌کردند و می‌گفتند حاج آقا توصیه‌ای بفرمایید که ما از منجلاب فساد، مادیت و ظلمات بیرون بیاییم و به عالم نور برویم. توصیه‌ای که مرشد می‌کند ممکن است خیلی انتزاعی باشد و ممکن است

توصیه‌ای انضمامی تر باشد. مثلاً اگر گفت «اهل صداقت باش» باید توجه داشت که صداقت نسبت به صدق به معنای راست گفتن، انتزاعی است؛ صدق یعنی راست گفتن. صداقت نسبت به صدق انتزاعی است؛ چرا که صداقت وقتی گفته می‌شود که دو ساحت وجود انسان بر هم انطباق پیدا کنند. یعنی اگر من از شما تشکر کنم و در دلم هم شکر گزار شما باشم، آنگاه ساحت احساسات و عواطف من با ساحت گفتارم بر هم انطباق دارد؛ در این صورت می‌گویند این شخص اهل صداقت است. اگر باوری داشته باشم و احساسات و عواطف من هم متناسب با آن باور باشد، در این صورت می‌گویند شخص اهل صداقت است. اما صدق از صداقت کمتر است، زیرا صدق مطابقت بین دو ساحت گفتار و عقیده است. اگر بگویند امروز پنج‌شنبه است و شما معتقد باشید امروز دوشنبه است، ولی مثلاً به من بگویید امروز یکشنبه یا سه‌شنبه است، آنگاه گفتار شما با عقیده‌تان ناسازگار است. در این صورت می‌گویم گزاره شما صادق نیست. صدق حالت خاصی از صداقت است. در واقع چون در درون ما پنج ساحت وجود دارد که همان باورها، احساسات و عواطف، خواسته‌ها، گفتار و کردار است، هر کدام از اینها که دو تا دوتا بر هم انطباق پیدا کردند، آنگاه به همان اندازه ما صداقت داریم. به یکی از این انطباق‌ها که همان انطباق گفتار بر عقیده است صدق اطلاق می‌شود. اما همین راست گفتن یا صدق که نسبت به صداقت انضمامی بود و صداقت نسبت به آن انتزاعی بود، نسبت به چیز دیگری انتزاعی خواهد بود. مثلاً اگر مرشد توصیه کند که صدقِ مصلح داشته باش،^۱ این صدق خاص‌تر خواهد بود.

۱. چرا که ممکن انسان صدق داشته باشد اما صدق او، صدق مفسد باشد؛ یعنی صادق باشد، اما صادق مفسد؛ یعنی با صدق به جای اصلاح ذات‌البین، افساد ذات‌البین کند. چرا که در بسیاری از مواقع انسان با راست گفتن رابطه دو نفر را به هم می‌زند. مثلاً می‌گوید دیشب منزل فلانی بودیم، بسیار از شما بدگویی کرد. ما هم می‌دانیم که بدگویی کرده است و آن شخص دروغ نمی‌گوید، اما به خاطر راست گفتن او گرفتاری درست می‌شود.

اهمیت انتزاع و انضمام در عرفان عملی

چرا انتزاع و انضمام در عرفان عملی اهمیت دارد؟ زیرا هر چه در عرفان‌ها جنبه انتزاع در توصیه بالا رود، دو مشکل برای کسی که می‌خواهد به آن عرفان تن دهد، ایجاد می‌کند:

۱. مشکل تفسیرهای متفاوت: یعنی می‌بینیم یک مرشد است و بیست مرید دارد، اما هر مریدی یک سازی می‌زند و همه بیست مرید هم پیرو مراد هستند؛ زیرا هر کدام از آنها توانسته‌اند از آن سخن انتزاعی تفسیر دیگری داشته باشند. هر چه انسان انتزاعی‌تر سخن بگوید، شاگردان، حواریون، مریدان و علاقه‌مندانش بیشتر به تفرق می‌افتند. زیرا با کمال صداقت به حرف مراد نزدیک می‌شوند، اما استفاده هر کدام از آنها از حرف او متفاوت خواهد بود. این یکی از مشکلات است، که البته این مشکل جنبه اجتماعی دارد. همین مطلب را به تعبیر دیگری بیان می‌کنم. آیین بودا تا چه حد می‌تواند انشعابات داشته باشد، اما همه آنها هم ادعا کنند که ما بودایی هستیم؟ به میزان مبهم گفتن‌های بودا. هر چه بودا یا بوداهای عالم مبهم‌تر، یعنی انتزاعی‌تر سخن بگویند، ممکن است افراد مختلف‌المشرب فراوان‌تری پیدا شوند که در عین حال که مختلف‌المشرب هستند، بتوانند صادقانه بگویند ما بودا هستیم. زیرا خود سخن، حد انتزاع بالایی دارد، بر خلاف سخنانی که حد انتزاع پایینی دارند و کمتر تفسیر برمی‌دارند. این یک مشکل است که جنبه اجتماعی دارد؛

۲. مشکل بلاتکلیفی و تحیر در مقام عمل: این مشکل جنبه فردی دارد و آن این است که انسان دستخوش بلاتکلیفی و تحیر در مقام عمل می‌شود؛ یعنی نمی‌داند آیا عملی که انجام می‌دهد مصداق فرمایش آن مرشد هست یا نه. در اینجا است که اگر با فرقه‌های صوفیه

آشنایی داشته باشید، می‌بینید برخی بزرگان صوفیه سخنانی می‌گویند که حرف‌های بدی نیست و نمی‌توان این حرف‌ها را رد کرد، اما در مقام عمل به درد نمی‌خورد. مثلاً می‌گوییم «آقا! ما چه بکنیم؟»، در پاسخ می‌گویند «با خود باش»، ما نمی‌دانیم «با خود باش» یعنی چه؛ می‌توان هزار کار را تفسیر به «با خود بودن» کرد. حالا اگر بگویید «خود را باش»، آن هم مشکل دیگری دارد. «خود را باشیدن» چگونه کاری است؟ چنین توصیه‌هایی انتزاعی است. این توصیه‌ها کجا و این کجا که مرشد بگوید نباید بیشتر از ۵۰ گرم خوراک روزانه از مری تو پایین برود؛ این توصیه بسیار انضمامی است و هیچ مشکلی هم ندارد.

پس از رشد جنبش‌های دینی جدید^۱ در غرب، چیزی که برای جامعه‌شناسان عصر جدید و جامعه‌شناسان جنبش‌های دینی جدید مهم بود و امروزه هم فراوان بر روی آن کار می‌کنند، این است که جنبش‌های دینی جدید را از این لحاظ با هم مقایسه کنند که چقدر سخنان آنها انضمامی، محسوس و ملموس است تا هم از تفرق نجات پیدا کنند و هم برای آنها بلا تکلیفی پیش نیاید. عین این کار را در باب عرفان عملی هم به وفور انجام داده‌اند و باز هم انجام می‌دهند. گویا معنای این کار این است که ما پذیرفته‌ایم خوب است حرف‌های انسان تا حدی که ممکن است انضمامی تر و انضمامی تر باشد. البته کسانی هم هستند که این مدعا را قبول ندارند و معتقدند وقتی انسان سخن انضمامی می‌گوید، شکی نیست که آن دو حُسن را دارد، اما سخن شما مکان و زمان و شناسنامه پیدا می‌کند و یا به تعبیر شما جوان‌ترها، تاریخ مصرف پیدا می‌کند. زیرا هر چه سخن انضمامی تر شود قیود زمانی و مکانی بیشتری در آن دخیل می‌شود و روزی می‌رسد که دیگر آن سخن به کار نمی‌آید.

1. new religious movements

اگر فرزندم از من بپرسد «پدرجان! چه لباسی بپوشم؟» و من به او پاسخ دهم «لباس به اندازه تنت بپوش»، در این صورت از روزی که این سؤال را از من پرسیده تا روزی که او را در کفن بگذارند می‌تواند به این توصیه عمل کند و مشکلی هم پیش نمی‌آید و این توصیه زائل نمی‌شود. زیرا آن‌قدر انتزاعی سخن گفته‌ام که هیچ‌گاه قیدی آن توصیه را از بین نمی‌برد؛ اما اگر به جای آنکه بگویم لباس به اندازه تنت بپوش می‌خواستم کمی انضمامی‌تر توصیه کنم و می‌گفتم هیچ‌گاه بیشتر از ۵ متر مربع لباس به تنت نباشد، آنگاه چون این سخن انضمامی‌تر شده بود تاریخ مصرف داشت. ممکن است روزی بیکر فرزند من به‌گونه‌ای شود که اگر بخواهد لباس بپوشد، کوتاه‌ترین و تُنک‌ترین لباسش هم ۶ متر شود، لذا این توصیه تاریخ مصرف پیدا می‌کند.

جمع بین اینکه انسان بتواند توصیه‌هایی بکند که این توصیه‌ها برای همه انسان‌ها در همه اعصار و برای همه نسل‌ها در هر زمان و هر مکانی و برای هر وضع و حالی مناسب باشد^۱ و در عین حال کسانی را که می‌خواهند به آن التزام بورزند دستخوش تحیر و تفرق نکند، جمع بسیار مشکلی است، ولی بالاخره اگر جمع مشکلی است و یکی باید فدای دیگری شود، باید مشخص کنیم کدام یک فدای دیگری شود. در اینجا البته دیدگاه‌ها مختلف است، اما به نظر من هر چه بتوان انضمامی‌تر سخن گفت و درصد انتزاع را کاست، بهتر است و تفرق‌ها و بلا تکلیفی‌ها کمتر می‌شود. اگر شما بیایید و به مردم بگویید مردم من آمده‌ام تا در این جامعه عدالت را برپا کنم، تقریباً در هیچ اوضاع و احوالی حرفتان را پس نمی‌گیرید. هر چه پیش بیاید می‌گویید این هم عدالت است. اما اگر یک مقدار عدالت را پایین آورده بودید و مثلاً می‌گفتید من آمده‌ام تا نگذارم در این جامعه اختلاف طبقاتی از یک به ده بالاتر رود، یعنی فاصله حداقل

۱. البته چنین توصیه‌هایی ایده‌آل است؛ زیرا باید بتوانیم راهی را برای کل بشر ترسیم کنیم و نه فقط برای انسان‌هایی که در فلان قرن یا فلان مکان زندگی می‌کنند.

شهروندان با حداکثر شهروندان یک به ده باشد، در این صورت در اینجا یک میزی وجود دارد؛ می‌توان یک روز گفت شما باید حرفتان را پس بگیرید؛ چون مثلاً حالا اختلاف طبقاتی یک به ۱۵ شده است. در واقع از این طریق می‌توانم به صورت بهتری، میزانی برای صدق و کذب سختم در اختیار شما بگذارم. از این نظر هم هست که هر چه انسان‌ها شیادت‌تر می‌شوند، سخنانشان انتزاعی‌تر می‌شود و در نتیجه نمی‌توان به راحتی مچشان را گرفت. اگر کسی به شما بگوید آیا پولی برای قرض دادن دارید و شما در پاسخ بگویید مبلغ ناچیزی دارم و آنگاه به حساب شما در بانک رجوع کنند و ببینند شما ۸ میلیارد تومان پول دارید، در این صورت از شما می‌پرسند مگر شما نگفتید مبلغ ناچیزی دارم، حال آنکه ۸ میلیارد تومان در حساب شما هست، آنگاه شما در پاسخ می‌گویید: «آیا می‌دانید ۸ میلیارد من در مقابل ثروت راکفلر چقدر ناچیز است؟ پول توجیبی نوکران راکفلر هم بیش از ۸ میلیارد من است. من کجا و راکفلر و امثال او کجا! ما باید به آنها نگاه کنیم».

حالا از آن طرف، اگر به کسی بگوییم آقا پول دارید، و شخص در جواب بگوید الحمدلله وضع من خیلی خوب است. آنگاه ببینیم شخص ۵۰۰ تا تک‌تومانی دارد، اگر به این شخص بگوییم تو چرا گفתי وضع من خوب است، آنگاه ممکن است جواب دهد با ۵۰۰ تومان می‌توان سه قوطی کبریت خرید که در هر کدام هم ۲۰ عدد چوب کبریت هست.

تعبیری مانند «خیلی» و «کم» انتزاعی است. اما اگر به شخص بگوییم «وقتی من از تو پول قرض می‌گیرم کاری به کم و زیاد آن ندارم، زیرا «خیلی» و «کم» انتزاعی است، بگو ببینیم آیا کمتر از ۸ میلیارد داری یا بیشتر از ۸ میلیارد»، آنگاه در اینجا حتماً مشت شخص باز می‌شود. بالاخره در اینجا اگر گفت کمتر از ۸ میلیارد و تحقیق نشان داد که بیشتر از ۸ میلیارد دارد، دروغگو بوده است و اگر گفت بیشتر از ۸ میلیارد و تحقیق نشان داد کمتر از ۸ میلیارد دارد باز هم دروغگو بوده است. هر چه انسان

درصد انتزاعی بودنش را بالاتر می‌برد، در واقع درصد به‌خطر افتادنش را پایین می‌آورد. البته این انتزاعی بودن برای خود شخص خوب است نه برای کسانی که می‌خواهند به او التزام بورزند. مثال می‌زنم. وقتی قرآن می‌گوید «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ»^۱ ابهام فراوانی دارد، اما وقتی می‌گوید «لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ آلَا تَعْدُلُوا»^۲ سخن کمی واضح‌تر است و تا حدودی درصد انتزاع پایین آمده است. همچنین وقتی می‌گوید «لَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا»^۳ باز هم درصد انتزاع پایین آمده است. البته هر طرف یک حُسن دارد. یعنی هر چه کلی‌تر بگوییم یک حُسن دارد و هر چه جزئی‌تر هم بگوییم حُسن دیگری دارد.

آخرین نکته‌ای که می‌خواهم بیان کنم این است که امروزه در برخی از تحقیقاتی که صورت گرفته، مخصوصاً با رواج دیدگاه‌های concretistic، یعنی دیدگاه‌هایی که خیلی به امور انضمامی بها می‌دهند، به ارزش‌داوری درباره نظام‌های عرفان عملی بر اساس کلی‌گویی‌های آنها پرداخته شده است؛ یعنی کلی‌گویی‌هایی که مشخص نیست بر اساس آنها چه می‌خواهند بگویند و از مخاطبان چه می‌طلبیده‌اند. امروزه این تحقیقات رواج بیشتری یافته و کارهای زیادی در این زمینه صورت گرفته است. اگر بخواهید در این زمینه تمرینی داشته باشید می‌توانید یکی از رساله‌های عرفانی سنت خودمان را از این منظر مورد مطالعه قرار دهید؛ یعنی از این منظر که اگر من روزی واقعاً تصمیم گرفتم خودم را به دست فلان عارف بسپارم، آیا تکلیفم مشخص است یا نه؟ مثلاً رساله عشق احمد غزالی و مقالات شمس تبریزی را با هم مقایسه کنید. فرض را بر این بگذارید که می‌خواهید نوکر فلان عارف شوید، آنگاه بسنجید چقدر بلا تکلیف هستید و چقدر می‌دانید چه کاری باید انجام دهید و چه کاری نباید انجام دهید.

۱. نحل (۱۶): ۹۰. ۲. مائده (۵): ۸.

۳. حجرات (۴۹): ۱۲.

همان‌گونه که گفتیم طرفین (انتزاعی سخن گفتن و انضمامی سخن گفتن) عیب و نقص‌هایی دارد، اما نظر شخصی من این است که هر چه انسان بتواند این سخنان را از انتزاع دورتر کند و به انضمام نزدیک‌تر کند، بهتر است.

○ این همان کاربردی بودن است و بیشتر مشکل را حل می‌کند.

● دقیقاً همین‌طور است. یکی از چیزهایی که به نظر می‌رسد خوب است ما در کارهایمان و مخصوصاً در همین بحث عرفان و نیز اخلاق انجام دهیم، این است که بتوانیم بدون اینکه در پیام عارفی دخل و تصرف کنیم، آن را کاربردی‌تر و انضمامی‌تر کنیم؛ هر چه کاربردی‌تر کنیم بهتر می‌توانیم مشکل دیگران را حل کنیم. پزشکی که به بیمارش می‌گوید «برو دارو بخور» را نمی‌توان به دادگاه برد، زیرا زهر به مریض تجویز نکرده است، اما آیا توصیه او به درد می‌خورد؟ اما اگر پزشک به مریض گفت «برو و دوی مسهل بخور»، حداقل کمی بهتر فهمیده است؛ یعنی فهمیده است که نباید چه دوی بی‌بخورد. اما توصیه به خوردن دوی مسهل هم می‌تواند ال‌ماشاءالله انسان را دچار سردرگمی کند. معمولاً به عرفا طبیبان روح یا جان گفته می‌شود؛ لذا این مطلب در باب عرفا هم مصداق دارد. اگر پزشک بگوید برو و یک دوی بی‌بخور، دروغ نگفته است، اما به درد کسی نمی‌خورد. بنابراین پایین آوردن درجه کلیت و از حد انتزاع دور کردن و به حد انضمام نزدیک کردن، کاری است بسیار ارزشمند، مخصوصاً وقتی نخواهیم بازی دریاوریم و فخرفروشی کنیم و واقعاً بخواهیم زندگی عملی‌مان را یک اپسیلون و یک مثقال بهتر کنیم.

یک نویسنده آمریکایی جمله جالبی دارد که البته این جمله را در فضای دیگری گفته، اما با این مطلب متناسب است. وی می‌گوید من هیچ‌گاه به مردان توصیه نمی‌کنم وقتی وارد خانه می‌شوید، فضای زندگی

را شاد کنید، زیرا اکثر آنها نمی‌فهمند یعنی چه. من این‌گونه سخن نمی‌گویم، بلکه خیلی متواضعانه می‌گویم یک شاخه گل بخرید و به خانه ببرید. این توصیه خیلی واضح است. مسلماً خریدن یک شاخه گل از حد انتزاع بسیار پایین‌تر آمده است و طبعاً مورد مصرف آن هم کمتر می‌شود، ولی حداقل کسانی که می‌توانند این کار را انجام دهند خیلی واضح می‌دانند چه باید بکنند.

توصیه می‌کنم دوستان در این زمینه نوشته‌های تامس مرتون^۱ را مورد مطالعه قرار دهند. وی یک عارف فرانسوی‌الاصول آمریکایی است که در قرن اخیر می‌زیست و چند سال پیش از دنیا رفت. وقتی انسان نوشته‌های مرتون را می‌خواند و با نوشته‌های عرفای قبلی مقایسه می‌کند، احساس می‌کند چقدر مرتون فهمیده است که در فضای نیمه دوم قرن بیستم زندگی می‌کند و چقدر از انتزاع کاسته و به وضوح گفته است که چه کارهایی را انجام دهید؛ یعنی توصیه‌هایش انضمامی است. وی حدود ۲۸ کتاب دارد که مهم‌ترین کتابش *بدرهای مراقبه*^۲ است و کتاب بسیار ارزشمندی است، اما به زبان فارسی ترجمه نشده است. وی در این کتاب خیلی واضح بحث می‌کند که چه کارهایی را انجام دهید و چه کارهایی را انجام ندهید، برای ارتباط با خدا و ارتباط با خود، ارتباط با انسان‌های دیگر و ارتباط با طبیعت دستورالعمل‌های واضحی می‌دهد و گام‌به‌گام انسان را پیش می‌برد.

○ آیا مرتون مسیحی است؟

● بله. تامس مرتون یک راهب معروف کاتولیک آمریکایی بود و از اواسط عمرش به فرقه trappism گرایش پیدا کرد. trappism فرقه‌ای است که تا آخر عمرشان سکوت مطلق می‌کنند. وی در آخر عمرش رئیس راهبان trappist کاتولیک بود و تا آخر عمرش هم سخن نگفت.

1. Thomas Merton (1915-1968)

2. *The Seeds of Contemplation*

○ آیا اعضای این فرقه چیزی می‌نویسند؟

● بله! می‌نویسند، اما سخن نمی‌گویند. مرتون، مرد بسیار جالبی بوده است. در اواخر عمرش کنفرانسی در هنگ‌کنگ برپا شد راجع به آستی ادیان و مذاهب، و یا چیزی که امروزه گفت‌وگوی ادیان و مذاهب گفته می‌شود؛ ایشان هم یک سخنرانی فرستاد. به او گفتند می‌خواهیم خودتان هم حضور داشته باشید. وی شب به هتل رفت و هوا شرجی و گرم بود. پنکه درون اتاقش خراب شد. او نمی‌خواست سخن بگوید و گفت‌وگو برایش مشکل بود و نیز نخواست کارمندان هتل را به زحمت بیندازد. لذا پنکه را از پریز درآورد و در همان حین دستش را برق گرفت. در نتیجه در همان هنگ‌کنگ از دنیا رفت با اینکه سن چندانی هم نداشت.

○ جان هیک هم در کتاب بعد پنجم ایشان را جزء عارفان مدرن نام می‌برد.

● مرتون انسانی بسیار ذی‌قیمت و چهره‌ای ناشناخته است. من از مرتون چیزی به زبان فارسی نمی‌شناسم، به جز دو مقاله که یکی از آنها را یکی از دانشجویانم ترجمه کرده و یکی از آنها را هم خودم ترجمه کرده‌ام. به هر حال این نکته جالب است که امثال مرتون خیلی انضمامی حرف می‌زنند و لذا مخاطب، هم از تحیر بیرون می‌آید و هم صدق و کذب سخنش واضح می‌شود و اثربخشی و اثرنابخشی هم وضوح می‌یابد. صدق و کذب در مسائل نظری است و اثربخشی و اثرنابخشی در مسائل عملی است.

○ آیا نقطه ضعف امر انضمامی همین زمان‌مند بودن و مکان‌مند بودن است؟

● ما می‌خواهیم در عرفان، دین، مذهب و اخلاق راه‌حلی بدهیم که به درد همه انسان‌ها بخورد. اگر این راه‌حل‌ها مثل لباس بود، آنگاه یک لباس را می‌کردیم و تا هر وقت آن لباس مد بود مردم همان لباس را

می‌پوشیدند و وقتی هم آن لباس از مد می‌افتاد، مُد جدیدی را برای آنها دقیقاً تصویر می‌کردیم و می‌گفتیم مد جدید این است و امسال فلان رنگ، فلان دوخت یا فلان برش، مد است. اما اگر بپذیریم، انسان‌ها علی‌رغم تمام تشعبات و اختلافات، ماهیت واحدی دارند، ظاهراً یک نسخه وجود دارد که به درد همه می‌خورد. مثلاً اگر بودا ۲۸۰۰ سال پیش این نسخه را به‌گونه‌ای بیان کرد که امروز هم من بتوانم به همان حرف عمل کنم و ۱۰۰۰ سال دیگر هم بتوانند به آن عمل کنند، آنگاه این مطلب سازگار است با اینکه ماهیت انسان، درمان واحدی دارد؛ وگرنه اگر غیر از این باشد، آنگاه گویی باید شما راه‌حل سعادت نهایی، استکمال روحی و قرب الی الله^۱ را دائماً تغییر دهید. یعنی می‌گویید تا امروز مردم چنین کنند و از فردا مردم چنان کنند. این مطلب با اینکه همه انسان‌ها ماهیت واحدی داشته باشند سازگار نیست. یعنی گویی انسان‌های هر عصری ماهیت خاص خودشان را دارند. ولی اگر ماهیت واحد و نوعی‌های را در همه انسان‌ها قائل باشیم علی‌القاعده یک راه‌حل به درد همه می‌خورد و بقیه راه‌حل‌ها اشتباه خواهد بود، و این یعنی یک چیز است که درد همه را درمان می‌کند.

○ فرض این است که به چنین نسخه‌ای نمی‌رسیم. حالا که نمی‌توانیم چنین نسخه‌ای بدهیم و در نکته انضمامی همیشه با این مشکل مواجه هستیم، لذا اشکالی ندارد بگوییم فعلاً تا این تاریخ و تا زمانی که کارآیی داشته باشد نسخه این است.

● در این صورت کار شما با مهندسی اجتماعی^۲ تفاوتی نخواهد داشت. اما در عرفان باید چه کاری انجام دهیم؟ در عرفان بحث در این است که گویا ما به راهی رسیده‌ایم که این راه فقط به درد حسن و حسین نمی‌خورد، بلکه از آن همه است. در فلسفه به شما مهندسی اجتماعی را تعلیم می‌دهند.

۱. و یا به هر تعبیر دیگری که به‌کار ببرید.

2. social engineering

مهندسی اجتماعی یک راه حل یا راهکار فلسفی است؛ به این معنا که فعلاً این کار را می‌کنیم و تا وقتی که راه بهتری نیافته‌ایم در همین راه هستیم؛ مانند دموکراسی. امروزه طرفداران دموکراسی معترف‌اند خودشان هم مثلاً ده عیب در دموکراسی می‌شناسند، اما هنوز بشر نتوانسته است راهی بیابد که عیوب دموکراسی را نداشته و محاسن دموکراسی را داشته باشد. بنابراین علی‌العجاله^۱ و استعجالاً باید دموکراسی باشد تا بتوانیم بعدها نظامی بیاوریم که از دموکراسی بهتر باشد و عیب و نقص‌های دموکراسی را هم نداشته باشد. اما ظاهراً در عرفان چنین چیزی نیست. گویا ادعای عرفان این است که به حاق واقع، به حاق هستی و به حاق انسان رسیده است و همه را به این راه فرا می‌خواند، نه اینکه بخواهد هر چند صباحی مهندسی جدیدی صورت دهد و گذشته را حک و اصلاح کند. اما اگر از آن حرف دست برداریم، یعنی معتقد نباشیم انسان ماهیت واحدی دارد که از زمان آدم تا روز قیامت همه باید مسیر واحدی را طی کنند، در این صورت می‌توانیم مهندسی کنیم و روزه‌روز یک مهره را برداریم و مهره دیگری بگذاریم و در نتیجه مرتباً جای مهره‌ها را عوض کنیم.

۲. تکلمه بحث عرفان عملی: مسائل مربوط به سیر و سلوک عرفانی در قلمرو فلسفه عرفان

در انتهای بحث از عرفان مقایسه‌ای در قسمت تجربه عرفانی، گفته شد که پس از اتمام مباحث مربوط به عرفان مقایسه‌ای در قسمت تجربه عرفانی خوب است بحثی درباره خود تجربه عرفانی داشته باشیم و نیز گفته شد این بحث دیگر به کار مقایسه نمی‌آید، ولی برای ایضاح مطالب سودمند است. یعنی غیر از اینکه تجربه‌های عرفانی را از چند جهت می‌شد با هم مقایسه کرد و همه را ذکر کرده بودم، گفتم حالا اصلاً راجع به خود تجربه عرفانی سلسله مباحثی قابل طرح است که بعضی از این مباحث وجودشناختی

1. adhoc

است، بعضی معرفت‌شناختی است و بعضی هم ارزش‌شناختی است. این مباحث برای مقدمه کار مقایسه به درد می‌خورد، وگرنه خودشان بحث مقایسه‌ای نیستند. حالا عین این داستان را باید در انتهای بحث سیر و سلوک عرفانی طرح کنیم و خوب است به این بحث هم علم داشته باشیم. به این معنا که در جلسه قبل راجع به سیر و سلوک عرفانی یا به تعبیری عرفان عملی و وجوه مقایسه عرفان‌های عملی سخن گفتیم و گفته شد عرفان‌های عملی را می‌توان از چند لحاظ با هم مقایسه کرد. می‌توان گفت عرفان عملی A و B و C از این چند لحاظ قابل مقایسه هستند. بحث وجوه مقایسه ذکر شد ولی راجع به خود عرفان عملی هم سلسله بحث‌هایی وجود دارد. این بحث دیگر کاری به مقایسه ندارد، بلکه به ماهیت خود عرفان عملی ربط دارد. یعنی راجع به خود عرفان عملی یا سیر و سلوک عرفانی بحث‌هایی وجود دارد، که در اینجا ذکر می‌کنم و سپس به قسمت سوم بحث می‌پردازیم.

طرح اصطلاح اخلاق عرفانی

تا این قسمت از بحث، ما دو تعبیر به کار می‌بردیم. گاهی می‌گفتیم «عرفان عملی» و گاهی هم می‌گفتیم «سیر و سلوک عرفانی»؛ یعنی برای اشاره به بخش دوم گاهی تعبیر عرفان عملی را به کار می‌بردیم که در مقابل عرفان نظری یعنی بخش سوم قرار داشت و گاهی هم از تعبیر سیر و سلوک عرفانی استفاده می‌کردیم که در مقابل تجربه عرفانی قرار داشت. بنابراین ما از این دو اصطلاح استفاده می‌کردیم: سیر و سلوک عرفانی در برابر تجربه عرفانی و از آن طرف عرفان عملی در برابر عرفان نظری.

در اینجا و برای این بحث می‌خواهم از اصطلاح سومی که همین معنا را دارد استفاده کنم. یعنی به جای آنکه بگوییم عرفان عملی یا سیر و سلوک عرفانی، از اصطلاح «اخلاق عرفانی» استفاده می‌کنیم. سیر و سلوک عرفانی همان اخلاق عرفانی است. عرفان عملی هم همان اخلاق عرفانی است.

بنابراین از این اصطلاح استفاده می‌کنیم. رمز استفاده از این اصطلاح در این است که وقتی تعبیر اخلاق عرفانی را به کار می‌بریم، سیر و سلوک عرفانی یا عرفان عملی یکی از انواع اخلاق می‌شود و بحث‌هایی که راجع به اخلاق به‌طور کلی قابل طرح است در باب اخلاق عرفانی هم مورد پیدا می‌کند. بنابراین به جای اینکه بگوییم سیر و سلوک عرفانی در برابر تجربه عرفانی یا به جای اینکه بگوییم عرفان عملی در برابر عرفان نظری تعبیر اخلاق عرفانی را به کار می‌بریم؛ به دلیل اینکه وقتی تعبیر اخلاق عرفانی را به کار می‌بریم، اخلاق عرفانی یکی از اقسام اخلاق می‌شود و لذا هر سخنی که راجع به اخلاق به‌طور کلی گفتنی است یا هر سؤالی که راجع به اخلاق به‌طور کلی پرسیدنی است، اینجا هم قابل گفتن و قابل پرسیدن می‌شود.

○ چرا می‌خواهیم این موضوع را وسعت ببخشیم؟

● به این خاطر که سیر و سلوک عرفانی باید بتواند با سایر رقبایش وارد مناظره شود. سیر و سلوک عرفانی یک نوع اخلاق است و باید بحث شود که این اخلاق چقدر توانا تر از اخلاق فلسفی، اخلاق دینی و اخلاق عقلی است. به تعبیر دیگری همان‌طور که تجربه عرفانی با سایر تجارب اعم از تجربه دینی و تجربه زیبایی‌شناختی یا استحسانی رقابت داشت، اخلاق عرفانی هم می‌تواند با سایر اخلاق‌ها رقابت داشته باشد. یعنی تجربه عرفانی، چون تجربه است می‌تواند با سایر تجربه‌ها داد و ستد داشته و با آنها سنجیده و مقایسه شود.

اخلاق عرفانی و رقبای آن: وجوه مقایسه اخلاق عرفانی با اخلاق‌های غیر عرفانی

در واقع بحث ما در اینجا این است که اگر کسی گفت سیر و سلوک عرفانی یا به تعبیری عرفان عملی یک نوع توصیه به نوعی از زندگی است، این توصیه چه رجحانی بر سایر توصیه‌ها دارد؟ در اینجا است که ما باید

بتوانیم به یک سلسله سؤال‌ها پاسخ دهیم. اگر دقت کنید تا قبل از طرح این بحث، ما اخلاق‌های عرفانی مختلف را با خودشان مقایسه می‌کردیم؛ یعنی می‌گفتیم اخلاق عرفانی اول را با اخلاق عرفانی دوم و یا اخلاق عرفانی سوم و چهارم مقایسه می‌کنیم. مثلاً اخلاق عرفانی مسیحی را با اخلاق عرفانی اسلامی و اخلاق عرفانی بودایی مقایسه می‌کردیم. اما در بحث فعلی، دیگر اخلاق‌های عرفانی را با یکدیگر مقایسه نمی‌کنیم، بلکه اخلاق‌های عرفانی را با اخلاق‌های غیرعرفانی از قبیل اخلاق‌های دینی و مذهبی، اخلاق‌های فلسفی، اخلاق‌های مصلحت‌اندیشانه و اخلاق‌های عقلی مقایسه می‌کنیم. چرا که غیر از اخلاق عرفانی، اخلاق‌های دیگری هم وجود دارد. یعنی همان‌طور که عرفا یک نوع زندگی را به ما پیشنهاد می‌کنند، فلاسفه هم یک نوع زندگی دیگر را به ما پیشنهاد می‌کنند. بنابراین می‌توان این دو نوع زندگی را با هم مقایسه کرد. به منظور چنین مقایسه‌ای، به جای تعبیر سیر و سلوک عرفانی یا تعبیر عرفان عملی از تعبیر اخلاق عرفانی استفاده می‌کنیم، تا اخلاق عرفانی از مصادیق اخلاق شود و آنگاه بتوانیم به این بحث پردازیم که این مصداق با سایر مصادیق اخلاق چه تشابه‌ها و چه تفاوت‌هایی دارد و قس علی هذا.

همین مطلب را می‌توان به صورت دیگری بیان کرد. گویی هنگامی که انسان اخلاق‌های عرفانی مختلف را با هم مقایسه می‌کند، پذیرفته است که باید اخلاق‌مان عرفانی باشد و حالا می‌خواهد به این بحث پردازد که آیا باید اخلاق عرفانی الف باشد یا اخلاق عرفانی ب و یا اخلاق عرفانی ج. ممکن است کسی بگوید اساساً چه وقت باید به اخلاق عرفانی رسید، چرا که ما اخلاق‌های غیرعرفانی داریم که بهتر از اخلاق‌های عرفانی هستند. این سخن مثل این است که ما از ابتدا پیش‌فرض گرفته باشیم که باید گوشت بخوریم، و سپس به این بحث پردازیم که آیا گوشت مرغ بخوریم یا گوشت ماهی، گوسفند یا گاو. ممکن است کسی از ما پرسد از کجا گفته‌اید که باید گوشت بخورید، می‌توان سبزیجات، میوه و... هم خورد.

گویی ما تاکنون پذیرفته بودیم که اخلاقمان باید عرفانی باشد، آنگاه بحث می‌کردیم که در اخلاق‌های عرفانی کدام‌یک را انتخاب کنیم و لذا اخلاق‌های عرفانی مختلف را با هم مقایسه می‌کردیم.

اما ممکن است کسی این پرسش را طرح کند که چرا شما به سراغ اخلاق‌های عرفانی رفته‌اید. اخلاق‌های دیگری هم وجود دارند که رقیب اخلاق عرفانی هستند و چه بسا بر اخلاق عرفانی رجحان داشته باشند؛ مثلاً اخلاق دینی و مذهبی غیر از اخلاق عرفانی است. اخلاق فلسفی غیر از اخلاق عرفانی است. اخلاق مصلحت‌اندیشانه غیر از اخلاق عرفانی است. تکلیف سایر اخلاق‌ها را کجا مشخص کرده بودیم که فهمیده بودیم اخلاق عرفانی بر بقیه رجحان دارد و در حال تمیز و تمایز بین مصادیق آن بودیم. به این جهت است که یک سلسله بحث‌هایی راجع به اخلاق عرفانی، نه برای مقایسه اخلاق‌های عرفانی با یکدیگر، بلکه برای مقایسه اخلاق عرفانی با اخلاق‌های غیر عرفانی لازم می‌شود. به این جهت باید به پرسش‌هایی که در این مقایسه‌ها به این صورت طرح می‌شود، استحضار ذهنی داشته باشیم. به تعبیر دیگری وقتی انسان به این سؤال‌ها بپردازد گویی ماهیت اخلاق عرفانی برایش روشن شده و حالا می‌خواهد بین خود اخلاق‌های عرفانی به مقایسه بپردازد. در این قسمت صرفاً به سؤال‌ها می‌پردازم. زیرا بنا بر این است که فقط اسکلت بحث را طرح کنم، لذا فقط سؤالات را طرح می‌کنم و به خودِ بحث نمی‌پردازم.

۱-۲. عقلانیت اخلاقی زیستن

اولین پرسشی که طرح می‌شود این است که اخلاق عرفانی در برابر این سؤال چه جوابی می‌دهد، که «چرا اصلاً باید اخلاقی بود؟». هر اخلاقی از جمله اخلاق عرفانی باید به این سؤال جواب دهد که چرا باید اخلاقی بود. این یک سؤال است. گاهی از این سؤال تعبیر دومی هم می‌کنند و

می‌گویند «آیا اخلاقی بودن می‌صرفد؟» و یا اینکه «آیا اخلاقی بودن به صرفه است؟» و گاهی هم به صورت تصویری نه به صورت سؤالی طرح می‌شود و می‌گویند «عقلانیت اخلاق به چیست؟»؛ چون هر رفتاری عقلانیتش به این است که سودش کمتر از هزینه‌اش نباشد. مثلاً سخن گفتن من در اینجا اگر بخواهد عقلانی باشد باید سود آن کمتر از هزینه‌اش نباشد، وگرنه سخن گفتن من عقلانیتی نخواهد داشت. هر رفتاری اگر بخواهد عقلانی باشد باید سود آن کمتر از هزینه‌اش نباشد و یا حداقل مساوی با هزینه آن باشد و البته در اکثر موارد باید همیشه سود بیشتر از هزینه باشد. همان‌گونه که عقلانیت هر رفتاری به این است که سودش کمتر از هزینه‌اش نباشد، عقلانیت اخلاقی زیستن هم به این است که اخلاقی زیستن هزینه‌هایش بیشتر از سودش نباشد.

ما می‌دانیم هزینه‌های اخلاقی زیستن چیست؛ یعنی می‌دانیم انسان‌هایی که اخلاقی زندگی می‌کنند برای اخلاقی زندگی کردنشان چه هزینه‌هایی باید پردازند. کاملاً مشخص است انسان‌های اخلاقی از لحاظ قدرت، ثروت، حیثیت اجتماعی، جاه و مقام، شهرت، محبوبیت و ... لطمه‌هایی می‌بینند. اخلاقی زیستن هزینه‌های شش‌گانه فوق را کم یا بیش، علی‌اختلاف مراتبها دارد. این هزینه‌ها مشخص است. حالا باید ببینیم سود اخلاقی زیستن چیست که این سود بر هزینه می‌چربد و اخلاقی زیستن را به صرفه و عقلانی می‌کند. به این سؤال باید پاسخ داد که چرا باید اخلاقی بود. چرا باید غذا خورد؟ چون سود غذا خوردن بیشتر از هزینه آن است. حالا چرا باید اخلاقی بود؟ حتماً باید سودی در اخلاقی زیستن وجود داشته باشد، تا بصرفد.

اخلاق‌های مختلف به این سؤال جواب‌های مختلف داده‌اند. اخلاق فلسفی، اخلاق مصلحت‌اندیشانه، اخلاق عقلی^۱ و اخلاق دینی و مذهبی

۱. به نظر من اخلاق عقلی، غیر از اخلاق فلسفی است.

هر کدام به این سؤال جواب خاصی می‌دهند. اخلاق عرفانی چه جوابی می‌تواند به این سؤال بدهد که چرا باید اخلاقی بود؛ آیا اخلاقی بودن به صرفه است و آیا اخلاقی بودن عقلانی است؟ این یک بحث است. خود این سؤال طرح کردن هم یک مشکلی ایجاد کرده که من وارد آن نمی‌شوم و فقط اشاره می‌کنم. کسانی گفته‌اند، به محض اینکه کسی می‌پرسد چرا باید اخلاقی بود، همه ما فکر می‌کنیم او می‌خواهد اخلاقی بودن را آغاز کند؛ یعنی وقتی انسانی از ما می‌پرسد چرا باید اخلاقی زندگی کنیم، به نظرم آن می‌آید که او می‌خواهد اخلاقی بودن را آغاز کند و دارد چرایش را می‌پرسد. ولی فیلسوفانی هستند که معتقدند هر که پرسید «چرا باید اخلاقی زیست؟» این شخص می‌خواهد بعد از این دیگر، اخلاقی زندگی نکند. هر که گفت چرا باید اخلاقی زندگی کرد، بدانید او اولین گام اخلاقی زیستش را برداشته است. بنابراین صرفِ طرحِ سؤال مذکور این مشکل را ایجاد می‌کند.

این نکته بسیار مهمی است و در میان ما کسی به این مسئله نپرداخته و به نظر من بحث ذی‌قیمتی است. به عنوان مثال اگر کسی نزد شما آمد و گفت «آیا خانه خریدن می‌صرفد یا نه؟ و یا اینکه اجاره کردن به صرفه است؟» به محض اینکه پرسید «آیا خانه خریدن می‌صرفد یا نه؟»، شما استنباطتان این است که او می‌خواهد به خانه خریدن اقدام کند. وقتی می‌خواهد به خانه خریدن اقدام کند، از شما می‌پرسد فلانی آیا خانه خریدن به صرفه است یا نه؟ و شما از سخن او احساس می‌کنید او می‌خواهد اقدام به خرید خانه کند. به همین قیاس اگر کسی به شما بگوید آیا اخلاقی بودن یا اخلاقی زیستن می‌صرفد یا نه؟، شما به نظرتان می‌آید که او می‌خواهد شروع به اخلاقی زیستن کند و دارد از به صرفه بودن یا نبودن آن پرسش می‌کند. این سؤال، این‌گونه به نظر می‌رسد و چنین چیزی را به ذهن متبادر می‌کند. اما بعضی از متفکران مخصوصاً در قرن

بیستم^۱ معتقدند به محض اینکه کسی پرسید چرا باید اخلاقی بود و اخلاقی زیست، بدانید می‌خواهد دیگر با اخلاقی زیستن وداع کند؛ یعنی نمی‌خواهد شروع به اخلاقی زیستن کند و به این خاطر از سود و زیان آن پرس‌وجو می‌کند. هر کس پرسید چرا ما باید اخلاقی زندگی کنیم، بدانید می‌خواهد از این لحظه به بعد، دیگر اخلاقی زندگی نکند. چرا؟

استدلال این متفکران این است که معتقدند اخلاق از وقتی آغاز می‌شود که انسان انانیت خود را فراموش کند. اگر کسی حساب سود و هزینه می‌کند هنوز دارد به خودش فکر می‌کند و تا وقتی انسان به خود فکر می‌کند در مرحله سودسنجی^۲ و مصلحت‌اندیشی است. چنین انسانی در مرحله مصلحت‌اندیشی است و هنوز وارد اخلاق نشده است؛ اخلاق وقتی شروع می‌شود که انسان مصلحت‌اندیشی را کنار بگذارد. این بحث جالب و جذاب است و من هم به این بحث خیلی معتقدم، اما خارج از بحث ماست.

این قول را در قرن بیستم سیمون وی عارفه، فیلسوف، دین‌شناس و مبارز سیاسی - اجتماعی معروف فرانسوی اولین بار طرح کرد. پس از سیمون وی هم آیریس مرداک، فیلسوف، رمان‌نویس، شاعر و نماینده‌نویس انگلیسی، این بحث را در دو کتاب مهمش در زمینه فلسفه اخلاق بسط داد و گفت اخلاقی زیستن از وقتی آغاز می‌شود که انسان دیگر حرفی از سود و هزینه نزند و بگوید من اخلاقی می‌زیم نه برای اینکه از ناحیه اخلاقی زیستن، پاداشی ببرم، اعم از اینکه این پاداش دنیوی، اخروی، مادی، معنوی و... باشد. تا وقتی انسان به پاداش، سود و زیان فکر می‌کند از اخلاق بیرون است. این، قول این دو متفکر است.

اما هنوز هم این سؤال در تمام فلسفه‌های اخلاقی مختلف طرح می‌شود که چرا باید اخلاقی زیست و آیا اخلاقی زیستن عقلانیتی دارد؟

۱. که من در مقاله‌ای هم آرایشان را گفته‌ام؟؟؟.

2. prudence

یعنی هزینه‌اش بیشتر از سودش نیست؟ این یکی از سؤالات است. البته همه کسانی هم که اصل پرسیدن این سؤال را مجاز می‌دانند، جواب واحدی به آن نداده‌اند. اگر جواب اخلاق عرفانی را به این سؤال بررسی کنیم، اخلاق عرفانی را بهتر می‌شناسیم. زیرا متوجه می‌شویم جواب اخلاق عرفانی به این سؤال، با جواب اخلاق‌های دینی و مذهبی، مصلحت‌اندیشانه، عقلانی، فلسفی و... چه تفاوتی دارد و از این طریق تفاوت اخلاق عرفانی با اخلاق غیرعرفانی مشخص می‌شود.

۲-۲. کانون توجه در اخلاقی‌زیستن: فعل یا فاعل؟

سؤال دومی هم وجود دارد و آن اینکه «در اخلاقی‌زیستن، کانون توجه چیست؟». به تعبیر دیگر، کسی که اخلاقی است با کسی که اخلاقی نیست در چه چیز تفاوت دارند؟ یک انسان اخلاقی با یک انسان غیراخلاقی در چه ناحیه‌ای تفاوت دارند؟ یک قول این است که فعل این دو فرد و عمل این دو فرد با هم تفاوت دارد؛ یعنی انسان اخلاقی و انسان غیراخلاقی یا در فعلشان و یا در عملشان با هم متفاوت هستند. قول دوم این است که ممکن است انسان اخلاقی و انسان غیراخلاقی فعل و عملشان عین هم باشد و با هم مو‌نزد، ولی یکی اخلاقی باشد و دیگری غیراخلاقی. زیرا کانون توجه فاعل است نه فعل؛ عامل است نه عمل. یعنی فاعل یا عامل تفاوت می‌کند. راست گفتن ممکن است از من صادر شود، ولی من یک انسان غیراخلاقی باشم، در حالی که همان راست گفتن ممکن است از شما صادر شود، اما شما یک انسان اخلاقی باشید. یعنی عمل هر دو شخص یکی است و هر دو به صدق سخن گفته‌اند، ولی با این همه ممکن است دو انسان هر دو سخنشان صدق اخلاقی داشته باشد، ولی یکی انسانی اخلاقی باشد و دیگری نباشد؛ چون فعل مهم نیست، بلکه فاعل مهم است. کسانی که به فعل و عمل

قائل هستند، خود، به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ دسته‌ای معتقدند یک فعل یا عمل به خاطر خودش، اخلاقی است. بنابراین خود عمل اهمیت دارد و دسته‌ای هم معتقدند یک فعل یا عمل، به خاطر آثار و نتایج عمل، اخلاقی است.

در واقع دسته اول معتقدند آثار و نتایج راست گفتن نیست که راست گفتن را یک کار اخلاقی کرده است و آثار و نتایج مترتب بر دروغ گفتن هم نیست که دروغ گفتن را یک کار غیر اخلاقی کرده است. دروغ گفتن، هر آثار و نتایجی هم که داشته باشد، کار نادرستی است. راست گفتن هم هر آثار و نتایجی داشته باشد، کار درستی است؛ راست بگو، ولو افلاک در هم بریزد. اگر از راست گفتن من افلاک هم در هم ریخت، باکی نیست؛ چون خود راست گفتن، درستکاری است و خود دروغ گفتن هم، نادرستکاری است؛ یعنی خود عمل مهم است.

دسته دوم هم معتقدند اگر آثار و نتایج اعمال نبودند، هیچ عملی ذره‌ای حُسن اخلاقی یا قبح اخلاقی نداشت. ما به اعتبار آثار و نتایج مترتب بر اعمال است که می‌گوییم راست گفتن، درست، و دروغ گفتن نادرست است. این هم یک قول بود.

کسانی که به خود عمل نظر می‌کنند به دو دسته تقسیم می‌شوند. دسته اول معتقدند خود عمل، فارغ از نیت اهمیت دارد و دسته‌ای هم معتقدند خود عمل مهم است، ولی با توجه به نیت. کانت معتقد بود فقط خود عمل مهم است. وی سر دسته کسانی است که معتقدند اعمال به خاطر آثار و نتایجشان، خوب یا بد یا درست و نادرست نیستند، بلکه به اعتبار خودشان است، البته با توجه به نیت. جان استوارت میل، جرمی بنتام و جیمز میل، که دسته دوم هستند، معتقدند آثار و نتایج عمل است که اهمیت دارد. یعنی به عمل نظر می‌کنند، البته عمل به اعتبار آثار و نتایج آن، نه به اعتبار نیت فاعل.

کسانی هم هستند که معتقدند اساساً عمل اهمیتی ندارد، بلکه این فاعل است که اهمیت دارد. این دسته کسانی هستند که به اخلاق فضیلت قائل اند؛ نظیر مولوی. مولوی می گوید:

پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان

یعنی هیچ کاری را نمی توان گفت مطلقاً بد است. بستگی دارد کار از چه کسی صادر شود. هیچ کاری نیست که بتوانیم بگوییم این کار از هر کسی که صادر شود بد است. نظیر آن هم اینکه هیچ کاری نیست که بتوانیم بگوییم این کار از هر کسی صادر شود، خوب است. اصلاً و ابداً چنین نیست، بلکه باید به عامل نگاه کنیم. به این دیدگاه اخلاقی، اخلاق فضیلت محور^۱ گفته می شود. یعنی خوب و بد به اعمال تعلق نمی گیرد، بلکه این انسان ها هستند که خوبی و بدی اخلاقی به آنها تعلق می گیرد. انسان هایی خوب هستند و انسان هایی هم بد هستند. خوب بودن یا بد بودن انسان ها از لحاظ اخلاقی، از دیدگاه اخلاق فضیلت محور به چه معناست؟ در اینجا است که بحث مفاهیم هشت گانه، یعنی میل ها، انگیزه ها و انگیزش ها، احساسات و عواطف، عادات، ملکات، منش و شخصیت، طرح می شود و بحث مفصلی دارد.

بنابراین این هم یک سؤال بود که آیا کانون توجه باید فعل باشد یا فاعل. به تعبیر دیگر کانون توجه باید عمل باشد یا عامل، و اگر توجه باید به فعل یا عمل باشد آیا به اعتبار خود فعل یا عمل است، یا به اعتبار آثار و نتایج عمل است و اگر به اعتبار خود عمل هم هست آیا فارغ از نیت عامل است یا با توجه به نیت عامل. اینها دیدگاه های فراوانی است که در این بحث وجود دارد. این هم سؤال دوم است که وقتی جواب اخلاق عرفانی را با جواب سایر اخلاق ها در باب این سؤال مقایسه می کنیم، اخلاق عرفانی بهتر شناخته می شود.

1. virtue ethics

○ در اخلاق عرفانی، گفته می‌شود سالک یعنی ذات فرد، در حال تحول است، اما در اخلاق‌های دیگر، چنین ادعایی وجود ندارد. لذا این سؤال پیش می‌آید که آیا اساساً در خصوص اخلاق عرفانی می‌توان چنین سؤالی را طرح کرد؟
● بله! اتفاقاً در اخلاق عرفانی، می‌شود این سؤال را طرح و بحث کرد.

○ مثلاً در اخلاق فلسفی جان استوارت میل، اهمیتی ندارد که ذات آن فرد چه ویژگی‌هایی دارد، اما اعتقاد عرفای ما بر این است که ذات سالک هم اهمیت دارد.
● اگر چنین باشد، نهایتاً جوابش این است که در اخلاق عرفانی به این سؤال چنین جوابی را می‌دهند. یعنی سؤال در اخلاق عرفانی هم قابل طرح است، اما جوابش فرق می‌کند. من فکر کردم منظور این دانشجوی محترم این است که اصلاً این سؤال را نباید طرح کرد. نهایتش این است که جواب اخلاق عرفانی این است که به تبع عامل است که عمل مهم است، نه اینکه به تبع عمل، عامل مهم باشد و بعضی اخلاق‌ها هم ممکن است بگویند فقط خود فعل یا عامل آن مهم است. فرض کنید من یک میلیون تومان از شما قرض بگیرم و سر موعد، آن را تحویل داده و دین خود را به شما ادا کنم. در این صورت اخلاقی که معتقد است باید به عمل نگاه کرد، می‌گوید همه کسانی که سر موعد دین خودشان را ادا می‌کنند، از لحاظ اخلاقی کارشان درست است، اما کسی که جواب دوم را می‌دهد و فاعل را مهم می‌داند، معتقد است از ده نفری که هر ده نفر، سر اجل و موعد آمده‌اند و ادای دین کرده‌اند، بعضی از لحاظ اخلاقی عملشان بسیار شنیع است و بعضی هم، عملشان بسیار حسن است و بعضی هم عمل خنتایی دارند؛ یعنی عملشان نه ارزش مثبت دارد و نه ارزش منفی. زیرا «خود» این انسان‌ها با هم فرق می‌کنند؛ یعنی فرق می‌کند که ادای دین از قبل چه کسی صورت بگیرد. نمی‌خواهم وارد این بحث شوم و به کسی هم چیزی را نسبت دهم، اما هنگامی که علی بن ابی‌طالب می‌گفتند «ما

أحسن تواضع الاغنياء للفقراء» یعنی «چقدر خوب است که اغنیا برای فقرا تواضع کنند»، «و احسن منه تيه الفقراء على الاغنياء»^۱ و بهتر است که فقرا نسبت به اغنیا تکبر کنند، یعنی این بهتر از تواضع اغنیا بر فقرا است. حضرت علی می‌گفتند اگر ثروتمند پیش فقیر تواضع کند خیلی خوب است و از آن بهتر این است که فقیر پیش ثروتمند تکبر بورزد. این سخن به این معناست که گویی این کبر بیرونی و آن تواضع بیرونی، خودشان ارزشی ندارند. چرا که همان چیزی را که از ثروتمند خواستیم، خلافتش را از فقیر خواستیم و آنچه را که از فقیر خواستیم، خلافتش را از ثروتمند خواستیم؛ پس معلوم می‌شود این کبر بیرونی^۲ و این تواضع بیرونی خودش فی‌حدنفسه هیچ ارزشی ندارد؛ نه مثبت و نه منفی. بلکه بستگی به این دارد که چه کسی این تواضع یا تکبر را می‌کند.

این سخن تا حدی به اخلاق فضیلت نزدیک می‌شود. یعنی اخلاقی که معتقد است به بیرون اعمال اصلاً نمی‌شود نگاه کرد. اینکه این عمل از چه کسی صادر می‌شود، اهمیت دارد. نهایتش این است که بگوییم اخلاق عرفانی به سؤال مذکور این جواب را می‌دهد و می‌گوید مهم خود سالک است.^۳ یعنی خود سالک هنگامی که تطوراتی در درونش پدید می‌آید، هر فعلی هم که از او صادر شود، اگر ناشی از همان تطورات مثبت باشد، مثبت است، ولو اینکه ظاهرش خوب نباشد و از طرف دیگر هم ممکن است کسی ظاهر افعالش خوب باشد، ولی عملش از لحاظ اخلاقی اصلاً ارزشی نداشته باشد.

حدیثی داریم که البته منسوب به پیامبر است و از جمله احادیث قدسی هم هست. طبق این حدیث در شب معراج خداوند به پیامبر خطاب می‌کند «ای پیامبر! کسانی هستند که اعمالشان را دوست ندارم، ولی خودشان را دوست دارم». نمی‌خواهم از این حدیث در راستای بحثم

۱. نهج البلاغه، کلمات قصار، ش ۴۰۶. ۲. تعبیر «بیرونی» در اینجا اهمیت خاصی دارد.

۳. البته نمی‌خواهم بگویم که این قول صددرصد درست است.

استفاده کنم و بحث بسیار پیچیده‌ای است، فقط می‌خواهم بگویم این حدیث خیلی نظیر مطلب مورد بحث ماست. یعنی برخی اعمال هستند که وقتی به ظاهر آنها نگاه می‌کنیم، می‌گوییم این عمل، عمل جالبی نیست، اما از آنجایی که شناختی از تمام چَم و خَم وجود فاعل آن فعل داریم، می‌دانیم که چرا این عمل از او صادر شده است، لذا علی‌رغم آنکه عملش را دوست نداریم، خودش را دوست داریم. عکس این هم ممکن است. یعنی ممکن است کسانی باشند که خدا عملشان را دوست داشته باشد ولی بگوید «وای بر خودتان!». یعنی جزء جزء اعمالشان خوب باشد، اما خودشان خوب نباشند. طبق مثل معروف تجزیه‌شان خوب باشد اما ترکیب‌شان نه.

۲-۳. نسبیت یا عدم نسبیت توصیه‌های اخلاقی

سؤال سوم که در هر اخلاقی از جمله اخلاق عرفانی طرح می‌شود، مسئله ذومراتب بودن یا نبودن توصیه‌های اخلاقی است؛ به تعبیر دیگری که امروزه آشنا تر است، می‌توان عنوان این بحث را نسبی بودن یا نبودن توصیه‌های اخلاقی قلمداد کرد. آیا یک سلسله قواعد اخلاقی وجود دارد که برای تمام انسان‌ها، این قواعد واجب‌الرعايه باشد تا بتوانیم بگوییم بر هر انسانی اعم از مرد یا زن، پیر یا جوان، باسواد و بی‌سواد، کاسب، استاد، مهندس، پزشک و... این قواعد واجب‌الرعايه است یا اینکه اخلاق امر ذومراتبی است؟ یعنی انسان تا یک مرحله‌ای باید فلان کار را انجام دهد و بهمان کار را انجام ندهد و پس از اینکه از آن مرحله گذشت، فلان کار را نباید انجام دهد و بهمان کار را باید انجام دهد. یعنی بسته به اینکه انسان چه مدارجی را طی کرده باشد، اعم از مدارج سنی، محیطی و... توصیه‌های اخلاقی ذومراتب هستند. شبیه همان نکته که گفته می‌شود «حسنات الابرار سیئات المقربین»؛ یعنی ممکن است تا مرحله خاصی به انسان توصیه کنند حرام نخورد و اگر

این توصیه را عمل کند و حرام نخورد می‌گویند چه انسان خوبی است، اما از یک حدی به بعد نه تنها می‌گویند حرام نخور، بلکه می‌گویند حلال را هم به اندازه بخور. در این صورت اگر من به اندازه نخورم، با توجه به اینکه یک مرحله را پشت سر گذاشته‌ام، به اندازه نخوردنم هم قیح دارد، ولو اینکه از مال حلال هم بخورم. اگر یک مرحله بالاتر هم برویم، می‌گویند به اندازه هم نخور، باید کمتر از اندازه بخوری. یعنی اگر به اندازه هم بخوری، باز انسان جالبی نیستی، باید کمتر از اندازه بخوری و از این مرحله هم که بگذرد دیگر می‌گویند کمتر از اندازه هم نخور. همین قدر غذا را هم به دیگری بده. یعنی توصیه اخلاقی، ذومراتب بالاتر می‌رود.

تعبیر ارسطو در این زمینه تعبیر بسیار خوبی است. وی می‌گوید انسان مثل اشیاء است. اشیاء، تمیزی‌شان به حسب خودشان است. اگر تمیزی شیشه عینکتان به اندازه تمیزی کف اتاقتان باشد، آن وقت می‌گویند شیشه عینک شما بسیار کثیف است. یعنی اگر کسی بگوید من به همان اندازه که کف اتاقم تمیز است، عینکم هم تمیز است، باید به او گفت تمیزی کف اتاق، کثیفی است. وقتی انسان حیاط خانه را جارو می‌کند، دقت نسبتاً کمی اعمال می‌کند، اما همین که وارد ساختمان شد و خواست هال یا اتاق را جارو کند، درجه دقت جارو کردن را بالاتر می‌برد، اما دیگر کف موکت را انگشت نمی‌کشد تا ببیند آیا باز هم کثیف است یا نه. ولی به محض اینکه نوبت تمیز کردن دکور خانه شد، اگر انگشت کشید و اثری از گرد و خاک داشت، نتیجه می‌گیرد که دکور کثیف است؛ با اینکه همین دکور کثیف به مراتب از کف اتاق تمیزتر است. در دکور هم اگر یک کتاب وجود داشته باشد، باز هم کثیفی‌اش با یک قطعه برلیان یا الماس فرق می‌کند. کتاب را فوت می‌کنیم و می‌گوییم تمیز شد، اما برلیان را پس از اینکه فوت کردیم، کاغذ مخصوصش را هم دورش می‌کشیم؛ یعنی تمیزی آن به حسب خودش است.

ارسطو معتقد بود نظافت هر چیزی به حسب خودش است. بنابراین نظافت انسان‌ها هم به حسب خودشان است. یعنی انسان در یک حدی که باشد می‌گویند تمیز است، اما اگر از آن حد تمیزتر شد، آنگاه مثلاً لکه‌های صورتش بیشتر هویدا می‌شود. گاهی صورت انسان آن‌قدر کثیف است که حتی لکه‌های درشت آن هم برای ناظر پیدا نیست، اما با حمام رفتن و تمیز شدن لکه‌های به مراتب کوچک‌تر هم خودشان را کاملاً واضح نشان می‌دهند. به این مطلب، ذومراتب بودن توصیه اخلاقی گفته می‌شود. یعنی یک توصیه اخلاقی را به کسی می‌کنیم و همان توصیه اخلاقی را به کس دیگری نمی‌کنیم. یا اینکه به فردی واحد در مرتبه بالاتری، این توصیه اخلاقی را نمی‌کنیم و آن را تغییر می‌دهیم. این سخن به این معناست که توصیه‌های اخلاقی نسبی است. البته نسبی بودن نه به حسب امکان، ازمنه، جامعه و...، بلکه به حسب خود اشخاص؛ یعنی تک‌تک افراد هستند که تطوراتی پیدا می‌کنند؛ یعنی مثلاً کاری که تا دیروز حسن بوده، از امروز قبیح می‌شود و کار دیگری جایگزین آن می‌گردد. بعضی نظام‌های اخلاقی، توصیه‌های اخلاقی را نسبی و ذومراتب می‌دانند، اما بعضی نظام‌های اخلاقی هم معتقدند توصیه‌هایشان، توصیه‌هایی عام است. یعنی همه انسان‌ها باید یک سلسله کارها را انجام دهند و همه انسان‌ها هم باید یک سلسله کارها را انجام ندهند و چنین نیست که یک کار در مقطعی توصیه شود و در مقطع دیگر توصیه نشود یا اینکه یک کار بد باشد و خوب شود و یا خوب باشد و بد شود. البته شکی نیست که به نظر می‌رسد اخلاق‌های عرفانی بیشتر قائل به ذومراتب بودن هستند، اما اخلاق‌های فلسفی معمولاً کمتر به ذومراتب بودن قائل‌اند و اخلاق‌های مصلحت‌اندیشانه هم که تقریباً اصلاً ذومراتب نیستند. پس می‌توان جواب‌های مختلفی به سؤال سوم داد.

۲-۴. منشأ اخلاق عرفانی: حق یا تکلیف؟

سؤال چهارم این است که اخلاق از حق برمی‌خیزد یا از تکلیف؟ شکی نیست که در هر اخلاقی اعم از عرفانی و غیر عرفانی، حقوق و تکالیفی وجود دارد. بنابراین هیچ اخلاقی نیست که در آن حق وجود نداشته باشد و هیچ اخلاقی هم نیست که در آن تکلیف وجود نداشته باشد. اما بحث بر سر این است که کدام یک زاینده دیگری است. آیا چون شماها دارای حقوقی هستید من نسبت به شما تکالیفی دارم؟ یعنی چون شما یک سلسله حقوقی دارید، پس من نسبت به شما تکلیف پیدا می‌کنم، که در این صورت حقوق شماست که زاینده تکلیف من است، یا اینکه چون من تکلیف‌هایی نسبت به شما دارم شماها نسبت به من حق پیدا می‌کنید؟ به این نکته باید توجه داشت و به این دلیل بر آن تأکید می‌کنم که در محافل روشنفکری ما، حرف‌هایی زده می‌شود که گاهی برای خواننده ایجاد توهم می‌کند، مبنی بر اینکه گویی اخلاق‌هایی هستند که در آنها حق وجود دارد و تکلیف وجود ندارد و اخلاق‌هایی هم هستند که تکلیف وجود دارد و حق وجود ندارد؛ در حالی که این گونه نیست. در هر اخلاقی هم حق وجود دارد و هم تکلیف و اساساً حق و تکلیف دو روی یک سکه هستند.

اگر x نسبت به y حق دارد، y نسبت به x تکلیف پیدا می‌کند و اگر y نسبت به x تکلیف دارد، x نسبت به y حق دارد. در این مطلب، شکی نیست، اما بحث بر سر این است که علیت از کدام سو برقرار است. آیا چون شما حق بهره‌برداری از اکسیژن هوا را دارید، من نمی‌توانم گردن شما را فشار دهم، یعنی تکلیف پیدا می‌کنم؛ یعنی چون شما حقی دارید که از هوا استفاده کنید پس من تکلیف پیدا می‌کنم به اینکه گلوی شما را فشار ندهم؛ چون جلوی احقاق حق شما را می‌گیرم و دیگر نمی‌توانید نفس بکشید و از اکسیژن هوا استفاده کنید. آیا چون شماها حق دارید من نسبت به شما تکلیف‌هایی دارم یا چون من نسبت به شما تکلیف‌هایی

دارم، شماها حق پیدا می‌کنید؟ اینها، دو دیدگاه هستند. اگر از این منظر نگاه کنیم، آنگاه اخلاق‌های پیشامدرن عموماً تکلیف‌محور هستند؛ یعنی می‌گویند ما تکلیف‌هایی داریم و از تکلیف‌های ما دیگران دارای حقوق می‌شوند و اخلاق‌های مدرن بیشتر حق‌محور هستند؛ یعنی می‌گویند ما حق‌هایی داریم که چون حق‌هایی داریم، دیگران نسبت به ما مکلف می‌شوند. پس دو دیدگاه مختلف در اینجا وجود دارد. بنابراین حق‌محوری و تکلیف‌محوری به معنای فقدان تکلیف در یک طرف و فقدان حق در طرف دیگر نیست. هم حق‌محورها، هم حق و هم تکلیف دارند و هم تکلیف‌محورها، هم حق دارند و هم تکلیف. فقط بحث بر سر این است که کدام‌یک، دیگری را می‌زاید. در مکتب‌های حق‌محور، حق‌ها هستند که تکلیف می‌زایند و در اخلاق‌های تکلیف‌محور، تکلیف‌ها هستند که حق می‌زایند. اینها دو دیدگاه هستند. بنابراین محور این بحث حق‌محوری و تکلیف‌محوری است. اخلاق‌های سنتی که اخلاق‌های عرفانی ما را هم عموماً شامل می‌شود، تکلیف‌محورند؛ یعنی انسان تکلیف‌هایی پیدا می‌کند که این تکلیف‌ها باعث می‌شود بقیه هم‌نوعانش هم حق پیدا کنند. این تکلیف‌ها از کجا پیدا می‌شوند؟ عموماً اخلاق‌های تکلیف‌محور دوران پیشامدرن که اخلاق‌های عرفانی هم از آن مقوله هستند، از سه مفهوم، تکلیف درست می‌کردند. این سه مفهوم عبارت‌اند از: عبودیت انسان نسبت به خدا، استخلاف یا خلیفگی انسان نسبت به خدا، تساوی همه انسان‌ها در عبودیت و استخلاف.

انسان در اخلاق‌های عرفانی و در سایر اخلاق‌های تکلیف‌محور اولاً عبد خداست. یعنی انسان نسبت به خدای متعال عبد است. دوم اینکه خلیفه و جانشین خداست. سوم اینکه، انسان‌ها در آن عبودیت و در آن استخلاف با هم تساوی دارند. یعنی همه انسان‌ها به یکسان نسبت به خدا عبد هستند و به یکسان خلیفه‌الله هستند. یعنی خلیفه‌اللهی بر «عنوان» انسان

بودن اطلاق می‌شود نه به یک انسان خاص. عبودیت یعنی عبد خدا بودن هم به «عنوان» انسان اطلاق می‌شود. وقتی این سه مورد یعنی عبودیت، استخلاف و تساوی همه انسان‌ها در عبودیت و استخلاف پدید می‌آید، آنگاه انسان به خاطر این سه جهت، تکالیفی نسبت به خدا پیدا می‌کند؛ هم به دلیل اینکه بنده خدا است نسبت به خدا تکالیفی پیدا می‌کند و هم به دلیل اینکه خلیفه خدا است نسبت به خدا تکالیفی پیدا می‌کند.

وقتی انسان این تکلیف را نسبت به خدا پیدا می‌کند و می‌خواهد آن را اجرا کند، به خاطر اجرا کردن این تکالیف، بقیه ممنوعاتش هم حقوقی پیدا می‌کنند. به عنوان مثال خدا می‌گوید من این حیات را به شما انسان‌ها داده‌ام، بنابراین فقط به اذن خود من می‌شود این حق را از انسان‌ها گرفت. در نتیجه من مکلف می‌شوم به اینکه جان شما را بدون اذن خدا نگیرم. وقتی من مکلف شدم جان شما را بدون اذن خدا نگیرم، شما دارای یک حق می‌شوید که همان حق حفظ حیات است. در واقع من تکالیفی نسبت به خدا دارم و این تکلیف زاینده یک حق برای ممنوعان من می‌شود؛ یعنی چون من تکلیف دارم موجود خداساخته را از بین نبرم لذا سایر ممنوعان من دارای حق حیات می‌شوند؛ یعنی از تکلیف من دیگران دارای حق می‌شوند.

○ آیا در اینجا اصلاً حقوق خود شخص مکلف مطرح نمی‌شود؟
● چرا مطرح می‌شود؛ چون همان حکمی را که خدا نسبت به آن شخص کرده، به دیگران هم کرده است.

○ به عبارت دیگر آیا تکلیف آن شخص باعث نمی‌شود حقوقی هم نسبت به خودش پیدا کند؟

● همان‌گونه که شماها مخلوق خدا هستید و بنابراین من نمی‌توانم حق شما را بگیرم، خود من هم مخلوق خدا هستم و نمی‌توانم خودکشی کنم. زیرا اگر این

کار را انجام دهم، حق خودم را گرفته‌ام. لذا فرقی نمی‌کند. بحث من این است که هر جا حقی پیدا شد، چه این حق را شما هم‌منوعان من پیدا کنید و چه خودم پیدا کنم، و چه این حق را طبیعت پیدا کند،^۱ یعنی حق محیط زیست، طبیعت، جهان پیرامون انسان‌های دیگر و خود من، همه ناشی از تکلیفی است که من نسبت به خدا پیدا می‌کنم. در اخلاق پیشامدرن چنین است.

در اخلاق‌های جدید چون این سه مفهوم هر سه محل شک و شبهه واقع شده، لذا معمولاً حق‌محور هستند. یعنی ابتدا حقوقی برای انسان‌ها قائل می‌شوند؛ پس از آنکه فرد دارای حقوقی شد، تکلیف‌هایی برای او لازم می‌آید. یعنی مثلاً اول حق حیات شما ثابت و مشخص می‌شود و بعد من مکلف می‌شوم شما را نکشم. به تعبیر دیگری، گاهی چنین است که چون شما حق دارید، تکلیف من حفظ حق شما می‌شود. گاهی هم چنین است که چون من مکلف هستم شما از قبل تکلیف من یک مجالی پیدا می‌کنید که به آن حق می‌گویند.

اخلاق عرفانی خصوصاً در عرفان‌هایی که به خدای متشخص انسان‌وار قائل‌اند، به جز اخلاق آیین دائو و اخلاق آیین بودا،^۲ معمولاً اخلاق‌های تکلیف‌محورند. اگر خدا متشخص انسان‌وار باشد، انسان نسبت به خدا عبودیت، استخلاف، و تساوی در عبودیت و استخلاف پیدا می‌کند. بنابراین یک بحث هم این شد که اخلاق ما از دل حق، تکلیف را بیرون می‌کشد یا از دل تکلیف، حق را.

○ آیا می‌توان گفت تمام غیراومانیس‌ها تکلیف‌محورند؟

● بله! دقیقاً.

۱. نادرستی اسراف هم به دلیل حقی است که طبیعت بر ما پیدا می‌کند؛ وقتی من از جانب خدا مکلف می‌شوم که «كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا» طبیعت حقی نسبت به من پیدا می‌کند و آن حق این است که زیاده از حد نیاز من نباید ریخت و پاش در طبیعت صورت گیرد.
۲. البته در روایت‌های خاصی از آن.

۵-۲. صیانت از فرد در برابر جامعه یا صیانت از جامعه در برابر فرد؟

این بحث، نظیر بحث قبلی است. اخلاق آمده است تا جلوی تجاوز فرد به جامعه را بگیرد یا جلوی تجاوز جامعه به فرد را؟ یعنی قواعد اخلاقی آمده است تا دیگران به من تجاوز نکنند یا من به دیگران تجاوز نکنم؟ به تعبیر دیگری آیا جامعه یک هیئت تألیفیه‌ای دارد که بعضی از افراد جامعه مثل سلول‌های سرطانی هستند که می‌خواهند هیئت تألیفیه بدنی را که خودشان هم سلول همان بدن هستند از هم متلاشی کنند؟ آیا جامعه هم هیئت تألیفیه‌ای دارد که باید سالم و بانشاط بماند و لذا از آنجایی که بعضی از این سلول‌ها گاهی می‌خواهند به این هیئت تألیفیه تعرض کنند، اخلاق آمده است تا مانع تعرض نسبت به این هیئت تألیفیه شود یا عکس این حالت برقرار است؟ یعنی جامعه می‌خواهد حق من فرد را بخورد و اخلاق آمده است تا من را در مقابل جامعه صیانت کند. اگر کسی بگوید اخلاق آمده است تا از جامعه در برابر تعرضات فرد جلوگیری کند، گویی برای جامعه هویتی مستقل از افراد قائل است. این دیدگاه در اخلاق، دیدگاه collectivistic نامیده می‌شود. یعنی دیدگاهی که می‌گوید جامعه خودش هویتی دارد و طبعاً سلامت، درد و رنج، نشاط، کمال و نقصان هم دارد، اما گاهی ممکن است افرادی بخواهند به آن لطمه بزنند؛ لذا اخلاق آمده است تا نگذارد افراد عاصی و سرکش هیئت تألیفی جامعه را از بین ببرند.

دیدگاه دیگر، دیدگاه individualistic است که بر اساس آن جامعه اصلاً هیئت اجتماعی مستقلی ندارد تا حقوقی داشته باشد و افراد بخواهند به آن حقوق تجاوز کنند و اخلاق مانع آن شود. افراد در جامعه می‌خواهند در کمال آزادی، با امنیت، آرامش، شادی و امید زندگی کنند؛ گاهی اوقات جامعه می‌خواهد مانع تحقق این امور شود، لذا اخلاق آمده است تا از تعرض جامعه به حقوق فرد جلوگیری کند. این دو دیدگاه با هم متفاوت است. اخلاق‌های قدیم غالباً می‌خواستند از جامعه در برابر تعرضات فرد

صیانت کنند. به عنوان مثال اگر کسی بگوید من دوست دارم لخت مادرزاد در خیابان راه بروم، چرا که یکی از حقوق من، حق آزادی است و من می‌خواهم از این حق آزادی استفاده کنم، شما با چه استدلالی جلوی لخت مادرزاد گشتن این شخص را در خیابان می‌گیرید؟ با این استدلال که می‌گویید این عمل به کیان اجتماعی، عفت عمومی و یا امنیت جامعه لطمه می‌زند. در اینجا گویی شخص را فردی در نظر گرفته‌ایم که می‌خواهد عملی انجام دهد که به هیئت تألیفیه یا هیئت ترکیبیه جامعه لطمه می‌زند. در اینجا اخلاق مانع آن شخص می‌شود و به شخص می‌گوید: «تو داری به پیکری تعرض می‌کنی که خودت هم یکی از سلول‌های آن پیکر هستی. گویی تو یک سلول سرطانی شده‌ای که می‌خواهد کل پیکر را از بین ببرد، حال آنکه ما نمی‌گذاریم این پیکر از بین برود». یعنی بر طبق این دیدگاه چنین چیزی را باید گفت. در دیدگاه دوم گفته می‌شود ما افرادی دارای حقوق هستیم و عده‌ای می‌خواهند حقوق ما را بگیرند؛ طبق این دیدگاه این حق انسان است که لخت راه برود. اگر جامعه‌ای بگوید حتماً باید پوشش، حجاب و لباس داشته باشید، دارد به حقوق فرد تجاوز می‌کند و ما باید جلوی تجاوز جامعه به حقوق فرد را بگیریم.

اگر دقت کرده باشید در فقه اسلامی هم جرمه‌هایی وجود دارد که جرمش را یک شخص مرتکب شده، ولی جرمه‌اش را کسان دیگری باید پردازند؛ یعنی به اصطلاح فقهی جرمه بر عهده «عاقله»^۱ است. مثلاً هر قبیله را یک هیئت تألیفیه می‌دانند. اگر کسی از قبیله A شخصی را از قبیله B بکشد، به آن هیئت تألیفیه تجاوز کرده است. آن هیئت تألیفیه می‌تواند انتقام خودش را از قبیله A بگیرد؛ ولو آنکه به جای اینکه خود قاتل را بکشد یکی از اعضای دیگر قبیله قاتل را بکشد. زیرا بحث بر سر سلول‌ها نیست، بلکه یک هیئت تألیفیه با هیئت تألیفیه دیگر و یک

قبیله‌ها قبیله دیگر منازعه پیدا کرده‌اند. مثال دیگری بیان می‌کنم؛ اگر حسن یک سیلی به گونه راست شما بزند، شما لزوماً جوابش را به گونه راست او نمی‌زنید. ممکن است به گونه چپ او بزنید. زیرا با خود می‌گویید برای من گونه مهم نیست، بلکه می‌خواهم به حسن ضربه بزنم. خوب به جای اینکه به گونه راستش بزنم، به گونه چپش هم که بزنم، ضربه زده‌ام. اندیشه قبیله‌ای هم همین استدلال را می‌کند؛ یعنی می‌گویند این قبیله یکی از افراد ما را کشت، ما هم باید یکی از افرادش را بکشیم؛ اگر کسی به آن قبیله بگوید شما باید همان کسی را که قاتل است بکشید، می‌گویند هیئت تألیفیه مهم است.

اندیشه امر به معروف و نهی از منکر هم به همین نحو است. چرا عده‌ای فرد را از یک سلسله کارها نهی می‌کنند؟ به نمایندگی و وکالت از طرف چه کسی، افرادی مانع بعضی از کارهایی می‌شوند که فرد انجام می‌دهد؟ به نمایندگی و وکالت از طرف چه کسی فرد را به یک‌سری از کارهای خاص به نام معروف‌ها امر می‌کنند؟ امر به معروف و نهی از منکر به نمایندگی از جامعه است. یعنی جامعه می‌گوید «گویی تو می‌خواهی سرکشی کنی، مراقب باش که اگر این کار را بکنی به کیان جامعه لطمه خورده است». این دیدگاه هم collectivistic است. تفکر سنتی یا پیشامدرن یک تفکر collectivistic بوده و همیشه مراقب بوده است که افراد به کیان جامعه لطمه نزنند و لذا همه چیز را به نام جامعه بر فرد تحمیل می‌کرده است. دیدگاه دیگر عکس این دیدگاه است. همه چیز به نام فرد بر جامعه تحمیل می‌شود؛ چون گفته می‌شود ما فقط افراد صاحب حقوق می‌شناسیم. به تعبیر دیگری نکته پنجم این است که گویا در یک دیدگاه جامعه دارای حق است و افراد دارای تکلیف می‌شوند و در دیدگاه دیگر افراد دارای حق هستند و آن وقت جامعه نسبت به افراد، صاحب تکلیف می‌شود. به هر حال این دو دیدگاه وجود دارد.

اخلاق عرفانی تا آنجایی که می‌شود به صورت آماری داوری کرد، بیشتر اخلاق فردگرایانه است، حتی در دوران پیشامدرن. به تعبیر دیگری یکی از وجوه تشابه اخلاق عرفانی با اخلاق‌های مدرن در این است که اخلاق‌های عرفانی با اینکه عموماً در دوران پیشامدرن ظهور کرده‌اند، ولی اصالت فردی هستند و سایر اخلاق‌های دوران پیشامدرن غیر از اخلاق عرفانی معمولاً جنبه اصالت اجتماعی دارند. در باب اخلاق قرآنی هم می‌توان همین را داوری کرد؛ وقتی قرآن می‌گوید «وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً»،^۱ یعنی «از فتنه‌ای بپرهیزید که ترکش‌هایش فقط به ظلمه نمی‌خورد، به غیرظالمان هم می‌خورد»، این پرسش مطرح می‌شود که چرا به غیرظالمان هم می‌خورد؟ مگر آنها چه تقصیری داشته‌اند؟ در واقع باید این امت به عنوان یک هیئت تألیفیه ضربه بخورد. حال این ضربه که بر امت یا این هیئت تألیفیه وارد می‌شود، ممکن است به جای اینکه به گونه راستش بخورد، به گونه چپش بخورد، مهم این بوده است که ضربه به امت بخورد. این دیدگاه وجود دارد. در آیه «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ»^۲ هم، اجل بر امت اطلاق شده است. همچنین در آیه «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ»^۳ هم، گفته شده وقتی می‌خواهیم «جامعه‌ای» را از بین ببریم، کارهایی انجام می‌دهیم و جامعه را از بین می‌بریم. یعنی گویی این جامعه است که بنا بر این است که یا از بین برود و یا باقی بماند. یک دیدگاه این چنینی در قرآن وجود دارد. از آن طرف هم در قرآن آیاتی وجود دارد که این آیات به نظر می‌رسد دیدگاه مخالفی را القا می‌کنند که البته جمع بین این دو دسته آیه را مشکل می‌کند. مثلاً قرآن در عین حال که می‌گوید «وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً» و حاکی از یک دیدگاه

۲. اعراف (۷): ۳۴.

۱. انفال (۸): ۲۵.

۳. اسراء (۱۷): ۱۶.

collectivistic است، در عین حال هم می‌گوید «وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ»^۱ یعنی شما به صورت جمعی و به نحو جامعه‌ای پیش ما نمی‌آیید، بلکه تک تک می‌آیید و یا می‌گوید «وَلَكَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى»^۲. جمع بین این دو دیدگاه بحث دیگری است که به آن نمی‌پردازیم.

به هر حال این هم یک بحث است که ما در اخلاقمان می‌خواهیم از فرد در مقابل جامعه صیانت کنیم، یا از جامعه در مقابل فرد. وقتی می‌خواهیم از فرد در مقابل جامعه صیانت کنیم، یعنی گویی فرد را صاحب حق می‌دانیم و جامعه را مکلف. وقتی می‌خواهیم از جامعه در مقابل فرد حمایت کنیم عکس این حالت است. به نظر من تردیدی نیست که در فقه ما و فقه یهودی‌ها این جامعه است که صاحب حق است. یعنی در تمام آنچه در فقه انجام می‌گیرد، گفته می‌شود برای سلامت جامعه، تو باید از حقت دست برداری. ممکن است فرد بگوید «من دلم می‌خواهد این‌گونه رفتار کنم، مگر چه ضرری به من می‌خورد؟ اگر قرار است من کیفر ببینم، خودم فردای قیامت کیفرش را می‌بینم»؛ می‌گویند حتی اگر فردای قیامت کیفرش را هم خودت ببینی باز هم نباید این کار را انجام دهی. اگر فرد بگوید من این کار را می‌کنم و جهنمش را هم خودم می‌روم، می‌گویند حتی اگر جهنمش را هم خودت بروی، باز حق نداری این کار را انجام دهی، چون اگر این کار را انجام بدهی به کیان جامعه لطمه می‌زنی. یعنی جامعه صاحب یک حقوقی است و گویی تو می‌خواهی به حق جامعه تعرض کنی؛ ما اجازه نمی‌دهیم به حق جامعه تعرض کنی.

فقه اسلام و فقه یهودیت یک دیدگاه کاملاً collectivistic دارد، عرفان تنها اخلاق دوران پیشامدرن است که به نظر می‌رسد جنبه کاملاً فردی دارد. در عرفان اساساً کاری به این ندارند که فرد چگونه است. البته بعضی افراط‌ها هم در عرفان وجود داشته که گویا اساساً برخی عرفا یا جریان‌های

۱. انعام (۹): ۹۴.

۲. فاطر (۳۵): ۱۸.

عرفانی جامعه‌ستیز هم می‌شده‌اند، مانند ملامتیّه یا ملامیّه؛ این دسته، گویی نه تنها برای جامعه حقی قائل نبودند بلکه جامعه‌ستیز بودند و مخالفت با جامعه را یک نوع ارزش می‌دانستند. اگر از این جهات افراطی صرف نظر کنیم اساساً اخلاق عرفانی، اخلاقی بوده که انسان‌ها را به خودشان توجه می‌داده است. مثلاً می‌گفته‌اند: «طوبی لمن شَغَلَهُ عیبٌ نفسِه عن عُیُوبِ غیرِه». هر جا کسی گفت داوری نکنید، سخن او به این معناست که کاری به جامعه نداشته باشید. امر به معروف و نهی از منکر را کسانی می‌کنند که می‌گویند «ما به جامعه کار داریم. فلانی حق ندارد این کار را انجام دهد، ما مانع او می‌شویم و نهی از منکر می‌کنیم؛ ولی اگر کسی گفت «طوبی لمن شَغَلَهُ عیبِ نفسِه عن عُیُوبِ غیرِه»، چنین شخصی دغدغه این مسائل را ندارد؛ یعنی نه در جنبه رعایت حقوق دیگران و نه در جنبه نگاه‌داشتن نظر مثبت دیگران نسبت به خودش دغدغه‌ای ندارد.

○ در سیر و سلوک عرفانی شاید نتوان به‌طور مطلق گفت که عرفا این دیدگاه را در زندگی اجتماعی دارند یا خیر. مثلاً مفهوم بقا بعد از فنا در عرفان اسلامی، یا نرفتن به نیروانا با اینکه فرد به آن مقام رسیده است، حاکی از این مطلب است. خیلی از مفاهیم حتی در عرفان‌های دیگر هم وجود دارد که متضمن چنین معنایی هست و این نشان می‌دهد که اگرچه ممکن است فرد در یک دوره‌ای پیرو اخلاق فردگرایانه باشد، اما مجبور می‌شود بعداً اکثر امور زندگی‌اش اجتماع‌گرایانه باشد. بقای بعد از فنا که یکی از مراحل و مقامات عرفانی است، اساساً معطوف به جمع است.

● شما به این بحث توجه کافی نکرده‌اید. اگر عارفی دغدغه مردم را دارد، و می‌گوید من به حال مردم شفقت می‌ورزم، بیماری مردم، بی‌سوادی آنها و ظلم و جور که به آنها می‌شود مرا ناراحت می‌کند، آیا به این معنی است که دیدگاه اصالت اجتماعی دارد؟ سخن شما این است که انسان‌هایی

بوده‌اند که حتی از رفتن به نیروانا سر می‌پیچیدند، چون دغدغه اجتماع را داشتند. «دغدغه اجتماع را داشتن» غیر از بحث ماست. بحث ما این بود که اگر عارفی آمد و دغدغه شفقت به حال مردم را داشت و از کچلی، کوری، بیماری، بی‌پولی، بی‌سوادی و علیل بودن مردم رنج می‌برد به معنای collectivistic بودن نیست. بحث ما در اینجا بحث شفقت داشتن یا نداشتن نیست. بحث صیانت فرد در مقابل جامعه یا صیانت جامعه در مقابل فرد، بحث خودخواهی و جامعه‌خواهی یا ایثار و استیثار نیست؛ همه اخلاق‌ها ایثاری هستند؛ یعنی در اخلاق به‌طور کلی، چه اخلاق عرفانی و چه اخلاق‌های دیگر، اخلاق وقتی است که انسان نسبت به دیگران عشق بورزد و شفقت و احسان داشته باشد، و اگر احسان هم نیست حداقل عدالت بورزد. شما نباید وقتی ما می‌گوییم صیانت فرد در مقابل جامعه یا صیانت جامعه در مقابل فرد، اشتباه برداشت کنید و پرسید آیا اخلاق آمده است تا بگوید خودگزين و یا دیگرگزين باش و نگاه بگويد اساساً اکثر عرفا از رفتن به نیروانا خودداری می‌کردند تا به حال مردم برسند. در همه اخلاق‌ها چنین چیزی وجود دارد و در اخلاق عرفانی هم وجود دارد؛ اتفاقاً در اخلاق عرفانی با تأکید بیشتری وجود دارد. بحث ما این نیست؛ بحث این است که وقتی در فقره چهارم گفتیم یا باید از حق، تکلیف زایش کند و یا از تکلیف، حق زایش کند، نگاه سؤال ما در فقره پنجم این است که صاحب حق کیست و صاحب تکلیف کیست؟ یک دیدگاه می‌گوید صاحب حق «فرد» است و جامعه نسبت به فرد تکالیفی دارد. دیدگاه دیگر می‌گوید صاحب حق «جامعه» است و فرد نسبت به جامعه تکلیف پیدا می‌کند. یعنی بحث این است که می‌خواهیم مانع تعرض چه کسی به چه کسی شویم. آیا می‌خواهیم مانع تعرض جامعه نسبت به فرد شویم یا مانع تعرض فرد نسبت به جامعه؟ بنابراین اگر عارفی گفت من شفقت نسبت به همه انسان‌ها دارم، هنوز به این سؤال جواب نداده است؛

چون این سؤال، سؤال دیگری است؛ پرسش از تفاوت بین ایشار و استیثار یا تفاوت بین دیگرگزینی و خودگزینی نیست، بلکه پرسش این است که «فرد حق دارد و بنابراین جامعه نسبت به او تکلیف دارد و یا فرد تکلیف دارد و جامعه نسبت به او حق دارد؟».

○ در بخش دوم یعنی اینکه فرد تکلیف داشته باشد، در واقع دارد از حق خودش می‌گذرد؟

● بله! دقیقاً همین‌طور است؛ یعنی بسیاری اوقات ممکن است شما حقی برای خودتان قائل باشید ولی از حق خودتان می‌گذرید؛ این سؤال بحث دیگری است. در اخلاق اصولاً نمی‌توانیم هیچ‌گونه از خودگذشتگی نداشته باشیم؛ نهایتش این است که از خودگذشتگی در حد عدالت متوقف شود، و از این کمتر نمی‌توانیم داشته باشیم. رعایت دیگران در حد عدالت را حتماً باید داشته باشیم. البته در بعضی اخلاق‌ها، بعد از عدالت به احسان و بعد از احسان به شفقت و بعد از شفقت به عشق قائل هستند. همه اینها وجود دارد. اما هنوز این سؤال سر جای خودش باقی است که ما آمده‌ایم چه چیز را صاحب حق بدانیم تا نسبت به دیگران تکلیف داشته باشد و بالعکس. آیا کیان اجتماعی حقی دارد یا فرد، صاحب حق است؟

○ آیا تکلیف‌محوری عرفا، ادیان و اخلاق‌های دینی در بحث چهارم، به این خاطر نیست که می‌گویند خدا حق دارد و ما تکلیف داریم؟

● البته عرفان‌هایی که به خدای متشخص انسان‌وار قائل باشند چنین سخنی دارند.

○ از آنجایی که این عرفان‌ها حق را از آن خدا می‌دانند و تکلیف و امر و نهی از جانب خدا را برای خود می‌دانند، لذا نمی‌توان این اخلاق‌ها را حق‌محور دانست. در

واقع وقتی گفته شده این اخلاق‌ها تکلیف‌محورند، تکلیف بر اساس عبودیت، استخلاف و... اطلاق شده، و لذا حقی را برای خداوند ایجاد کرده و به همین دلیل این تکلیف برای آنها درست شده است.

● نه! این گونه نیست. اصلاً ما وقتی بحث حق و تکلیف را بیان کردیم، حق و تکلیف نسبت به انسان مطرح بود و می‌گفتیم در این دیدگاه انسان ابتدا نسبت به خدا مکلف می‌شود، لذا بنی‌نوعش نسبت به او صاحب حق می‌شوند. یعنی حق و تکلیف را در ارتباط با بنی‌نوع نسبت به یکدیگر طرح می‌کردیم.

○ آیا همیشه این حق و تکلیف با حقوق دیگران تلازم دارد؟

● این بحثی است که من قصد ورود به آن را نداشتم؛ یکی از مطالبی که بسیار گفته می‌شود، این است که می‌گویند همیشه هر حقی تلازم با تکلیف دارد و هر تکلیفی تلازم با حق و اگر دقت کرده باشید من هم گفتم اینها دو روی یک سکه هستند. اما دیدگاه دیگری مخصوصاً ابتدا در میان حقوق‌دانان ظهور کرد و بعد به فیلسوفان اخلاق هم رسید که می‌گویند لزوماً این گونه نیست، اگرچه در غالب موارد به همین نحو است. به عنوان مثال من حق دارم دیگران دوستم بدارند؛ اما آیا چون من حق دارم دیگران دوستم بدارند می‌توانم بگویم پس شما تکلیف دارید مرا دوست داشته باشید؟ ظاهراً از این مقدم، چنین تالی‌ای نتیجه نمی‌شود. این نمونه بسیار خوبی است که ماک فیشر، حقوق‌دان معروف، اولین بار برای اینکه مثال نقض نشان دهد آن را طرح کرد؛ شکی نیست که هر انسانی حق دارد دیگران دوستش داشته باشند. اما هیچ‌کس نمی‌تواند جلوی دیگری را بگیرد و بگوید من انسانی هستم که حق دارم دیگران دوستم داشته باشند و یکی از دیگران هم شما هستید، پس شما تکلیف دارید مرا دوست داشته باشید. ممکن است آن شخص پاسخ دهد تو حق داری دیگران دوستت بدارند، ولی از این حق

نسبت به هیچ انسانی تکلیفی زایش نمی‌کند. انسان می‌تواند بگوید هر مردی یا هر زنی حق دارد همسر داشته باشد. آنگاه آیا یک مرد می‌تواند در خیابان جلوی یک زن را بگیرد و بگوید من حق دارم، همسر داشته باشم، پس شما تکلیف دارید همسر من باشید؛ چنین چیزی نتیجه نمی‌شود.

فیشر وقتی این استدلال را ارائه کرد می‌خواست مورد نقضی را نشان دهد تا از این مورد نقض، بقیه متفکران رمز تفاوت بین حقوق تکلیف‌آور و حقوق تکلیف‌نیاور را بفهمند. البته خود فیشر نتوانست این رمز تفاوت را بفهمد. وی فقط می‌گفت من موارد نقضی را پیدا کرده‌ام که هر حقی تکلیف‌آور نیست، ولی نمی‌فهمم تفاوت در کجاست و نمی‌فهمم چه حقوقی اگرچه ویژگی‌هایی داشته باشند، تکلیف‌آورند و چه حقوقی اگرچه ویژگی‌هایی نداشته باشند، تکلیف‌آور نیستند. وی این مسئله را به عهده بقیه متفکران گذاشت. بعدها، هم در فلسفه حقوق، و هم در فلسفه اخلاق این بحث پیش آمد که واقعاً فرق بین حقوقی که به محض پیدایش در طرف مقابل حق ایجاد می‌کنند و حقوقی که علی‌رغم پیدایش در طرف مقابل حق ایجاد نمی‌کنند چیست. در این زمینه بحث‌های فراوانی شده است ولی در عین حال، باز هم در اکثر موارد، حق تکلیف‌آور است؛ موارد کمی وجود دارد که کسی حقی دارد، ولی دیگران در مقابل حقی که شخص دارد، صاحب تکلیف نمی‌شوند.

○ آیا برعکس این هم، یعنی از جانب تکلیف، باز صادق است؟

● نه! تکلیف هرگاه وجود داشته باشد، حق هم هست.

○ وقتی می‌گوییم تکالیف شخصی آیا تکالیف دینی را هم شامل می‌شود؛ مثلاً آیا

تکالیف عبادی شخصی را هم شامل می‌شود؟

● بله! فرقی نمی‌کند.

○ یعنی آیا نماز ما حقوقی را برای دیگران ایجاد می‌کند؟
● لزوماً برای دیگران نه؛ گاهی هم برای خودمان ایجاد می‌کند. وقتی حق گفته می‌شود باید هر چهار ارتباط را در نظر بگیریم؛ حق یا تکلیف وقتی گفته می‌شود در ارتباط انسان با خدا، انسان با خودش، انسان با انسان‌های دیگر، و انسان با محیط زیست محل بحث است.

○ در هر دو مثالی که ذکر شد، حق دوست داشتن یا حق همسر گزیدن، برای افراد خاصی ایجاد تکلیف می‌کند. مثلاً پدر تکلیف می‌یابد پسر را زن بدهد.
● نه! این‌طور نیست. اولاً گاهی اوقات شما حقی دارید که به این جهت به تکلیف نمی‌انجامد، که آن تکلیف امر اختیاری نیست، مانند مثال اول. در مثال اول من حق دارم انسان‌ها دوستم بدارند؛ ولی چرا از این حق، دیگران تکلیف پیدا نمی‌کنند؟ چون دوست داشتن، امر اختیاری نیست تا بگویم چون من حق دارم، و شما هم قبول دارید که من این حق را دارم، پس مرا دوست داشته باشید. دوست داشتن یک امر اختیاری نیست؛ گاهی اوقات به این جهت است که آن موضوع اختیاری نیست، گاهی اوقات هم به این جهت است که من حقی دارم و این حق را هم کل هستی یک تکلیفی برای ایفای آن دارد، ولی این تکلیف را روی دوش هیچ‌یک از اعضا بخصوصه نمی‌توان گذاشت.

○ واجب کفایی است.

● بله! مانند واجب کفایی می‌شود. کفایت می‌کند که کل هستی حق مرا به‌جا بیاورد، ولی نمی‌شود بر روی دوش هیچ جزء خاصی علی‌التعین گذاشت و گفت تو باید آن را انجام دهی.

۲-۶. رابطه حسن و قبح اخلاقی: تولیدی یا غیرتولیدی؟

بحث دیگری که در هر اخلاقی از جمله اخلاق عرفانی مطرح می‌شود، این است که آیا در اخلاق می‌توانیم از بزرگ‌ترین خوبی و بزرگ‌ترین

بدی یا بزرگ‌ترین درستی و بزرگ‌ترین نادرستی دم بزنیم، یا نمی‌شود این کار را کرد؟ به تعبیر دیگری آیا رابطه حسن و قبح اخلاقی رابطه تولیدی است یا غیرتولیدی؟

بعضی اخلاق‌ها به رابطه تولیدی بین حسن و قبح‌ها یا بین درست و نادرست‌ها قائل‌اند. یعنی گویا معتقدند ما مثلاً یک ام‌الفضائل^۱ یا دو ام‌الفضائل و یا سه ام‌الفضائل داریم و بعد از دل اینها یک فضائل دیگری پیدا می‌شود و از دل آن فضائل دیگر هم باز فضائل دیگری پیدا می‌شود و مانند کله‌قندی می‌شود که رأس آن بر روی زمین باشد. می‌گویند در رأس این کله‌قند که روی زمین است، یکی - دو فضیلت عمده وجود دارد. بعد از این یک، دو یا سه فضیلت، فضیلت‌های دیگر درست می‌شوند و همین‌طور زیاد می‌شوند، به طوری که هر چه به طرف قاعده کله‌قند برویم، تعداد فضائل بیشتر می‌شود، ولی البته اهمیتشان کمتر می‌شود؛ زیرا آنها بوده‌اند که اینها را زاییده‌اند. بعضی اخلاق‌ها به این نظر قائل‌اند. به عنوان مثال توشی‌هیکو ایزوتسو در کتاب خدا و انسان در قرآن معتقد است دو فضیلت مادر در قرآن معرفی شده است: یکی ایمان و دیگری شکر.^۲ این دو ام‌الفضائل هستند. طبعاً دو ام‌الذرائل هم ذکر شده است؛ یعنی در مقابل ایمان، کفر و در مقابل شکر هم کفران. در واقع وی می‌گوید قرآن دو رذیلت مادر هم قائل است که کفر و کفران است. در مقابل کفر، ایمان و در مقابل کفران هم شکر وجود دارد. در ادامه می‌گوید از ازدواج ایمان و شکر با هم، چیزی به نام تقوا حاصل می‌شود. وی در این زمینه استدلال می‌آورد که چگونه اگر ما به خدا ایمان داشته باشیم و نسبت به او شاکر باشیم، آنگاه نسبت به خدا تقوا پیدا می‌کنیم.

۱. البته این تعبیر دقیق نیست، فقط مثال می‌زنم.

۲. رک: ایزوتسو، توشی‌هیکو، *خدا و انسان در قرآن: معناشناسی جهان‌بینی قرآنی*، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۴.

از ازدواج کفر و کفران هم به گفته ایشان فسق پدید می‌آید؛ البته گاهی هم تعبیر فجور را به کار می‌برد. بعد می‌گوید به همین ترتیب،^۱ از تقوا شروع می‌شود و فضائل دیگر پدید می‌آیند و از دل آن فضائل هم فضائل دیگر و این روند ادامه می‌یابد. گویی سر این کله‌قند، ایمان و شکر است و سر کله‌قند رذائل هم کفر و کفران است. از کفر و کفران، فسق و فجور پدید می‌آید و سایر رذائل هم به همین ترتیب به وجود می‌آیند. چگونگی پدید آمدن فضائل و رذائل به دو صورت است:

گاهی اوقات رذائل و فضائل روحی، مصادیق آنهایی هستند که در زیر قرار دارند و گاهی اوقات هم از ترکیب آنهایی که در زیر هستند پدید می‌آیند. به عنوان مثال فضیلتی به نام صداقت وجود دارد. صدق از مصادیق صداقت است و از ازدواج صداقت با چیز دیگری پدید نیامده است. صداقت یعنی چه؟ اگر همه ساحت‌های پنج‌گانه وجود آدمی بر هم انطباق داشته باشند، صداقت تحقق یافته است. صداقت یعنی اینکه باورها، احساسات و عواطف، خواسته‌ها، گفتار و کردار انسان بر هم انطباق داشته باشند. یعنی انسانی اهل صداقت است که باورها و احساسات و عواطفش با هم ناسازگاری نداشته باشند؛ یعنی مثل شخصی نباشد که به خدا، معاد و هیچ چیز دیگر اعتقاد نداشت، ولی روزهای عاشورا گریه می‌کرد؛ یعنی احساسات و عواطفش نسبت به امام حسین(ع) باقی مانده بود، ولی خدا، پیغمبر، و دین را قبول نداشت و می‌گفت من در روزهای عاشورا اصلاً در مراسم شرکت نمی‌کنم تا ترویج کفریات و شعائر خرافی نشود، اما وقتی در منزل پای تلویزیون می‌نشینم، برای امام حسین گریه می‌کنم. یعنی باور این شخص با احساسات و عواطفش همخوانی و سازگاری ندارد.

اگر باورها، احساسات و عواطف، خواسته‌ها و گفتار و کردار بر هم انطباق داشته باشند، به آن صداقت^۲ می‌گوییم. اگر از این پنج مورد، باور

۱. در ادامه توضیح می‌دهم که منظور از به «همین ترتیب» به چه ترتیبی است.

2. integrity

شما با گفتار شما، یعنی اولی و چهارمی با هم، انطباق داشته باشند، یعنی همان چیزی به زبانتان بیاید که به آن عقیده دارید، صدق تحقق یافته است و صدق از مصادیق صداقت است. یعنی راستگویی و صدق، یکی از مصادیق صداقت است. پس گاهی اوقات این ام‌الفضائل‌ها و ام‌الرزائل‌ها، فضائل و رذائل رویشان مصادیق هم هستند. گاهی اوقات هم مصادیقشان نیستند، بلکه از ترکیب دو ام‌الفضائل یا دو ام‌الرزائل حاصل شده‌اند. مانند اینکه از ترکیب ایمان و شکر، تقوا حاصل شود. تقوا نه مصداق ایمان است و نه مصداق شکر. از جمع ایمان و شکر تقوا به وجود می‌آید و به همین ترتیب، از ترکیب کفر و کفران، فسق یا فجور پدید می‌آید. بعضی از نظام‌های اخلاقی این‌گونه هستند که اخلاق را هرمی و مخروطی می‌دانند و برای آن یک رأس قائل می‌شوند؛ گاهی در رأس آن یک چیز می‌نشانند، گاهی دو چیز و گاهی هم سه چیز. ایزوتسو در رأس دو چیز را می‌نشانند که همان ایمان و شکر بود. سیمون وی هم ام‌الرزائل را توهم می‌داند؛ یعنی اگر واقعیت با غیرواقعیت خلط شود، ام‌الرزائل واقع شده است. آگوستین قدیس هم ام‌الرزائل را عجب می‌داند؛ یعنی همه بدی‌های اخلاقی، فرزندان عجب هستند.

بعضی نظام‌های اخلاقی هم، فضائل و رذائل را هرمی نمی‌دانند، بلکه اخلاق را استوانه‌ای یا منشوری می‌دانند؛ یعنی هرمی یا مخروطی نیست و گویی فضائل و رذائل، در عرض هم هستند و بر یکدیگر تقدم ندارند تا از ازدواج آنها با هم فرزندان جدیدی پدید بیاید؛ یعنی رابطه تولیدی یا به تعبیر قدما رابطه طولی نسبت به یکدیگر ندارند و رابطه آنها نسبت به هم عرضی است. یکی فرزند دیگری نیست، بلکه یکی در یک طرف است و دیگری هم در طرف دیگر. یعنی حکمی که دیدگاه اول در رأس می‌کرد، دیدگاه دوم در همین‌جا می‌کند. یعنی همان‌طور که گفته می‌شد ایمان و شکر دو خوبی مستقل از هم هستند که در رأس قرار دارند، در اینجا هم

همان حکم برقرار است و این حکم را راجع به سایر ردائیل و فضائل هم صادق می‌دانند. یعنی ما نظام مخروطی و هرمی نداریم، بلکه استوانه‌ای و منشوری است. اگر دیدگاه هرمی داشته باشیم، آنگاه نه فقط اخلاق داریم، بلکه نظام اخلاقی هم داریم. اما اگر دیدگاه منشوری و استوانه‌ای داشته باشیم، آنگاه اخلاق داریم، ولی دیگر نظام اخلاقی نداریم. چون نظام آن است که بین اعضایش رابطه تولیدی و تولدی وجود داشته باشد.

به نظر من، اخلاق عرفانی بیشتر به نظام قائل است؛ یعنی اخلاق‌های عرفانی بیشتر به یک ام‌الفضائل و ام‌الردائیل قائل‌اند. به عنوان مثال^۱ کسی که می‌گوید در عالم فقط یک بت وجود دارد و آن هم بت نفس شماسست، یعنی می‌خواهد بگوید همه چیز از بت پرستی ناشی می‌شود و هر بدی دیگری از همان خودپرستی نشئت می‌گیرد. «خود را مبین که رستی»؛ یعنی اگر خودت را نبینی دیگر رهایی یافته‌ای. گویی مادر و ام‌الفساد تمام گرفتاری‌هایی که ما داریم، همه از خودبینی است؛ نیز ممکن است کسی بگوید ام‌الردائیل این است که به وضع خودت راضی باشی؛ «تو به هر صورت که آیی ایستی که منم این، ورنه آن تو نیستی»، اگر به وضع خودت راضی شدی، دیگر وضعت نابسامان است. لذا اگر می‌خواهید تحول پیدا کنید، ابتدا باید تهوع پیدا کنید؛ اگر انسان از خودش حالش بهم نخورد، تحولی پیدا نمی‌کند؛ چون همیشه به خودش می‌گوید من که الحمدلله همه چیزم خوب است. هر کس به وضع موجود خودش راضی شود، مادر همه مفسد را محقق کرده است. به هر حال دیدگاه‌های مختلفی در این زمینه وجود دارد.

۷-۲. فواید اخلاقی زیستن

و اما آخرین سؤالی که در تبیین میز اخلاق عرفانی از سایر اخلاق‌ها مطرح

۱. البته اگر بتوانیم اخذ به ظاهر کنیم.

می‌شود این است که فواید^۱ اخلاقی زیستن - و نه اهداف اخلاقی زیستن - چیست. در اینجا سه قول اصلی وجود دارد:

۱. طبق دیدگاه اول اخلاقی زیستن باعث می‌شود بقای زندگی اجتماعی، کمأ و کیفأ محفوظ بماند و این فایده اخلاقی زیستن است. یعنی اگر اخلاقی زندگی نکنیم، اولین خسارتی که می‌بینیم این است که زندگی اجتماعی کمأ و کیفأ نابود می‌شود؛ منظور از «کمأ» روشن است ولی کیفأ یعنی اینکه ممکن است یک جامعه هنوز نابود نشده باشد، ولی در آن جامعه، عدم امنیت، عدم اعتماد، فقر و مشکلات دیگر وجود داشته باشد. یعنی چنین جامعه‌ای گویا به لحاظ کیفی نابود شده است. این یک دیدگاه درباره فایده یا پیامد اخلاقی زیستن است؛

۲. دیدگاه دوم معتقد است می‌شود بدون اخلاق هم، جامعه کمأ و کیفأ از هم نپاشد. امروزه بسیاری معتقدند کار اخلاق را حقوق‌دان و قانون انجام می‌دهد؛ یعنی حتی اگر اخلاق نباشد، قانون مانع متلاشی شدن جامعه می‌شود. اگر قانون رعایت شود، جامعه متلاشی نمی‌شود. لذا در این دیدگاه فایده اخلاق را در آرمان‌های روان‌شناختی می‌دانند. وقتی انسان اخلاقی زندگی کند، مثلاً راست بگوید یک آرامش درونی می‌یابد، اما وقتی دروغ بگوید اضطراب، غلق و دل‌نگرانی دارد؛ وقتی هم راستگویی، صداقت، تواضع و احسان دارد، یک سلسله امور روانی برایش حاصل

۱. تعبیر سود به کار نبردم. فرق فایده و سود در این است که وقتی سود گفته می‌شود، می‌خواهیم ببینیم هدفمان از اخلاقی زیستن چیست. ممکن است ما اهدافی داشته باشیم، اما فارغ از اینکه به آن اهداف برسیم یا نه، یک فواید جنبی هم داشته باشد. در واقع فرق فایده و هدف در این است که فایده یک محصول فرعی (by-product) است مولوی می‌گفت اگر از هر کشاورزی بپرسی برای چه در چهار فصل سال در سرما و گرما و در شب و روز این‌قدر زحمت می‌کشی؟ می‌گوید برای گندم. ولی معنی حرف کشاورز این نیست که گاه‌ها را دور می‌ریزد، بلکه معنی‌اش این است که برای گاه زحمت نمی‌کشد. زحمتش برای گندم است اما محصول فرعی‌اش، گاه است. یعنی گندم را برای به دست آوردن گندم می‌کارد، اگرچه یک محصول فرعی به نام گاه هم دارد. با توجه به مثال گندم و گاه، «گاه» هم مهم است. یعنی ما به دنبال گاه هم هستیم؛ یعنی به دنبال این نکته هم هستیم که چه فوایدی بر اخلاقی زیستن مترتب می‌شود.

می‌آید که کاری هم به کیان اجتماعی ندارد. به عنوان مثال در بعضی از جوامع غربی، بالاخص بعضی از جوامع کشورهای اسکاندیناوی، که کشورهای کوچکی هستند با جمعیت‌های ۳ تا ۴ میلیون، مطلوب‌های اجتماعی‌شان واقعاً فراهم است و با قانون این کار را کرده‌اند؛ یعنی هیچ مشکل اجتماعی وجود ندارد، ولی در عین حال در این جوامع خودکشی، افسردگی، بی‌خوابی و بیماری‌های عصبی وجود دارد و والیوم^۱ مصرف زیادی دارد؛ به این دلیل که گویا مطلوب‌های روان‌شناختی حاصل نمی‌آید. امور بیرونی را می‌توان با زور قانون سروسامان داد؛ یعنی می‌توان بهداشت را تأمین کرد، بیماری‌ها را ریشه‌کن کرد و مانع ظلم افراد به یکدیگر شد و مالیات‌ها را به موقع دریافت کرد، ولی در عین حال گویی چیزهای دیگری هم وجود دارد که تأمین نشده است. کسانی گفته‌اند اخلاقی زیستن باعث می‌شود عامل یعنی کسی که به اخلاق عمل می‌کند از لحاظ روانی سلامت پیدا کند؛ یعنی آرام، شاد و امیدوار شود و در زندگی‌اش معنا بیابد و رضایت باطن داشته باشد؛

۳. کسانی هم گفته‌اند اتفاقاً گاهی اخلاقی زیستن، عکس خواسته‌های روانی انسان است. یعنی گاهی اوقات کسی که اخلاقی زندگی می‌کند، به وضع روانی خودش ضربه می‌زند. لذا دیدگاه دوم را نمی‌پذیرند و دیدگاه سوم را طرح می‌کنند و آن اینکه وقتی انسان اخلاقی زندگی می‌کند، نوعی استکمال درونی در خودش احساس می‌کند، یعنی احساس می‌کند دارد بزرگ‌تر می‌شود، و انسان بالغ‌تری می‌گردد و «احترام به خود»^۲ انسان بالا می‌رود. یعنی ممکن است انسان درد و رنج بکشد، ولی احساس می‌کند هم‌اکنون، همان چیزی که هستم مهم‌تر، عظیم‌تر، با جلال‌تر، و به تعبیر انگلیسی با dignity بیشتری هستم. اکنون کریم‌تر از گذشته‌ام هستم، ولو آنکه بر اثر راست گفتن به هزار محمضه هم افتاده باشم و هزار گرفتاری

1. valium

2. self-respect

داشته باشم، ولی اکنون یک dignity دارم که قبلاً نداشته‌ام. یعنی قبلاً پیش خودم خوار و خفیف بوده‌ام و عزت نفس نداشته‌ام، اما اکنون پیش خودم احساس کرامت، عزت و dignity می‌کنم.

○ آیا احساس عزت و کرامت بیشتر اجتماعی نیست؟ یعنی من در اجتماع بیشتر چنین چیزی را احساس می‌کنم.

● اتفاقاً بسیاری اوقات اخلاقی‌زیستن، مطلوب‌های شش‌گانه اجتماعی را از انسان می‌گیرد و انسان، ثروت، قدرت، جاه و مقام، حیثیت اجتماعی، شهرت و محبوبیتش را از دست می‌دهد. علی بن ابی‌طالب که حداقل به نظر شیعیان، انسانی است که در کمال اخلاقی‌زیستن زندگی می‌کند، در عین حال می‌گفت: «اللهم انی قد مللتهم و ملّونی، و سئمتهم و سئمونی»^۱ یعنی خدایا! من از اینها دل‌تنگم و اینها هم از من دل‌تنگ‌اند، من اینها را ملول کردم و اینها هم مرا ملول کردند. ایشان یک انسان اخلاقی‌زیست است، ولی با وجود این، در حال از دست دادن امور اجتماعی است. لذا این‌طور نیست که لزوماً هر کس اخلاقی زندگی کند، عزتش پیش دیگران بیشتر شود. علی بن ابی‌طالب خیلی از یارانش را به خاطر عادلانه‌زیستن از دست داد و معاویه با کمال رذالت و پستی‌ای که داشت خیلی‌ها را جلب می‌کرد و زندگی‌های نرم و همواری با آنها داشت، در حالی که علی بن ابی‌طالب در زندگی‌اش اصطکاک زیادی با همه داشت. بنابراین انسان نباید به امید اینکه یک حُسن نامی پیدا کند و نیکونام شود و در جامعه حسن شهرت بیابد، اخلاقی زندگی کند. و این‌گونه هم نیست که هر چه انسان متواضع‌تر و راستگوتر باشد، عزت و حرمت بیشتری داشته باشد. گاهی اوقات انسان‌های دغل، عزت و حرمت بیشتری دارند؛ بنابراین اجر اجتماعی، لازمه اخلاق نیست.

۱. نهج‌البلاغه، خطبه ۲۵.

این سه قولی که ذکر شد، هر سه بسائط اقوال بودند و از ترکیب اینها می‌شود چهار قول دیگر درست کرد. یعنی ترکیب قول اول و دوم، دوم و سوم، اول و سوم؛ این هم که قول اول و دوم و سوم با هم گفته شود ممکن است، اما من کسی را نمی‌شناسم که هر سه قول را با هم گفته باشد؛ یعنی گفته باشد فایده اخلاقی زیستن هم اولی، هم دومی و هم سومی است. ولی قول اول و دوم با هم، دوم و سوم با هم، و اول و سوم با هم گفته شده است.

وجه تمایز اخلاق عرفانی و اخلاق دینی

○ آیا می‌توان تشخیصی میان اخلاق عرفانی و اخلاق دینی وجود دارد؟
 ● به نظر من اخلاق دینی و عرفانی را از سه جهت می‌شود بینشان میز قائل شد و می‌توان واقعاً اینها را دو مفهوم دانست، حتی اگر در یک جایی این دو مفهوم با هم تصادق داشته باشند. یکی اینکه در اخلاق دینی و مذهبی همیشه پاداش و کیفر اخروی یعنی بهشت و جهنم، اگر انگیزه عمل نباشد، حداقل ضمانت اجرا هست. ولی اخلاق عرفانی این گونه نیست؛ در اخلاق عرفانی، پاداش و کیفر اخروی، انگیزه عمل نیست. نکته دومی که می‌تواند به عنوان تفاوت میان این دو ذکر شود این است که اخلاق دینی و مذهبی، ظاهراً همیشه، اتکا بر یک خدای مشخص انسان‌وار دارد، ولی در اخلاق عرفانی لزوم ندارند. لزوم ندارد، نه اینکه لزوماً متوقف نیست؛ یعنی لزومی ندارد متوقف بر تصور یک خدای مشخص انسان‌وار باشد. این هم تفاوت دوم است. یعنی ما اخلاق‌های عرفانی فراوانی داریم که اصلاً متوقف بر خدای مشخص انسان‌وار نیست، ولی اخلاق است. تفاوت سوم این است که میزان تأکید اخلاق دینی و مذهبی بر روابط بیرونی و اجتماعی، معمولاً بیشتر از میزان تأکید اخلاق عرفانی بر روابط بیرونی و اجتماعی است. یعنی اخلاق عرفانی بیشتر از

اخلاق دینی و مذهبی معطوف به اصلاح نفس و اصلاح خود است. اخلاق‌های دینی و مذهبی، جنبه برون‌گرایانه و ظاهرگرایانه‌شان بیشتر از اخلاق‌های عرفانی است. یعنی در اخلاق‌های عرفانی انسان‌ها معمولاً بیشتر سر در جیب خود دارند تا عیوب خود را وااشکافی کنند و بفهمند چرا هنوز بخل، حسد و یا شهوت طعام دارند. به تعبیر دیگر در اخلاق عرفانی، انسان غالباً ذره‌بین را روی خودش می‌گذارد. در اخلاق عرفانی این گرایش بیشتر وجود دارد، ولی در اخلاق‌های دینی و مذهبی این گرایش کمتر است. گویی «اعدی عدوک نفسک التی بین جنیبک» بیشتر زبان حال و شعار اخلاق عرفانی است. در اخلاق عرفانی بیش از اخلاق دینی و مذهبی می‌گویند باید حواست به خودت باشد و بدان که تو از هیچ‌کس ضربه نمی‌خوری الا از خودت. فقط تو می‌توانی خودت را خاکسترنشین و بدبخت کنی. به نظر می‌آید در اخلاق عرفانی چنین حالتی بیشتر است.

○ یا مثلاً «عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ»^۱.

● بله! همین‌طور است. به نظر من می‌توان این سه تفاوت را در این زمینه بیان کرد. در واقع این سه تفاوت مفهومی وجود دارد، اما مرزها چنان بارز نیست که بتوان گفت هر اخلاق عرفانی لزوماً دینی و مذهبی نیست و یا هر اخلاق دینی و مذهبی لزوماً عرفانی نیست.

○ آیا می‌توان گفت اخلاق عرفانی زاییده سلوک عارف است، اما اخلاق دینی و مذهبی زاییده دستورات دینی است؛ یعنی یکی خدامحور و دیگری انسان‌محور باشد؟
● آیا قبول ندارید که عارفانی هم هستند که واقعاً اخلاقشان زاییده دستورالعمل‌های دینی است؟

۱. مائده (۵): ۱۰۵.

○ چنین عارفی اخلاق دینی دارد نه اخلاق عرفانی. چون اخلاق عرفانی باید زاینده درون عارف باشد.

● من یک نمونه ذکر می‌کنم؛ یکی از بارزترین شخصیت‌های جهان اسلام از لحاظ تشریح، خواجه عبدالله انصاری است. وی فقیه حنبلی بود و حنبلی‌ها هم بسیار قشری هستند. وی بسیار فقیه مسلک بود، ولی بعید است کسی بگوید به همین جهت، ایشان اخلاقش عرفانی نیست. ما ایشان را یک عارف می‌دانیم، البته عارفی که به حدیث نبوی و قرآن توجه بسیار دارد. وقتی ایشان را با عطار قیاس می‌کنیم، می‌بینیم تفاوت زیادی دارند. ولی ما معمولاً هر دو را عارف می‌دانیم. البته من روی این مطلب خیلی تأکید نمی‌کنم، ولی احساس می‌کنم در هر دین و مذهبی عارفانی هم هستند که به‌گونه‌ای سخن می‌گویند که گویا اخلاق عرفانی‌شان، تفسیر متون مقدس‌شان است؛ یعنی می‌خواهند بگویند اصلاً متون مقدس ما می‌گوید این‌گونه زندگی کنید و متون مقدس‌مان این چیزها را از ما می‌خواهد؛ البته در مورد این مطلب تعصبی ندارم.

○ همان‌طور که شما فرمودید ممکن است عارفی تجربه عرفانی داشته باشد ولی مبانی فکری درستی نداشته باشد، در اینجا هم می‌توانیم بگوییم ممکن است یک عارف، اخلاق عرفانی نداشته باشد و فقط اخلاق دینی داشته باشد. آیا روی چنین چیزی می‌شود بحث کرد؟

● در این صورت به چه اعتباری به او عارف می‌گوییم؟

○ به دلیل تجربه عرفانی‌اش.

● بله! به نظر من بعید نیست. یعنی محال نیست چنین موردی که شما می‌گویید پیش بیاید؛ یعنی ممکن است تجربه عرفانی داشته باشد ولی سیر و سلوکش، سیر و سلوک عرفانی نباشد، بلکه سیر و سلوک دینی باشد. به هر حال در این مسئله مرزها تا حدودی ابهام دارد.



نظام عرفانی

۱. وجوه مقایسه نظام‌های عرفانی یا عرفان‌های نظری

بیشترین وجوه مقایسه در عرفان، در قسمت سوم یعنی عرفان نظری است. بحث‌های فراوانی در مقایسه عرفان‌ها از لحاظ عرفان نظری صورت می‌گیرد. بدون مبالغه می‌توان گفت حجم مقایسه‌هایی که در این قسمت یعنی دیدگاه عرفانی به جهان انجام می‌گیرد، چندین برابر مجموع مقایسه‌هایی است که در قسمت اول و دوم صورت می‌گیرد.

در عرفان نظری، بر خلاف تجربه عرفانی و سیر و سلوک عرفانی یا به تعبیری عرفان عملی، ما با گزاره‌های ناظر به واقع^۱ سر و کار داریم. در عرفان عملی ما هیچ گزاره ناظر به واقعی نداریم، بلکه به تعبیر قدما با انشائیات سر و کار داریم؛ یعنی اینکه چه بکن و چه نکن، چگونه باش و چگونه نباش، چه ربط و نسبتی با فلان موجود داشته باش و چه ربط و نسبتی نداشته باش و امثال ذلک.

عرفان عملی اصلاً گزاره ناظر به واقع ندارد، بلکه حاوی گزاره‌هایی است که به تعبیر قدما، انشایی هستند. اگر ما سراغ از گزاره‌های اخباری بگیریم، با عرفان نظری سر و کار خواهیم داشت؛ در عرفان نظری ما با گزاره‌های اخباری سر و کار داریم؛ یعنی یک سلسله اخبارهایی است که از عالم واقع به ما داده می‌شود. البته این عالم واقع اعم است از عالم درون انسان و عالم بیرون انسان و نیز عالم طبیعت و عالم یا عوالم غیر

1. factual

از عالم طبیعت. همچنین اعم است از اخبار از گذشته، حال و آینده؛ و نیز اعم است از اخبار از واقعیت‌های جزئی یا قوانین کلی و اعم است از اخبار از ذوات یا اخبار از ظواهر؛ همه این امور و نیز امور دیگری را که ذکر نکردم باید در دایره شمول عرفان نظری بگنجانید. در واقع عرفان نظری می‌گوید جهان هستی چگونه هست و چگونه نیست، موجودات جهان هستی چه ارتباطاتی با یکدیگر دارند و چه ارتباطاتی با یکدیگر ندارند.

عرفان نظری، به گفته قدما، از یک سلسله گزاره‌های اخباری و به گفته امروزی‌ها از یک سلسله گزاره‌های factual، یعنی ناظر به واقع سخن می‌گوید. ما با گزاره‌های ناظر به واقع سر و کار داریم. البته وقتی می‌گوییم «ناظر به واقع» صرفاً ناظر به واقع است. ممکن است یک گزاره ناظر به واقع باشد، ولی واقع را کاذبانه گزارش کند و گزاره دیگری هم باز ناظر به واقع باشد، ولی واقعیت را صادقانه گزارش کند. به عنوان مثال اگر من بگویم «امروز چهارشنبه است» یا «امروز پنج‌شنبه است» یا «امروز جمعه است» هر سه گزاره ناظر به واقع هستند. ناظر به واقع بودن اعم از صادق و کاذب بودن است. به تعبیر دیگری، در عرفان نظری با آن چیزی سر و کار داریم که قدما به آن «قضیه» می‌گفتند و در تعریف آن می‌گفتند القضيّة قول یحتمل الصدق والكذب. در اینجا است که اساساً بحث صدق و کذب پیش می‌آید.

در عرفان عملی، صدق و کذب نداریم، اما در اینجا بحث صدق و کذب طرح می‌شود. بنابراین عرفان نظری با گزاره‌های ناظر به واقع یا به تعبیر قدما قضایا سر و کار دارد؛ اعم از اینکه این قضایا ناظر به واقعیت‌های انفسی یا آفاقی، واقعیت‌های زمانی یا لازمانی، و واقعیت‌های طبیعی یا ماورای طبیعی باشند، جهات مقایسه بسیار عدیده‌ای بین عرفان‌های نظری می‌توان طرح کرد.

۱-۱. مقایسه عرفان‌های نظری از لحاظ میزان سازگاری^۱

اولین جهت مقایسه بین عرفان‌های نظری این است که این عرفان‌ها چقدر از سازگاری برخوردارند؛ یعنی چقدر یک عرفان نظری در درون خودش از سازگاری اجزای خود برخوردار است. وقتی consistency گفته می‌شود یعنی اجزا با یکدیگر سازگاری داشته باشند. ممکن است من دو عرفان را با هم مقایسه کنم و بگویم سازگاری این عرفان بیشتر از سازگاری عرفان دیگر است، یا سازگاری این عرفان کمتر از سازگاری آن عرفان دیگر است؛ یعنی بگویم این اجزایش با هم متلائم‌تر، سازگارتر، هماهنگ‌تر و هم‌نوترند، در حالی که در عرفان دیگر این درجه از تلائم، هم‌نواپی، هماهنگی و سازگاری بین اجزایش برقرار نیست. چرا در اینجا سازگاری مهم است؟ به دلیل اینکه وقتی با گزاره‌های اخباری یا قضایا سر و کار داریم، اگر سازگاری بین گزاره‌ها نباشد، آنگاه باید نتیجه بگیریم که حداکثر یکی از این گزاره‌ها صادق است و سایر گزاره‌ها کاذب هستند. اگر مثلاً پنج گزاره داشته باشیم که با هم سازگاری نداشته باشند، نتیجه‌ای که باید بگیریم این است که حداکثر یکی از این پنج گزاره، صادق است و البته ممکن است همین یکی هم صادق نباشد. پس حداکثر یکی از گزاره‌ها صادق است و بقیه این گزاره‌ها هم کاذب هستند. بنابراین مطابق با واقع نیستند. زیرا اگر یکی از گزاره‌ها صادق باشد و گزاره‌های دیگر با آن ناسازگار باشند طبعاً به این معناست که گزاره‌های دیگر کاذب‌اند. به این دلیل که هیچ‌گاه میلیاردها گزاره ناظر به واقع صادق با هم ناسازگاری ندارند. اگر میلیاردها میلیارد گزاره داشته باشیم که همه ناظر به واقع باشند و همه آنها هم واقع را صادقانه گزارش کنند، همه آنها با هم سازگاری خواهند داشت. اگر n گزاره داشته باشیم که با هم ناسازگار باشند، نهایتاً باید بگویم یکی از این گزاره‌ها صادق است. ممکن است حتی یک مورد

1. consistency

هم از این گزاره‌ها صادق نباشد. چه وقت یکی از گزاره‌ها صادق است و چه وقت می‌تواند حتی یکی از گزاره‌ها هم صادق نباشد؟ بسته به این است که این ناسازگاری‌ای که وجود دارد از مقوله تضاد باشد یا از مقوله تناقض. اگر دو گزاره با هم متناقض باشند، مسلماً یکی از آنها صادق است و دیگری کاذب؛ زیرا همان‌طور که اجتماع نقیضین امکان‌پذیر نیست، ارتفاع نقیضین هم امکان‌پذیر نیست. پس چون ارتفاع نقیضین امکان‌پذیر نیست، امکان ندارد هر دو گزاره کاذب باشند، زیرا در این صورت هر دو نقیض مرتفع می‌شوند. بنابراین حتماً یکی از گزاره‌ها صادق است. اما اگر n گزاره داشته باشیم که ناسازگاری‌شان از مقوله تضاد باشد، آنگاه ممکن است همه این گزاره‌ها کاذب باشند و حتی یکی از آنها هم صادق نباشد. یعنی اگر من گفتم «برگ این درخت سرخ است» و «برگ این درخت زرد است» و «برگ این درخت آبی است»، هر سه گزاره کاذب خواهند بود؛ زیرا این سه گزاره با هم تناقض ندارند تا ارتفاعشان امکان‌پذیر نباشد، بلکه تضاد دارند و اگر برگ این درخت فی‌الواقع سبز باشد، هر سه گزاره مذکور کاذب خواهد بود.

تفاوت مطابقت و سازگاری

همان‌گونه که ذکر شد اولین جهت مقایسه این است که ما عرفان‌های نظری مختلف را از جهت اینکه آیا واقعاً سازگاری دارند یا ندارند، با هم مقایسه کنیم. حالا بحث بر سر این است که سازگاری وقتی گفته می‌شود، همیشه ناظر به سازگاری «درونی» اجزا است؛ اینکه این مجموعه با بیرون خودش سازگار هست یا نه فعلاً محل بحث نیست. consistency با correspondence در همین مورد تفاوت دارد. یک چیزی به نام consistency وجود دارد و به این معناست که اگر n جمله داشته باشیم، این

1. inconsistency

جملات باید با یکدیگر در درون خودشان سازگار باشند. اگر سازگار باشند، آنگاه می‌گوییم consistency دارند و با هم سازگارند. اما گاهی بحث بر سر این است که n جمله داریم که همه با هم سازگارند، ولی هیچ‌کدام با واقعیت مطابقت ندارند. در اینجا بحث، بحث مطابقت^۱ است. همیشه مطابقت و عدم مطابقت وقتی پیش می‌آید که یک نظام با واقع مقایسه شود. در خصوص یک نظام فکری یا عقیدتی، یعنی یک مجموعه سخن، صرف نظر از سنخ آن سخنان خواه فلسفی، عرفانی، الاهیاتی، تجربی یا تاریخی باشد، گاهی بحث بر سر این است که این مجموعه در درون خودش صدر و ذیلش با هم می‌خواند یا نمی‌خواند که در این صورت بحث از سازگاری یا ناسازگاری درونی است. گاهی هم بحث بر سر این است که بر فرض آنکه همه اجزای مجموعه با هم بخوانند، آیا این مجموعه با واقع خودش می‌خواند یا نه؟ اگر امروز، روزی غیر از چهارشنبه و هم‌اکنون ساعتی غیر از یک بعدازظهر باشد و من به شما بگویم «امروز چهارشنبه است» و نیز بگویم «هم‌اکنون ساعت یک بعدازظهر است» این دو گزاره با هم می‌خوانند، ولی مجموعه‌شان با واقع نمی‌خواند؛ یعنی مطابقت وجود ندارد. البته ما اینجا با مطابقت سر و کار نداریم، بلکه بحثمان ابتدا در خصوص سازگاری است.

انواع سازگاری

دو نوع سازگاری متصور است. همان‌طور که ذکر شد سازگاری بین اجزا مطرح است؛ یعنی می‌خواهیم ببینیم آیا در درون این نظام سازگاری وجود دارد یا نه. سازگاری دو نوع است؛ یک سازگاری این است که آیا منطقاً مجموع این گزاره‌ها را می‌توان پذیرفت یا نه؛ یعنی آیا اینها با هم تناقض ندارند؟ آیا اینها با هم تضاد ندارند؟ آیا هیچ نحوه تقابلی با یکدیگر

1. correspondence

ندارند؟ یعنی مثلاً آیا می‌توان این ده گزاره‌ای را که فرضاً فلان عارف عرفان نظری مثلاً شیخ محمود شبستری یا محی‌الدین ابن‌عربی گفته، هر ده موردش را با هم پذیرفت یا نه؟ این یک نوع سازگاری است که سازگاری بین اجزا است و بحث بر سر این است که آیا این مجموعه به لحاظ ارتباط درونی اعضایش با یکدیگر قابل پذیرش هست یا نه. این یک نوع سازگاری است.

نوع دیگری از سازگاری هم وجود دارد که به جهت یک مسئله تاریخی در عرفان نظری مهم است و این مسئله تاریخی این است که وقتی عرفان‌های نظری را از لحاظ تاریخی در نظر بگیریم، می‌بینیم اکثریت قریب به اتفاق این عرفان‌ها در ذیل ادیان پدید آمده‌اند. مثلاً عرفان نظری محی‌الدینی عرفان نظری‌ای است که در ذیل دین اسلام پدید آمده است. کما اینکه عرفان نظری رامانوجا، یا شنکره عرفان نظری‌ای است که در دل سنت دینی آیین هندو پدید آمده است. از آنجایی که به لحاظ تاریخی اکثریت قریب به اتفاق عرفان‌های نظری ذیل یک دین و مذهب خاص پدید آمده‌اند، به این لحاظ یک نوع سازگاری یا ناسازگاری دوم هم وجود دارد و آن این است که آیا اجزای این عرفان نظری با آن دین و مذهبی که این عرفان خودش را به آن دین و مذهب ملصق و ملحق می‌داند، می‌خواند یا نمی‌خواند. نوع دوم هم سازگاری درونی است، ولی سازگاری درونی‌ای است که فقط به لحاظ مسائل تاریخی پیش آمده است؛ یعنی اگر عرفان‌ها ذیل ادیان و مذاهب رشد نمی‌کردند و کاملاً مستقل از ادیان و مذاهب رشد می‌کردند، دیگر پروای اینکه فلان عرفان با کتاب و سنت می‌خواند یا نمی‌خواند را نداشتیم. اما از آنجایی که مثلاً شبستری می‌گوید من مفسر قرآن هستم یا محی‌الدین ابن‌عربی می‌گوید سخنان من، تفاسیر آیات و احادیث نبوی است، یک نوع سازگاری یا ناسازگاری دوم هم برای ما پیش می‌آید و آن این است

که این مجموعه سخنان، فارغ از اینکه به لحاظ منطقی با هم سازگارند یا نه، آیا مجموعه‌شان با قرآن و سنت نبوی - که مدعی‌اند تفسیر همان قرآن و سنت نبوی هستند و ذیل آن قرآن و سنت نبوی قابل اندراج هستند - می‌خواند یا نه؟ مثلاً نظریه رحمت عام الاهی که محی‌الدین ابن عربی به آن قائل است، به عنوان یک بحث در عرفان نظری، آیا واقعاً با عذاب جهنم که در قرآن وعده داده شده سازگاری دارد یا ندارد. چرا که به هر حال این عرفان مدعی تفسیر همان آیات است. آیا مثلاً جبری که در عرفان نظری برخی از عارفان ما وجود دارد، با قرآن سازگار است یا نه؟ این نوع سازگاری هم درونی است.

تا اینجا بحث بر سر دو نوع سازگاری بود؛ یکی اینکه آیا اجزای یک عرفان به لحاظ منطقی با هم سازگاری درونی دارند یا نه و دیگر اینکه آیا یک عرفان با کتاب و سنت یا با متون مقدس دینی که ذیل آن می‌گنجد سازگاری دارد یا نه. البته شکی نیست که هر عرفان نظری را از این جهت دوم، باید با متون مقدس خود آن دین سنجید که آیا واقعاً سازگاری دارد یا ندارد.

طرح یک اشکال

در اینجا یک سؤال پیش می‌آید و آن اینکه اگر یک عرفان با متون مقدس دینی که ذیل آن می‌گنجد سازگاری داشته باشد، آنگاه به نظر می‌رسد این یک حُسن برای آن عرفان است و اگر ناسازگاری داشته باشد، طبعاً یک عیب محسوب می‌شود. ممکن است کسی بگوید چه بسا ناسازگاری داشتن، عیب به حساب نیاید؛ به این دلیل که چه بسا این گزاره‌ها حاکی از عوالم و ساحاتی باشند که در آن عوالم و ساحات قوانین منطبق ساری و جاری نیست. کمابینه بعضی از فیلسوفان عرفان ادعا کرده‌اند و گفته‌اند آنچه عرفا می‌گویند و گزارش می‌کنند، گزارش از عوالم،

ساحات و صُقع‌هایی از اصقاع وجود است که در آن صقع‌ها، نواحی و ساحات‌ها، اصلاً قوانین منطق کاربری ندارند. در آن عوالم اجتماع نقیضین هم استحاله ندارد. ارتفاع نقیضین هم استحاله ندارد. اجتماع ضدین هم استحاله ندارد و بنابراین، اینکه اقوال یک عارف در عرفان نظری‌اش ناسازگاری داشته باشد، عیبی برای آن عرفان نظری محسوب نمی‌شود. البته اگر فیلسوفی در نظام فلسفی‌اش ناسازگاری وجود داشته باشد، عیب است؛ زیرا دارد راجع به ساحات عقلانی هستی سخن می‌گوید، ولی چه‌بسا عارف راجع به ساحات غیرعقلانی و بلکه ساحات ضدعقلانی و خردستیز هستی در حال سخن گفتن باشد. بنابراین اگر سخنانش با هم ناسازگار باشد، عیب و ایرادی ندارد. این یک اشکال است که ممکن است کسی طرح کند.

پاسخ به اشکال فوق

به نظر من به این اشکال حداقل دو پاسخ می‌توان داد: پاسخ روش‌شناختی و پاسخ هستی‌شناختی.

پاسخ روش‌شناختی: بر فرض آنکه ساحتی وجود داشته باشد که در آن ساحات قوانین منطق اعمال نشود، در باب آن ساحات دیگر باید سکوت کرد؛ نه اینکه سخن بگوییم و در عین حال تناقض یا تضاد سخن را، عیب سخن ندانیم. اگر عالمی وجود دارد که در آن عالم، همه قوانین منطق نقض می‌شود، ما در باب آن عالم به حیرت و سکوت ناشی از حیرت می‌افتیم و لذا در خصوص آن عالم با راز سر و کار داریم. بر فرض آنکه ساحات یا ساحاتی در هستی وجود داشته باشد که در آن ساحات یا ساحات قوانین منطق وجود نداشته باشد، عارف نباید از آن ساحات سخن بگوید و دم بزند و بعد بگوید من از آن ساحات سخن می‌گویم و دم هم می‌زنم، ولی اگر در سخنان من تضاد یا تناقض دیدید، عیب سخنانم به

حساب نمی‌آید. اگر چنین عالمی وجود داشته باشد، آن عالم، ساحت راز است و در برابر راز، تنها موضع درست، موضع خاموشی است، نه موضع سخن گفتن و بعد سخن خود را از هر عیب و نقصی مبرا دانستن. در این موارد باید خاموش بود.

آخرین گزاره از هفت گزاره مهم رساله منطقی - فلسفی ویتگنشتاین^۱ این است که آنچه را درباره‌اش نمی‌توان سخن گفت باید با خاموشی با آن مواجه شویم. یعنی اگر شما با راز سر و کار پیدا کردید، دیگر نباید سخن بگویید و بعد بگویید این سخن ما یک سخن متفاوت با سایر سخنان است و تضاد و تناقض هم در آن عیب نیست. در آنجا باید با خاموشی با آن مواجه شد. زیرا وقتی من سخن می‌گویم برای این است که طرف مقابل یا سخن مرا فهم کند، و یا هم فهم و هم قبول. هر وقت من سخنی برای شما گفتم یا شما سخنی برای من گفتید، یا به این دلیل با هم سخن می‌گوییم که سخن را طرف مقابل فقط فهم کند، خواه قبول کند یا نکند، و یا با هم سخن می‌گوییم که سخن را طرف مقابل هم فهم کند و هم قبول. اگر من سخنی را به شما گفتم و گفتم این سخن را می‌گویم و فارغم از اینکه بفهمی یا نفهمی و طبعاً به طریق اولی^۱ فارغم از اینکه قبول کنی یا نه، آنگاه می‌گویند این نقض غرض است؛ انسان سخن را برای فهم مخاطبش یا برای فهم و قبول مخاطبش می‌گوید. اگر سخن را برای فهم یا برای فهم و قبول مخاطب می‌گوید سخنی که درون آن تناقض وجود داشته باشد، برای مخاطب نه قابل فهم است و نه به طریق اولی^۱ قابل قبول خواهد بود. سخن متناقض را هیچ‌کس نمی‌فهمد و طبعاً به طریق اولی^۱ قبول هم نمی‌کند؛ چون قبول، فرع بر فهم است. وقتی انسان چیزی را فهم نکند، قبول هم نمی‌تواند بکند.

۱. این رساله به صورت یک ساختمان معمارانه نوشته شده است. هفت گزاره اصلی دارد و بعد، از این گزاره‌ها، گزاره‌های دیگری متفرع می‌شود و به همین ترتیب ادامه می‌یابد و کل نظام فلسفی ویتگنشتاین متقدم در این رساله پدید می‌آید.

○ خود عرفا همیشه در حالتی بوده‌اند، مثلاً حالت خلسه، که اصلاً در چنین حالاتی در مقام بیان نبوده‌اند، اما یک تراوشاتی داشته‌اند که شاگردان و اطرافیان آنها این موارد را می‌نوشته‌اند، در حالی که خود عرفا اصلاً در مقام بیان نبوده‌اند.

● ما به سخنان پراکنده، عرفان نظری نمی‌گوییم، همان‌طور که به توصیه‌های پراکنده هم نظام اخلاق عرفانی یا نظام عرفان عملی نمی‌گوییم. تعبیر نظام را وقتی به کار می‌بریم که کسی آمده و می‌خواهد مجموعه‌ای را برای ما بیان کند. اگر کسی یک‌بار بگوید: «سبحانی ما اعظم شأنی» و لحظه‌ای بعد هم بگوید: «این التراب و رب الارباب»، به آن نظام عرفانی نمی‌گوییم.

اگر کسی مثلاً محی‌الدین ابن عربی بخواهد جهان هستی را برای ما تصویر کند و به امور مختلف آن بپردازد، می‌تواند نظام عرفانی داشته باشد. ما به آنچه از مقوله شطح و طامات است، کاری نداریم. چون یک سلسله سخنان پراکنده است که در مکان‌ها و زمان‌های مختلف و از گویندگان مختلف اظهار شده است، اما اگر کسی مثل شیخ محمود شبستری در گلشن راز یا مانند ابن عربی در فتوحات مکیه یا فصوص الحکم بخواهد نظام هستی را تصویر کند و در خصوص دنیا، آخرت، عالم برزخ، عالم مجردات، عالم مادیات، گذشته، آینده، خدا، نبوت و... سخن بگوید، ما به آن عرفان نظری می‌گوییم و از عرفان نظری چنین چیزی را مراد می‌کنیم.

اگر در عرفان نظری کار به تناقض و تضاد کشیده شد، آنگاه می‌گوییم ما دیگر قدرت فهم و قدرت قبول نداریم. فقط در اینجا به یک نکته اشاره می‌کنم و آن اینکه پوپر در فلسفه علم استدلالی آورد که البته استدلال ساده‌ای هم هست، اما به هر حال فرمولاسیون آن به دست پوپر صورت گرفته است؛ استدلال این است که اگر انسانی در زندگی‌اش یک تناقض پذیرفت، دیگر تمام تناقض‌های هستی را باید بپذیرد. وی در این زمینه استدلال بسیار جالبی دارد که به فارسی هم ترجمه شده است. پوپر نشان داد اگر کسی گفت من قبول می‌کنم «امروز هم یکشنبه هست و هم

یکشنبه نیست» و فقط این تناقض را در عالم قبول کند، آنگاه به محض اینکه همین یکی را پذیرفت دیگر می‌توان هر تناقضی را بر او تحمیل کرد. استدلال پوپر در این زمینه، بسیار قوی، جدی و محکم است. فعلاً به این استدلال کاری نداریم. بحث من بر سر این است که اگر سخن با این منظور گفته می‌شود که اولاً نظام جهان به ما تفهیم و ثانیاً تقبیل^۱ شود، چاره‌ای نیست مگر آنکه اگر کسی به یک راز برخورد کرد باید در مقابل آن سکوت کند و بعد نظیر همان شعر که:

پرسید یکی که عاشقی چیست گفتم که چو ما شوی بدانی

بگوید اگر شما هم مثل ما شدید، آنگاه با همین صحنه‌ها و ساحت‌های غیرمنطقی عالم که ما با آن مواجه شده‌ایم، مواجه می‌شوید؛ برای افراد مواجه‌ناشده، گفتن سودمند نیست و برای افراد مواجه‌شده هم، گفتن مورد نیاز نیست. آنهایی که مواجه شده‌اند، اصلاً نیازی به گفتن ما ندارند، چون مانند خود ما عاشق شده‌اند و آنهایی هم که مواجه نشده‌اند، اصلاً این سخنان برایشان سودمند نیست؛ به دلیل اینکه نه قابل فهم و نه قابل قبول است. این نکته در واقع یک بحث روش‌شناختی یا یک پاسخ روش‌شناختی بود. اما یک جواب هستی‌شناختی هم به اشکال مذکور می‌توان داد.

○ در اینجا عرفاً لزوماً خاموشی اختیار نکرده‌اند. بلکه آمده‌اند و تفسیر خود را از آنچه دیده‌اند، بیان کرده‌اند. به هر حال گفته‌اند عالم دیگری هم هست و در عین حال گزارشی هم از آن عالم داده‌اند، و آن را توصیف کرده‌اند.

● بله! همین‌طور است. البته باید توجه داشت که صرف اینکه کسی بگوید «عالمی هست که در آن عالم، قوانین منطق برقرار نیست»، این جمله اگر هم جمله غیرمطابق با واقعی باشد، باز هم در درون خودش consistency

۱. البته تقبیل به معنای قبولاندن نیست.

دارد. این جمله خودش مشتمل بر تناقض یا تضاد نیست؛ یعنی اگر من گفتم عالم یا عوالمی در هستی وجود دارد که در آن عالم یا عوالم، هیچ قانون منطقی سر جای خودش نیست و تضاد و تناقض برقرار است، این جمله چه درست باشد و چه نادرست، خودش مشتمل بر تناقض نیست. بنابراین اگر یک عارف چنین بگوید که: «ای مردم! فقط یک گزاره به شما می‌گویم و آن اینکه بدانید و آگاه باشید که عالمی هست که در آن عالم قوانین منطقی حاکم نیست»، ما با او مشکلی نخواهیم داشت؛ یعنی به او نمی‌گوییم تو هم در حال گفتن تناقض هستی؛ چون اخبار از وقوع تناقض، خودش تناقض نیست. اخبار از وقوع تضاد، خودش سخن متضادی نیست. اما اگر بعد از اینکه این جمله را گفت در صدد برآمد تا این عالم یا عوالم را به صورت یک نظام بر ما عرضه کند، که از ما^۱ فهم یا قبول متفرع بر فهم بطلبد، آنگاه در اینجا است که ما اشکال اول یعنی اشکال روش‌شناختی را وارد می‌کنیم. این اشکال روش‌شناختی این است که عارف در چنین جایی باید سکوت می‌کرد. زیرا کسانی که همان مراحل را طی کرده‌اند و چشمشان به آن عالم باز شده، دیگر نیازی به گفته‌های عارف ندارند و کسانی هم که چشمشان به آن عالم باز نشده، سخن عارف برایشان سودمند نیست. به خاطر اینکه این سخنان برایشان نه قابل فهم است و نه به طریق اولی^۱ قابل قبول. این اشکال، روش‌شناختی است.

پاسخ هستی‌شناختی: آیا واقعاً ممکن است عالمی وجود داشته باشد که در آن قوانین منطقی برقرار نباشد؟ آیا چنین چیزی امکان‌پذیر است؟ آیا ممکن است عالم یا ساحتی وجود داشته باشد که در آن ساحت، اجتماع نقیضین، ارتفاع نقیضین و اجتماع ضدین هم واقع شود؟ آیا اصلاً ممکن است چنین عالمی وجود داشته باشد؟ یعنی صرف نظر از اینکه اخبار از چنین عالمی درست باشد یا نادرست، بحث زیربنایی‌تر این است که آیا

۱. یعنی کسانی که خودمان عارف نیستیم و با عرفان بیگانه‌ایم.

اصلاً چنین عالمی می‌تواند وجود داشته باشد؛ خواه عارف به آن عالم راه پیدا کرده باشد و خواه نه و چه پس از راه پیدا کردن به آن عالم هم، ادعایش را بیان کند یا با سکوت برگزار کند. ما با این مسائل کاری نداریم و بحث روش شناختی نمی‌کنیم، بلکه به لحاظ هستی‌شناختی این پرسش را طرح می‌کنیم که آیا ممکن است در عالمی قوانین منطقی زیر پا گذاشته شود؟ یعنی مثلاً جمع نقیضین واقع شود یا هر چیزی خودش نباشد^۱ و غیر خودش باشد و یا مثلاً تضاد وجود داشته باشد و دو ضد با هم جمع شوند؟

این اشکال که یک اشکال هستی‌شناختی است، بستگی زیادی دارد به اینکه آیا ما قوانین منطق را قوانین جهان هستی می‌دانیم یا قوانین جهان ذهن خودمان؟ یعنی وقتی می‌گوییم اجتماع نقیضین محال است، یعنی در عالم واقع محال است دو نقیض با هم جمع شوند؟ اگر این‌طور بگوییم آنگاه «اجتماع نقیضین محال است» قانونی است ناظر به عالم واقع، یا اینکه «اجتماع نقیضین محال است» و سایر قوانین منطقی، قوانین عالم ذهن‌اند؟ یعنی ذهن انسان چنان است که نمی‌تواند بگوید «امروز چهارشنبه است» و بلافاصله بگوید «امروز چهارشنبه نیست». اقرار کردن به یک قضیه و اقرار کردن به نقیض آن قضیه در وسع ذهن آدمی نیست. ممکن است حتی در عالم واقع اجتماع نقیضین، ارتفاع نقیضین و جمع ضدین رخ دهد، اما ما با این ساختار ذهنی‌مان، از اینکه به دو قضیه نقیض یا دو قضیه ضد توأم با هم اقرار کنیم، عاجز هستیم و نیز عاجز هستیم از اینکه مثلاً دو قضیه نقیض را توأم با هم تکذیب کنیم. ما نمی‌توانیم این کار را بکنیم؛ یعنی قوانین منطق، قوانین عالم هستی نیست، بلکه قوانین عالم ذهن‌اند. «اجتماع نقیضین محال است» به این معنی نیست که در عالم واقع نمی‌توان دو نقیض را با هم جمع کرد، بلکه به این معناست که در عالم ذهن من دو قضیه نقیض نمی‌توانند با هم جمع شوند. ما از عالم واقع خبر نداریم، اما

۱. زیرا یکی از قوانین منطق اصل هویت است، یعنی اینکه هر چیزی، خودش است.

در عالم ذهن من، ممکن نیست در آن واحد «الف ب است» و «الف ب نیست» با هم جمع شوند. اگر «الف ب است» در ذهن من تقرر پیدا کرد «الف ب نیست» را طرد می‌کند و اگر «الف ب نیست» در ذهن من تقرر پیدا کرد «الف ب است» را طرد می‌کند. ذهن من این پتانسیل و توانایی را ندارد که در آن واحد بگوید «الف ب است» و «الف ب نیست».

به تعبیر دیگر، آیا قوانین منطق ساختار عالم خارج را برای ما بیان می‌کنند، یا ساختار عالم ذهن ما آدمیان را؟ اگر قوانین منطق، قوانین عالم واقع را بیان می‌کنند، آنگاه معنایش این است که هیچ صُغعی از صُغع‌های عالم هستی نیست که بتواند قوانین منطق در آن نقض شود. اما اگر گفتیم قوانین منطق، قوانین ذهن‌اند آنگاه چه‌بسا عالمی هم وجود داشته باشد که در آن عالم اجتماع نقیضین واقع شود ولی ذهن ما از درک چگونگی آن عاجز باشد. از دیرباز در این زمینه سه دیدگاه وجود داشته است:

۱. این دیدگاه، دیدگاه خود ارسطوست که به تعبیری بنیانگذار منطق به حساب می‌آید. وی اعتقادش بر این بود که قوانین منطق، قوانین جهان هستی هستند؛

۲. در میان فیلسوفان جهان اسلام هم عموماً دیدگاه اول پذیرفته شده بود؛ فقط در یک جا خواجه نصیرالدین طوسی بیانی دارد که گویی وی معتقد است قوانین منطق، قوانین حاکم بر ذهن آدمی است و این قوانین مربوط به هستی نیست، اما ذهن ما قادر به جمع دو نقیض نیست. این هم دیدگاه دوم است. در فرهنگ غرب اکثراً از دوران مدرن به این سو، قائل به این هستند که قوانین منطق، قوانین ذهن آدمی است و قوانین جهان هستی نیست؛ ما به قوانین جهان هستی راه نداریم، بلکه فقط و فقط می‌توانیم این را بگوییم که اگر قبول کردیم «الف ب است»، آنگاه نمی‌توانیم قبول کنیم «الف ب نیست». به قیمتی می‌توانیم «الف

ب نیست» را بپذیریم که «الف ب است» را قبل از آن از ذهنمان بیرون کرده باشیم؛

۳. این دیدگاه در واقع دیدگاه هگل است. هگل می‌گفت قوانین منطق، هم قوانین عالم ذهن‌اند و هم قوانین عالم عین. چون هگل قاعده بسیار مهمی داشت که از ارکان فلسفه‌اش بود و آن اینکه می‌گفت «هر آنچه واقعیت دارد، معقول است و هر آنچه معقول است، واقعیت دارد». بنابراین جهان ذهن و عین بر هم انطباق پیدا می‌کنند و اگر چیزی جزء قوانین عالم ذهن بود، جزء قوانین عالم واقع هم خواهد بود و اگر چیزی جزء قوانین عالم واقع بود، جزء قوانین عالم ذهن هم خواهد بود.

○ منطق‌های دیگری که جدیداً در ریاضیات به وجود آمد، حوزه‌هایی را فراگرفت که منطق صوری نمی‌توانست به آن جواب دهد. آیا قوانین عالم منطق، همه عالم خارج را پوشش می‌دهند یا نه؟

● اولاً نباید منطق‌های مختلف را با ریاضیات‌ها و هندسه‌های مختلف خلط کنید. بحث ما در ریاضیات نیست. ممکن است شما بگویید ما هندسه اقلیدسی، هندسه لوبافسکی و هندسه ریمان داریم، اما اصول موضوعه همه این هندسه‌ها مثل هم است. ما مطلقاً کاری به ریاضیات نداریم. بحث ما درباره منطق است. در منطق ابتدا باید به این سؤال پردازیم که منطق‌های مختلف به چه اعتبار منطق‌اند؟ چرا که اگر گفتیم سه عدد سیب و لو آنکه یکی سرخ، یکی زرد و دیگری سبز باشد همه‌شان سیب هستند، آنگاه باید در یک چیزی به نام سیب بودن مشترک باشند. این منطق‌های مختلف که شما از آن نام می‌برید، به چه اعتبار منطق‌های مختلف هستند؟ به چه اعتبار مصادیق مختلف چیزی به نام منطق به حساب می‌آیند؟

○ به اعتبار قوانین گزاره‌ها.

● بسیار خوب! یعنی قوانینی هست که در تمام این منط‌ها مشترک است. یعنی این منط‌ها، اساساً منط‌بودنشان و غیرمنط‌نبودنشان به خاطر این است که همه‌شان چند گزاره را قبول کرده‌اند و از آن گزاره‌هایی که همه‌شان قبول کرده‌اند اصل جهت کافی، اصل هوویت، اصل اجتماع نقیضین، اصل ارتفاع نقیضین و اصل اجتماع ضدین است. منط‌های مختلف^۱ در این اصول با هم اختلاف ندارند. یعنی اساساً منط‌بودنشان به این اعتبار است که این اصول را قبول دارند. یعنی همه منط‌های مختلف به این اعتبار همه‌شان «منط»‌های مختلف هستند که همه، اصل محال بودن اجتماع نقیضین، اصل محال بودن ارتفاع نقیضین، اصل محال بودن اجتماع ضدین، اصل هوویت و اصل جهت کافی را پذیرفته‌اند؛ لذا به این اعتبار منط هستند. این اصول را می‌پذیرند و به همین دلیل که این اصول را می‌پذیرند به آنها منط می‌گوییم. حالا اگر تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند، دیگر این تفاوت‌ها، متفرع بر بعد از اجماع بر این اصول است؛ همین مطلب را به نحو دیگری بیان می‌کنم. دو انسان نمی‌تواند با هم اختلاف نظر داشته باشند، مگر اینکه ابتدا در یک چیزهایی اتفاق نظر داشته باشند. اگر من و شما در هیچ چیز با هم اتفاق نظر نداشته باشیم، در هیچ چیز با هم اختلاف نظر نخواهیم داشت. اتفاق نظر وقتی داریم به این اعتبار است که مثلاً هر دو می‌پذیریم گزارش چشم از رنگ درست است. هر دو می‌پذیریم که اگر چشم آدمی از رنگ، شکل، یا اندازه شیئی گزارشی داد، درست است؛ یعنی آتوریت^۲، حجیت و اعتبار قوه باصره را می‌پذیریم؛ پس از آن اگر شخصی گفت این صندلی زردرنگ است و شخص دیگری گفت قهوه‌ای‌رنگ است، در این صورت در واقع با هم اختلاف نظر داریم.

۱. که البته صحیح‌تر آن است که بگوییم تصورات مختلف منطقی.

2. authority

اختلاف، همواره در یک background و پیش‌زمینه اجماعیات امکان‌پذیر است، وگرنه اگر من و شما در هیچ چیز با هم اجماع نداشته باشیم، در هیچ چیز هم با هم اختلاف نخواهیم داشت. اختلاف بعد از این است که مثلاً من به شما بگویم فلانی! من و تو، هر دو قبول داریم که «الف ب است» و شما بگویید بله و بعد بگویم آیا هر دو مان قبول داریم که «ج د است» و شما بگویید بله، و سپس بپرسیم آیا هر دو مان قبول داریم که «بعضی ح‌ها ش نیستند» و شما باز هم پاسخ مثبت بدهید، آنگاه می‌گویم پس چرا درباه فلان چیز فلان نظر را داری؟ اینجاست که پس از اینکه n گزاره را قبول کردیم، اختلاف نظر می‌تواند واقع شود، وگرنه اگر هیچ اتفاق نظری با هم نداشته باشیم، اختلاف نظر هم نخواهیم داشت.

به عبارت دیگر می‌توان چنین گفت که اگر عارفی به ما گفت «جهانی وجود دارد که در آن جهان، قوانین منطق نقض می‌شوند» آنگاه به او می‌گوییم هم «جهانی وجود دارد که در آن قوانین منطق نقض می‌شوند» و هم، «همان جهانی که می‌گویی قوانین منطق در آن نقض می‌شوند، وجود ندارد». در واقع ادعای عارف این است که جهانی وجود دارد که در آن، قوانین منطق نقض می‌شوند. آنگاه من به عارف می‌گویم حرف تو را قبول می‌کنم، ولی بلافاصله بعد از قبول حرف تو، می‌خواهم نقیضش را هم به آن اضافه کنم و بگویم هم «جهانی وجود دارد که در آن، قوانین منطق نقض می‌شود» و هم «چنان جهانی که قوانین منطق در آن نقض می‌شود، وجود ندارد». در این صورت این عارف چگونه می‌خواهد مچ مرا بگیرد؟ من به او می‌گویم تو که می‌گفتی اشکال ندارد که قوانین منطق نقض شود، من هم یکی از قوانین منطق را نقض کرده‌ام و از نظر شما هم که چنین چیزی اشکال ندارد. اما بلافاصله عارف می‌گوید: «نه! اگر از من قبول کردید که جهانی وجود دارد که در آن قوانین منطق نقض می‌شود، پس دیگر نمی‌توانید همان جهانی را که در آن قوانین منطق نقض می‌شود نفی

و سلب کنید و جمله را به صورت سالبه بیاورید؛ چون اجتماع نقیضین واقع می‌شود و اجتماع نقیضین محال است». پس عارف قبول کرده است که اجتماع نقیضین دیگر نمی‌تواند محال نباشد.

به همین دلیل من این را نمی‌فهمم که چگونه، بعضی افراد، به صورت نپخته‌ای می‌گویند، هیچ اشکال ندارد قوانین منطق نقض شود. پاسخ من به این افراد این است که به همان عارفی که به من قبولانده «الف ب است» فوراً می‌گویم جناب عارف! من هم قبول دارم که «الف ب است» ولی در عین حال که «الف ب است» را قبول دارم اضافه می‌کنم که «الف ب نیست». یعنی هم «الف ب است» و هم «الف ب نیست». چه ایرادی دارد؟ عارف می‌گوید اگر الف ب باشد، دیگر نمی‌تواند ب نباشد. آنگاه می‌گویم چرا نمی‌تواند ب نباشد؟ مگر تو نمی‌گفتی اجتماع نقیضین محال نیست؛ پس در اینجا هم اجتماع نقیضین محال نیست».

در واقع، اگر در جهانی قوانین منطق نقض شود، این سخن به گفته فیلسوفان منطق خودشکن^۱ است. سخنان خودشکن، سخنانی هستند که خودشان را نقض می‌کنند و از اعتبار می‌اندازند. این سخن، سخنی است که خودش را نقض^۲ می‌کند. به دلیل اینکه اگر شما گفتید اجتماع نقیضین محال نیست، در این صورت من می‌گویم «باشد! اشکالی ندارد! اجتماع نقیضین محال نیست، ولی محال هم هست». آنگاه شما می‌گویید وقتی گفتی اجتماع نقیضین محال نیست، دیگر نمی‌توان قبول کرد که محال هم هست. آنگاه می‌گوییم «اجتماع نقیضین محال نیست» را از شما می‌عارف قبول می‌کنیم و بعد هم اضافه می‌کنیم که «ولی محال هست» و لذا هر دو را قبول می‌کنیم. به خاطر اینکه خود شما می‌عارف گفتید اجتماع نقیضین محال نیست. اگر محال نیست پس می‌شود قبول کرد که «اجتماع نقیضین محال نیست و اجتماع نقیضین محال هست».

1. self-defeating

2. defeat

○ عرفا اصلاً به این مرحله اجتماع نقیضین نمی‌رسند، بلکه می‌گویند ما دو گزاره از عارفان می‌گیریم و به دستگاه منطق صوری ارائه می‌دهیم؛ منطق صوری می‌گوید اجتماع آنها محال است. همان گزاره‌ها را به منطق دیگری می‌دهیم آن منطق می‌گوید که اجتماع آنها محال نیست. حرف عرفا این است.

● چنین منطقی وجود ندارد. شما از قول چه کسی می‌گویید که چنین منطقی وجود دارد؟

○ در ریاضیات هست.

● من همان ابتدا که این اشکال طرح شد، گفتم که منطق را با ریاضیات خلط نکنید. ما ریاضیات‌های بدیل داریم، اما منطق‌های بدیل نداریم. گذشته از این، اگر می‌توانید یک نمونه از این جفت گزاره‌ها که می‌گویید ارائه کنید. چنین چیزی وجود ندارد.

○ منطق صوری هم از ریاضیات گرفته شده، اما ما آن را در گزاره‌های عملی به کار می‌بریم. در عصر اخیر هم منطق‌های دیگر مانند منطق‌های فازی یا منطق‌های مختلف دیگر ارائه می‌شود.

● مشکلی ندارد! منطق‌های فازی، منطق صوری را نقض نمی‌کنند.

○ نقض نمی‌کنند، اما ممکن هستند...

● بحث ما این است که آیا در این منطق‌های مختلف^۱ که شما می‌گویید وجود دارد منطقی هست که بگوید اجتماع نقیضین امکان دارد؟

○ نه! نیست.

● من هم همین را می‌خواهم بگویم. اتفاقاً گفتم همین که می‌گوییم «اینها

۱. البته به تعبیر این دانشجوی محترم، وگرنه من این تعبیر را قبول ندارم و با ایشان مباحثات می‌کنم.

منطق‌های مختلف‌اند»، یعنی اینکه مابه‌الاشتراک دارند. اگر من گفتم سیب سرخ و سیب زرد و سیب سبز، هر سه سیب هستند، یعنی قبول دارم که هر سه با هم وجه مشترکی دارند، ولو آنکه رنگ‌هایشان با هم فرق داشته باشد. وقتی هم می‌گوییم منطق‌های مختلف، همه منطق هستند به این دلیل است که پنج اصل مذکور را قبول کرده‌اند، یعنی این پنج اصل را همه منطق‌ها قبول دارند، ولی می‌گویند وقتی ما این پنج اصل را قبول کردیم، دیگر لزومی ندارد اصل ششمی را هم قبول کنیم. ما منطق‌های مختلف، می‌توانیم همگی این پنج اصل را قبول کنیم، ولی بعد از قبول این پنج اصل، ممکن است یک منطق، یک اصل ششمی را قبول کند، یکی هم اصل هفتمی را قبول کند که این اصل ششم منطق اول با اصل هفتم منطق دوم سازگاری نداشته باشد، اما منطق‌بودنشان به این است که همه‌شان پنج اصل مذکور یعنی محال‌بودن اجتماع نقیضین، محال‌بودن ارتفاع نقیضین، محال‌بودن اجتماع ضدین، هوهویت و اصل جهت کافی را قبول دارند. البته همان‌طور که گفتم من این سخن را نمی‌پذیرم که «ما منطق‌های مختلف داریم». اما دو نکته را در باب منطق می‌توان ادعا کرد. یکی اینکه منطق، مثل هر دانش دیگری رشد و تطور پیدا کرده است.

○ مانند قوانین مکانیک نیوتنی و قوانین فیزیک اینشتین که نیوتن معتقد است جرم بی‌وزن وجود ندارد، اما اینشتین می‌گوید جرم بی‌وزن وجود دارد.

● درست است! اما هم کسانی که می‌گویند جرم بی‌وزن وجود ندارد و هم کسانی که می‌گویند جرم بی‌وزن وجود دارد، هر دو در یک‌سری اصول اجماع دارند و به همین دلیل می‌توانند بگویند ما در این مسئله با هم اختلاف داریم. اگر مثلاً در خود جرم یا عدد جرمی اجماع نداشته باشند، اختلاف آنها در وجود یا عدم وجود جرم بی‌وزن معنا نخواهد داشت. تعبیر «منطق‌های مختلف» که گفته می‌شود با هم «مختلف» هستند، به دلیل این

است که در یک‌سری مسائل با هم اجماع دارند، وگرنه اگر فیزیک نیوتن با فیزیک یا مکانیک اینشتین یا با مکانیک ماکس پلانک در یک نقطه هم اتفاق نظر نداشتند، آنگاه نمی‌توانستیم بگوییم اینها با هم اختلاف دارند؛ اینها در یک‌سری امور اتفاق پیدا می‌کنند و به دلیل این اتفاق نظر می‌توانیم بگوییم همه‌شان با فیزیک سر و کار دارند. از بعد از این موارد اشتراک، ممکن است در مسئله‌ای مثلاً جرم بدون وزن با هم اختلاف پیدا کنند.

○ فقط می‌توان گفت گاهی این اتفاق نظرها خیلی کم شده یا حداقل شده است، وگرنه نمی‌تواند به صفر برسد.

● بله! گاهی حداقل است. البته همان‌طور که اشاره کردم در منطق اصلاً منطق‌های مختلف نداریم، بلکه دو نکته را در باب منطق می‌توان ادعا کرد؛ یکی تطور علم منطق است، به این معنا که برخی کارها در منطق ارسطو، انجام‌گرفتنی نبود، با اینکه شهود ما می‌گفت باید بشود این کارها را انجام داد و منطق‌های بعدی این کارها را انجام دادند. مثال می‌زنم. اگر از منطق بیرون بیاییم و یک انسان کاملاً عادی شویم، آیا شهودمان به ما نمی‌گوید که می‌شود از «اسب حیوان است»، نتیجه گرفت که «سر اسب هم سر حیوان است»، «گوش اسب هم گوش حیوان است»، «دُم اسب هم دُم حیوان است». اگر به یک انسان کوچک و بازاری که حتی اسم ارسطو هم به گوشش نخورده باشد، بگویند اگر قبول کردی «اسب حیوان است»، آیا قبول می‌کنی که «دُم اسب هم دُم حیوان است؟» می‌گوید بله. ولی منطق ارسطو نمی‌توانست از «اسب حیوان است» استنتاج کند و بپذیرد که «دم اسب هم دم حیوان است». این مثل این است که یک جدول ضرب به شما نشان دهند و بگویند این جدول ضرب تا زمانی که می‌گوید $2 \times 2 = 4$ ، $3 \times 5 = 15$ و $7 \times 7 = 49$ و امثالهم درست می‌گوید، اما این جدول نمی‌تواند بگوید 43×521 چند می‌شود؟ حالا اگر جدول ضرب بزرگ‌تری درست

شود و بتواند این ضرب را هم جواب دهد، جدول ضرب قبلی را نقض نکرده، بلکه نقصانی را رفع کرده است. منطق ارسطو ۶۴ ضرب داشت که از آن میان ۱۹ ضرب یا به تعبیر بعضی ۱۵ ضرب آن منتج بود و بقیه ضروب آن عقیم بود. با تمام ساز و کارهای ارسطو کسی نمی‌توانست از «اسب حیوان است»، نتیجه بگیرد که «سر اسب سر حیوان است». اگر بخواهید با استفاده از منطق ارسطو که در کتاب‌های خودمان هم نظیر *المنطق مظفر و جوهرالنضید* وجود دارد، از «اسب حیوان است» نتیجه بگیرید «سر اسب، سر حیوان است»، نمی‌توانید. یکی از کارهایی که منطق جدید انجام داد، این بود که نشان داد به سادگی از «اسب حیوان است» می‌توان نتیجه گرفت که «سر اسب، سر حیوان است». این مسئله آنچه را که ارسطو گفت نقض نکرد، بلکه توسعه داد. یعنی منطق ارسطو توانایی‌ها و پتانسیل‌هایی را نداشت. این یک نکته بود.

مسئله دومی هم در منطق پیش آمد و آن اینکه منطق تا اوایل قرن بیستم، منطق اخباریات بود؛ یعنی می‌گفت شما از «الف ب است»، و «ب ج است» می‌توانید نتیجه بگیرید «الف ج است»، ولی از «الف ب است» و «د ج است» نمی‌توانید نتیجه بگیرید «الف ج است». اگر دقت کنید در منطق ارسطویی چه آن مواردی که عقیم بود و چه آن مواردی که منتج بود، همه اخباریات هستند. به تدریج از اوایل قرن بیستم عده‌ای گفتند همان‌طور که منطقی ناظر به اخباریات وجود دارد که مثلاً می‌گوید از جمع فلان گزاره‌ها می‌توانیم به نتیجه جدیدی برسیم یا نرسیم، علی‌القاعده باید بتوان نوعی منطق هم ارائه کرد که در باب امرها همین کارایی را داشته باشد. مثلاً آیا از این دو گزاره که «به خانه دوستت برو» و «غذا بخور» می‌توان به نتیجه جدیدی رسید یا نه؟ گزاره‌های امری هم یک منطق دارد که به آن منطق گزاره‌های دال بر وظیفه^۱ می‌گویند و در فارسی از آن تعبیر

1. deontic

به منطق بایایی‌ها می‌شود. یعنی منطقی که به جای هست و نیست‌ها از بایدها و نبایدها حرف می‌زند و منطق امر و نهی‌هاست. بعدها به تدریج گفته شد که اساساً غیر از منطق بایایی، باید منطق ارزش‌ها هم داشته باشیم. از اینکه «این گل زیباست» و از اینکه «هوا معطر است» و از اینکه «فضای این خانه دل‌انگیز است»، آیا می‌توان به نتیجه جدیدی رسید یا نه. منطق جدیدی به نام منطق ارزش‌ها پدید آمد. منطق ارزش‌ها ساختی را پوشش می‌داد که منطق اخباریات ارسطو، رواقیون و حکمای اسلامی و... پوشش نمی‌دادند.

اگرچه در ریاضیات، ریاضیات‌های بدیل داریم؛ به این معنا که اگر یکی را پذیرفتیم باید دیگری را رد کنیم و برعکس، اما هرگز چنین چیزی در منطق رخ نداده است و ما نباید چنین تصویری داشته باشیم؛ بنابراین دو نکته در خصوص منطق می‌توان مدعی شد: یکی تطور منطق و دیگری منطق‌هایی که به ساحت‌هایی می‌پردازند، که منطق جدید به آن ساحت‌ها نپرداخته بود.

البته منطق‌های دیگری هم پدید آمده که یکی از آنها منطق‌فازی یا منطق تشکیکی است. منطق تشکیکی هم منطق‌های دیگر را نقض نمی‌کند. ادعای منطق تشکیکی این نیست که اگر در منطق قدیم گفته می‌شد «الف ب است» با «الف ب نیست» قابل جمع نیست، قابل جمع است، بلکه فقط می‌گوید در منطق قدیم صرفاً می‌توانستیم از این سر طیف به آن سر طیف بپریم، یعنی از «الف ب است» به «الف ب نیست»، بپریم و برای مابین این دو دیگر نمی‌توانست کاری انجام دهد؛ یعنی می‌گفت یا باران می‌بارد و یا باران نمی‌بارد و در نتیجه از «باران می‌بارد» که در این سر طیف بود، خیز می‌گرفت و به آن سر طیف یعنی «باران نمی‌بارد» می‌رسید. در منطق فازی

۱. زیبایی یک مفهوم ارزشی است.

ادعا این است که قواعدی وجود دارد که می‌تواند به گزاره‌های بین این دو نیز بپردازد؛ یعنی باران باریدن و نباریدن یک مفهوم تشکیکی است. به تعبیر منطق قدیم، باید گفت طرفداران منطق تشکیکی، امروزه معتقدند منطق ارسطویی، به درد مفاهیم متواطی می‌خورد؛ مثلاً آب یک مفهوم متواطی است. یک چیز یا آب هست و یا آب نیست. منطق ارسطویی به درد مفاهیم مشکک نمی‌خورد. منطق فازی به وجود آمد تا قواعد استنتاج از گزاره‌های حاوی مفاهیم تشکیکی را بیان کند؛ مانند مفهوم ثروتمند. مفهوم ثروتمند مثل مفهوم آب نیست. آیا می‌توان گفت فلان انسان یا ثروتمند است و یا ثروتمند نیست؟ نمی‌شود، زیرا ثروتمندی یک مفهوم ذومراتب است. آیا می‌توان گفت فلان انسان یا عالم است و یا عالم نیست؟ اگر عالم یک مفهوم متواطی مانند دیوار بود، آنگاه می‌توانستیم بگوییم فلان چیز یا دیوار است و یا دیوار نیست، اما در باب عالم نمی‌توان گفت. ممکن است اگر درجه‌ای از عالم بودن را لحاظ کنیم فلان انسان عالم باشد، اما اگر درجه دیگری از عالم بودن را در نظر بگیریم، آنگاه عالم نباشد. زیرا عالم یک مفهوم فازی، تشکیکی یا ذومراتب است. در منطق فازی یا تشکیکی، منطقیان کوشیده‌اند تا قواعد عقم و انتاج گزاره‌های حاوی مفاهیم مشکک را، استخراج کنند. اگر دقت کنید در اینجا هم منطق فازی چیزی را از منطق قبلی نقض نکرده است؛ فقط کاری را که منطق قبلی نمی‌توانست انجام دهد، منطق فازی از عهده آن برمی‌آید.

از بحث اصلی که همان سازگاری بود، دور شدیم. یک نوع سازگاری این بود که منطقاً اجزای یک نظام عرفانی با هم سازگاری داشته باشند و نوع دوم این بود که اگر یک نظام عرفانی خودش را ذیل یک نظام دینی و مذهبی تعریف می‌کند باید ببینیم آیا واقعاً آنچه آن نظام عرفانی می‌گوید با آنچه از متون مقدس ناظر به آن دین و مذهب استفاده می‌شود سازگاری دارد یا نه. این نکته دوم یعنی سازگاری نوع دوم به دلیل این مسئله

تاریخی بود که گزاره‌های نظام‌های عرفانی نظری معمولاً در طول تاریخ، زیرمجموعه‌های ادیان بوده‌اند. به ندرت، نظام‌های عرفانی نظری‌ای یافت می‌شوند که کاملاً مستقل از هر دین و مذهبی ارائه شوند. اگر چنین نظامی پیدا شود، در آن صورت دیگر دغدغه مطابقت آن با متن یا متون مقدس یک دین را نخواهیم داشت. اگر بخواهیم بر اساس سازگاری به دو معنایی که ذکر شد قضاوت کنیم، واقعیت این است که خیلی از نظام‌های عرفانی رفوزه و مردودند؛ یعنی وقتی مقایسه می‌کنیم، می‌بینیم نظام عرفانی مایستر اکهارت سازگارتر از نظام عرفانی محی‌الدین ابن‌عربی است. یعنی هم اجزای نظام عرفانی مایستر اکهارت با هم سازگاری‌شان بیشتر است و هم آنچه مایستر اکهارت می‌گوید با متون مقدس مسیحیت بیشتر می‌خواند تا آنچه که ابن‌عربی می‌گوید با متون مقدس اسلامی. این یک جهت مقایسه است.

۲-۱. مقایسه عرفان‌های نظری از لحاظ میزان مطابقت آنها با واقع

جهت دوم مقایسه مسئله مطابقت است. یعنی بر فرض آنکه همه اجزا با هم سازگاری داشته باشند، آیا این مجموعه یا نظام عرفانی با واقع می‌خواند یا نه. کل گزاره‌هایی که مثلاً در رمان چندصدصفحه‌ای *بینوایان* و *یکتور هوگو* وجود دارد با هم سازگار است. یعنی کل اجزای آن با هم سازگار است و حتی دو گزاره هم در آن نیست که با هم ناسازگار باشد، اما کل این مجموعه با واقعیت نمی‌خواند. هیچ‌گاه در واقع امر، چنین اتفاقاتی رخ نداده است. در تاریخ فرانسه و در تاریخ هیچ کجای دنیا، آن واقعه‌ای که در *بینوایان* و *یکتور هوگو* گزارش می‌شود، رخ نداده است. بنابراین شرط لازم مطابقت با واقع سازگاری است. اگرچه سازگاری شرط لازم برای مطابقت با واقع است، ولی شرط کافی نیست. رمان‌ها و قصه‌ها همین‌طور هستند؛ یعنی کل اجزایشان با هم می‌خواند، اما کل آن مجموعه با واقعیت نمی‌خواند. آن واقعه‌ای که در آن داستان گزارش می‌شود، هیچ‌گاه در عالم رخ نداده است.

مشکل مطابقت

به محض اینکه بخواهیم مطابقت را طرح کنیم یک مشکل بسیار عمده در عرفان نظری پیش می‌آید. ابتدا یک مثال غیرعرفانی می‌زنم تا بدانید مشکل چقدر عظیم است و بعد ببینیم چه کاری می‌توان برای حل این مشکل انجام داد. فرض کنید همه ما در یک شهر یا محله یا کشور، اعم از مرد و زن، و پیر و جوان، کور مادرزاد باشیم؛ یعنی کور به دنیا آمده باشیم و تجربه‌ای از رنگ، شکل و اندازه^۱ نداشته باشیم. در چنین شرایطی سه انسان بینا از کشور دیگری وارد کشور ما می‌شوند و راجع به عالم مُبصرات یا دیدنی‌ها اعم از رنگ‌ها، اندازه‌ها و شکل‌ها اخباراتی به ما می‌دهند. مثلاً می‌گویند خیار، سبزرنگ و پرتقال، زردرنگ است. فرض هم بر این است که هیچ‌یک از ما تجربه‌ای از هیچ‌کدام از اینها نداشته‌ایم. دو حالت ممکن است؛ یکی اینکه همه این اخبارات مطابق با یکدیگر باشد، مثلاً هر سه نفر بگویند خیار سبز است، موز زردرنگ است و انار هم سرخ است. حالت دیگر این است که با هم اختلاف داشته باشند. مثلاً یکی بگوید پرتقال زردرنگ است و دیگری بگوید پرتقال سرخ‌رنگ است. در حالت دوم، قضاوت دشوارتر می‌شود، چون خود آن سه نفر هم با هم اختلاف دارند. بر فرض آنکه این افراد هیچ اختلاف نظری با هم نداشته باشند و همه آنها هم راجع به خیار، پرتقال و موز یک چیز بگویند و سخنانشان با هم مطابقت داشته باشد باز هم این پرسش مطرح است که ما از کجا می‌فهمیم آنها قولشان مطابق با واقع است؟ نهایت این است که بتوانیم بگوییم آنها قولشان با هم سازگاری دارد. به تعبیر دیگری، وقتی انسان بخواهد یک باور یا یک گزاره را با واقعیت بسنجد، تا بفهمد آن باور یا گزاره مطابقت با واقع دارد یا نه، باید همین‌طور که معنای آن گزاره یا معنای آن باور را می‌فهمد، واقع را هم بیابد تا بتواند قضاوت کند که آیا این با آن مطابقت دارد یا نه.

۱. البته اندازه‌هایی که با چشم درک می‌شود، نه اندازه‌هایی که با لامسه درک می‌شود.

فرض کنید شما حسن را می‌شناسید و سال‌ها با او زندگی کرده‌اید؛ اگر یک عکس به شما نشان دهند و بگویند این عکس حسن است یا نه، به راحتی پاسخ می‌دهید. اما اگر شما اصلاً در طول عمرتان حسن را ندیده باشید و از شما بپرسند آیا این عکس حسن است یا نه، چگونه می‌توانید قضاوت کنید؟ شما حسنی ندیده‌اید تا بخواهید این عکس را با حسن مقایسه کنید. حالا بحث بر سر این است که اگر ما بخواهیم مطابقت یا عدم مطابقت گزاره‌های عرفانی را با واقع بسنجیم، باید واقع را بدانیم و با واقع سر و کار داشته باشیم. حالا اگر عارف می‌گوید من راجع به واقعیت‌هایی حرف می‌زنم که آن واقعیت‌ها دور از دسترس شماست، در این صورت مانند بینایی است که می‌گوید من دارم راجع به رنگ‌ها برای شما کوران مادرزاد حرف می‌زنم. اگر ما اصلاً از رنگ تصویری نداشته باشیم، چگونه می‌توانیم بفهمیم حرف‌های فلان انسان مطابق با واقع هست یا نه؟ و بنابراین، آیا از این حرف ما نتیجه گرفته نمی‌شود که مسئله مطابقت را فقط خود عارفان می‌توانند بفهمند. فقط خود عارف و یا فقط جمع عرفا می‌توانند بفهمند که آیا یک گزاره خاصی با واقعیت مطابقت می‌کند یا نه. چون هم گزاره را فهم می‌کنند که چه می‌خواهد بگوید و هم واقع متناظر با این گزاره را؛ یعنی محکی این گزاره را هم می‌بینند. مثلاً فرض کنید یک عارف ادعا می‌کند که زمان امر موهومی است. این یکی از گزاره‌های عرفان نظری است. یعنی زمان توهم ماست و وجود ندارد. اگر عارفانی باشند، آنگاه می‌توانند بگویند در آن تجاربی که ما داشتیم آیا این گزاره مطابق با واقع بود یا نه. اما اگر علی‌الغرض ما هیچ تجربه عرفانی‌ای نداشته باشیم، چگونه می‌توانیم بفهمیم «زمان امری موهوم است»، با واقعیت می‌خواند یا نمی‌خواند. به تعبیر دیگری وقتی انسان بخواهد مطابقت یا عدم مطابقت یک عکس را با عاکس بفهمد باید هم به عکس علم داشته باشد و هم به عاکس تا بتواند بفهمد این عکس، عکس این

عاکس است یا عکس عاکس دیگری است. در صورتی که ما به عوالم و ساحت‌های عرفانی راه نداشتیم باشیم چگونه می‌توانیم مطابقت یا عدم مطابقت با واقع را بفهمیم؟ چه راهی وجود دارد؟ به نظر می‌رسد هیچ راهی وجود ندارد.

راهکاری برای حل مشکل مطابقت با توجه به تفکیک میان مدعا و دلیل

در اینجاست که باید به بحث مطابقت، با توجه به تفکیک میان مدعا و دلیل پردازیم. این مطلب را با یک مثال که امروزه هم در محافل بسیار مورد بحث است، بیان می‌کنم. تجربه و حیانی چگونه تجربه‌ای است؟ آیا در تجربه و حیانی واقعاً خدا با پیغمبر سخن می‌گوید؟ آیا قرآن سخن پیامبر است یا سخن نازل‌شده خدا بر پیامبر؟ در تجربه و حیانی که گاهی تعبیر به تجربه نبوی یا تجربه دینی هم می‌شود، چه می‌گذرد؟

فرض بر این است که ما پیغمبر نیستیم. وقتی من و شما پیغمبر نیستیم، چه خبر داریم که فرآیندی که از آن به تجربه و حیانی تعبیر می‌شود، چگونه فرآیندی است؟ آیا در تجربه و حیانی واقعاً صدا وجود دارد؟ یعنی خدا به زبان عربی، مثلاً به پیامبر می‌گوید: «پیامبر! همین عبارت را به مردم به زبان عربی بگو»؟! آیا خدا صدا دارد و به زبان خاصی تکلم می‌کند یا اینکه پیامبر معانی‌ای را ادراک می‌کند و صدا و به قالب لفظ درآوردن آن به عهده خود پیامبر است و لذا الفاظ از جانب خود پیامبر است.

اگر شما با این سؤالات مواجه شوید و بخواهید منطقی برخورد کنید و نخواهید هیاهو کنید، یا باید بگویید تجربه و حیانی، تجربه نبوی و تجربه دینی وجود ندارد و مثلاً مدعیان تجربه نبوی و حیانی دروغ گفته‌اند که در این صورت دیگر چگونگی فرآیند وحی یا تجربه دینی مطرح نمی‌شود؛ و یا اگر واقعاً وحی یا تجربه دینی وجود دارد، ما که خودمان فاقد آن تجربه هستیم، در مورد کم و کیف آن هیچ چیز برای گفتن نداریم و کاملاً از آن

بی‌خبریم. نمی‌دانیم آیا صدا، شکل، مفاهیم ذهنی یا زبان در آن تجربه وجود دارد یا نه؟ ما نمی‌توانیم چیزی درباره آن بگوییم، زیرا خودمان آن تجربه را نداریم. اگر خودمان آن تجربه را داشتیم می‌توانستیم چیزی بگوییم، ولی چون نداریم، نمی‌توانیم. پس چه باید بکنیم؟ آیا باید هر کس راجع به تجربه و حیانی هر چه گفت، قبول کنیم؟ یا برعکس بگوییم چون خودمان تجربه نداریم، پس هر کس هر چه گفت رد می‌کنیم؟ هر دو نوع برخورد بی‌منطق است. بی‌منطق است که بگوییم چون من خودم تجربه و حیانی نداشته‌ام و مهبط وحی واقع نشده‌ام، پس هر کس راجع به فرآیند وحی هر چه گفت قبول می‌کنم و یا بگوییم هر که هر چه گفت، رد می‌کنم. آیا باید باب علم را در این باره مسدود کنیم؟ آیا راه دیگری وجود ندارد؟

به نظر می‌رسد یک راه دیگر وجود دارد؛ فرض کنید من ملکیان یا من حسن یا من حسین تجربه و حیانی ندارم؛ بنابراین خودم در ناحیه مدعا ساکت و خاموش خاموش هستم. یعنی لادری هستم و هیچ چیز نمی‌دانم و نمی‌گویم تجربه و حیانی چه هست و چه نیست یا چگونه هست و چگونه نیست. من «لادری و نمی‌دانم گو» هستم و در ناحیه مدعا ساکت و خاموشم. اما یک کار می‌توانم انجام دهم و آن اینکه بگوییم ای کسانی که درباره تجربه و حیانی اثباتاً یا نفیاً، و کماً یا کیفاً سخن می‌گویید، ادله سخنانتان کجاست؟ اگر من بتوانم ادله حرفتان را تضعیف کنم، حداقل می‌توانم بگویم حرف شما، حرف بی‌دلیلی است. این کاری است که من می‌توانم انجام دهم! یعنی خودم راجع به مدعا ساکت هستم، اما از کسی که ادعا می‌کند در تجربه و حیانی صدا وجود ندارد، یا کسی که ادعا می‌کند در تجربه و حیانی صدا وجود دارد، می‌پرسم دلایلت چیست؟ یا از کسی که مدعی است در تجربه و حیانی زبان تعطیل است و نیز از کسی که مدعی است در تجربه و حیانی زبان تعطیل نیست، دلایلتان را می‌پرسم؛ نیز از کسی که می‌گوید در تجربه و حیانی مفاهیم ذهنی مطلقاً راه ندارند و کسی که می‌گوید راه دارند،

همچنین از کسی که می‌گوید در تجربه و حیانی صورت بی‌صورت ادراک می‌شود و کسی که می‌گوید صورت باصورت ادراک می‌شود، می‌خواهم که ادله‌شان را بیاورند. من نسبت به مدعای آنها ساکت‌م، چون خودم به آن عوالم راه ندارم و نمی‌فهمم کدام مدعا درست است. اما می‌توانم بگویم ادله‌تان را بیاورید. فرض کنید وقتی ادله را آوردند، پنج قول در این باب وجود داشته باشد و هر قولی هم یک دلیل برای حرف خودش داشته باشد، آنگاه در اینجا اگر توانستم سه مورد از این ادله را تضعیف کنم و مثلاً بگویم این دلیل، یک مقدمه اثبات‌ناشده دارد، یا این دلیل یک قسمتش با قسمت دیگرش نمی‌خواند و یا این مقدمه پیش‌فرضی دارد که این پیش‌فرض را عقل آدمی نمی‌تواند قبول کند، به هر حال اگر یک نوع تشکیک از این قبیل تشکیک‌هایی که در براهین فلسفی می‌توانیم داشته باشیم، کردم، آنگاه حداقل صاحب آن قول، قولش بی‌دلیل می‌شود. اما اگر در باب یکی از این اقوال هر چه فکر کردم، دیدم دلیل آن هیچ عیب منطقی‌ای ندارد، آنگاه می‌توانم بگویم به حرف تو می‌توانم اعتنا کرد. زیرا از چهار ارتباطی که بین مدعا و دلیل وجود دارد، دو مورد منطقاً قابل قبول است و دو مورد دیگر منطقاً غیرقابل قبول است. به عبارت دیگر بین مدعا و دلیل چهار حالت متصور است:

	دلیل	مدعا
✓	قوت	\Rightarrow صدق
x	ضعف	\nRightarrow کذب
x	قوت	\Leftarrow صدق
✓	ضعف	\Leftarrow کذب

۱. از قوت دلیل صدق مدعا را نتیجه بگیریم. آیا می‌شود از قوت دلیل، صدق مدعا را نتیجه گرفت؟ اگر کسی دلیلش قوی باشد، منطقاً ما

می‌توانیم صدق مدعا را نتیجه بگیریم. پس این حالت منطقی‌اً قابل قبول است. پس اگر دلیل قوت داشته باشد، می‌توان صدق مدعا را نتیجه گرفت؛

۲. از ضعف دلیل کذب مدعا را نتیجه بگیریم. این ممکن نیست، زیرا چه‌بسا کسی دلیلش ضعیف باشد، ولی مدعایش کاذب نباشد؛

۳. از صدق مدعا قوت دلیل را نتیجه بگیریم. اگر کسی مدعایش صادق باشد، آیا می‌توان نتیجه گرفت دلیلی هم که آورده است قوی باشد؟ این هم ممکن نیست؛

۴. از کذب مدعا ضعف دلیل را نتیجه بگیریم. این هم ممکن نیست. زیرا اگر کسی مدعایش کاذب باشد حتماً هر دلیلی که آورده است ضعیف است.

از این چهار حالت، حالت اول و چهارم منطقی‌اً درست است و حالت دوم و سوم منطقی‌اً درست نیست. اگر حالت دوم و سوم را که منطقی‌اً درست نیست از جدول مذکور حذف کنیم و به عنوان کسی که علی‌الغرض تجربه عرفانی یا تجربه دینی نداریم بگوییم ای کسانی که راجع به تجربه دینی و عرفانی حرف می‌زنید، ادله‌تان را بیاورید، در این صورت با توجه به جدول مذکور می‌توان در باب ادله آنها و قوت و ضعف آن و در نتیجه صدق و کذب مدعای آنها داوری کرد.

○ حالت چهارم را چگونه تصور می‌کنیم؟ چگونه به کذب آن مدعا پی می‌بریم و از آن به ضعف دلیل می‌رسیم؟
● کذب را از راه دیگری فهمیده‌ایم.

○ یعنی کذب را ابتدا فهمیده‌ایم که کذب است و پس از آن فهمیده‌ایم که دلیل آن ضعیف است؟

● بله! یک مثال می‌زنم. فرض کنید من الان می‌دانم تشنه نیستم. اما شما یک ادله‌ای اقامه کرده‌اید بر اینکه ملکیان تشنه است. من از راه اینکه «من تشنه نیستم» یعنی از راه اینکه مدعا کاذب است، می‌فهمم دلیل شما حتماً مخدوش است. به عبارت دیگر اگر یک واقعیت داشته باشیم در این صورت چنین نیست که فقط یک راه به سوی این واقعیت داشته باشیم. یکی از راه‌های پرداختن به واقعیت‌ها دلیل است. مثال می‌زنم. اگر شما از طریق تقویم یقین پیدا کرده باشید که امروز دوشنبه است و لذا این را یک fact بدانید، در این صورت اگر کسی یک دلیل مثلاً نجومی بیاورد و این دلیل نجومی پس از طی مراحل نشان دهد که امروز سه‌شنبه است، در این صورت ما با فرض اینکه یقین داشته باشیم امروز دوشنبه است، می‌گوییم حتماً در آنچه آن شخص به ما عرضه می‌کند ضعفی وجود دارد و دلیل آن مخدوش است. زیرا اگر دلیل قوی داشته باشد، هرگز دلیل به خلاف واقعیت منجر نمی‌شود. اگر مدعا کاذب باشد، یعنی واقعیت به نحو دیگری باشد، پس ادله‌ای که ادعا می‌کند واقعیت گونه‌ای دیگر است، اجمالاً عیب و نقصی دارند. گاهی این عیب و نقص را می‌توانیم همان موقع نشان دهیم و گاهی هم نمی‌توانیم.

فرض کنید کسی به من بگوید من متخصص شیمی خون هستم و با استفاده از این تخصص می‌فهمم که شما ملکیان تشنه هستی، اما من به خودم که رجوع می‌کنم می‌بینم تشنه نیستم، در این صورت برای من گزاره «الان من تشنه‌ام» یک گزاره کاذب است و حتی اگر شیمی خون ندانم، می‌فهمم اجمالاً آن فرد متخصص در شیمی خون اشتباهاً به این نتیجه رسیده است که ملکیان تشنه است. کما اینکه اگر شما مثلاً در علم آمار با یک محاسباتی به این نتیجه رسیدید که ملکیان سه فرزند دارد، در حالی که خود من می‌دانم دو فرزند دارم، در نتیجه به شما خواهم گفت من علی‌رغم اینکه در علم آمار تخصصی ندارم، ولی می‌دانم شما حتماً در

جایی از محاسباتان اشتباه کرده‌اید؛ چون این یک fact است که ملکیان دو فرزند دارد، نه سه فرزند. بنابراین حتی اگر یک دلیل، قوی باشد، به این معنا که هیچ متخصصی نتواند خدشه‌ای به مبادی آن وارد کند،^۱ در این صورت مدعا را صادق می‌دانیم.

اگر ما تجربه وحیانی یا عرفانی نداشته باشیم و لذا نتوانیم بفهمیم در تجربه عرفانی، وحیانی یا دینی چه می‌گذرد، در این صورت اگر عرفا ادله‌شان را آوردند و دیدیم در جایی از این ادله می‌توانیم خدشه‌ای وارد کنیم، مثلاً یک مقدمه اثبات‌ناشده داشته باشد یا مثلاً یک مقدمه‌اش با مقدمه دیگر ناسازگار باشد و یا پیش‌فرضی داشته باشد که عقل بشر از قبول این پیش‌فرض تحاشی داشته باشد، در این صورت ولو آنکه خودمان تجربه وحیانی یا دینی نداشته‌ایم، اما می‌فهمیم از چنین دلیل ضعیفی نمی‌توان نتیجه گرفت که حرف او درست است؛ یعنی اگر ادعایش هم فی‌الواقع درست باشد، ولی بالاخره بی‌دلیل است؛ برخلاف حالتی که دلیل را قوی تشخیص می‌دادیم.

عقلانیت به ما این اجازه را می‌دهد که اگر یک دلیل قوی باشد و نتوانیم در آن خدشه کنیم، در این صورت نتیجه بگیریم واقعیت همین است، و لذا همان را قبول کنیم. حداقل از این راه می‌توان فهمید؛ یعنی با توجه به دلیل، ولو آنکه خودمان خبر نداشته باشیم می‌توانیم در باب مدعای آنها داوری کنیم. مثال می‌زنم. همان انسانی که کور مادرزاد است و اساساً نمی‌فهمد «زردرنگ» یعنی چه، یعنی نه فقط نمی‌فهمد خیار زردرنگ است یا نه، بلکه اصلاً نمی‌فهمد «زردرنگ» یعنی چه، اگر در اقوال آن فرد بینا تناقض دید، از همین می‌فهمد که این بینا همه حرف‌هایش درست نیست، ولو آنکه خودش اصلاً رنگ را تشخیص نمی‌دهد. همین که در

۱. البته فرقی نمی‌کند دلیل، تجربی، تاریخی یا عقلی باشد؛ مهم این است که متخصصان همان حوزه نتوانند خدشه‌ای به آن وارد کنند. دلیل می‌تواند از یکی از منابع شش‌گانه شناخت باشد.

سخنان شخص بینا تناقض دید، می‌گوید خود تناقض نشان می‌دهد که من نمی‌توانم کل مجموعه حرف‌هایت را قبول کنم. بنابراین گویی انسان می‌تواند غایبانه احکامی را راجع به یک مدعا صادر کند. البته جایی می‌تواند این احکام را صادر کند که دلیل را قوی ببیند. یعنی می‌تواند غایبانه از قوت دلیل صدق را نتیجه گرفت. منظور از غایبانه هم این است که شخص خودش تجربه و حیانی یا دینی نداشته و نمی‌داند چیست، ولی وقتی می‌بیند کسانی که راجع به تجربه و حیانی دلیل آورده‌اند، دلیلشان قوی است و قابل‌خدا نیست، می‌تواند عقلاً صدق مدعا را نتیجه بگیرد.

اما اگر ادله را ضعیف تشخیص داد، در این صورت از ضعف دلیل نتیجه می‌گیرد که مدعا اگر هم درست باشد، حداقل مدعای بدون دلیلی است. عیب مدعای بدون دلیل هم در این است که طرف مقابل نباید از ما انتظار قبول داشته باشد. زیرا یک قاعده در تخاطب این است که هر کس از شما انتظار قبول داشت، شما حق دارید از او انتظار دلیل داشته باشید. وقتی طرف، دلیل از دستش بیفتد، fact او را رد نمی‌کنیم، چون فرض ما بر این است که ما تجربه و حیانی یا دینی نداشته‌ایم و بی‌خبر هستیم، اما به او می‌گوییم دیگر نباید از ما مطالبه قبول کنی، فقط می‌توانی مانند درد دل کردن با ما سخن بگویی. همان‌طور که وقتی کسی با ما درد دل می‌کند، ما ملتزم به چیزی نمی‌شویم. ما نمی‌توانیم آن حرف را بیابیم، ولی با این همه می‌فهمیم او حرف بی‌دلیلی زده است و بنابراین نباید از ما انتظار قبول داشته باشد. بنابراین قبول و رد عقلانی تا یک حدی امکان دارد، ولی اگر دقت کنید، قبول و رد عقلانی آن غایبانه است. چون خود ما به فرآیند وحی یا فرآیند تجربه عرفانی راهی نداریم.

حالا اگر ضمن آنکه از خود مدعا بی‌خبریم، همه ادله به یکسان ضعیف باشد یا همه ادله به یکسان قوی باشد در این صورت دیگر هیچ ترجیحی وجود ندارد. زیرا اگر همه ادله به یکسان قوی یا ضعیف باشند،

باز هم ما همچنان مثل سابق، لادری هستیم. زیرا دو راه برای رسیدن به مدعا وجود داشت: یکی آنکه خودمان تجربه داشته باشیم که علی‌الغرض تجربه وحی نداریم و دیگر اینکه ادله ناظر به آن مدعا، قوی باشد و خدشه‌پذیر نباشد. اگر همه ادله کفو هم باشند و با هم تکافی کنند، در این صورت طبعاً همه با هم تساقط می‌کنند و همه بی‌سلاح شده و ساکت می‌شویم.

بنابراین در بحث از مطابقت، هیچ‌گاه نباید مطابقت را از راه سراغ گرفتن خود fact دنبال کنیم، بلکه از راه سبک و سنگین کردن ادله می‌شود فهمید که آیا ما این رأی را در باب تجربه دینی یا عرفانی قبول کنیم یا آن رأی را. البته این نکته راجع به مفاد تجربه دینی یا مفاد تجربه عرفانی است. در اینجا من راجع به اینکه آیا اصلاً چیزی به نام تجربه دینی یا عرفانی وجود دارد یا نه بحث نمی‌کنم. بحث بر سر این است که اگر در تجربه عرفانی کسی بگوید «من موهوم بودن زمان را فهمیده‌ام»، آیا موهوم بودن زمان مطابق با واقع است یا نه. بحث ما در این است. اصل اینکه آیا اصلاً چیزی به نام تجربه دینی یا عرفانی وجود دارد یا همه کسانی که مدعی تجربه دینی یا عرفانی هستند دروغ می‌گویند، یعنی اصل وقوع تجربه دینی و اصل وقوع تجربه عرفانی محل بحث ما نیست. زیرا این بحث باید در بخش اول که تجربه عرفانی است محل بحث واقع شود. در اینجا بحث بر سر مفاد تجربه دینی است. به تعبیر دیگر، بحث در اینجا، در اصل تجربه عرفانی نیست، بلکه در این است که آیا تجربه عرفانی خاصی می‌تواند پشتوانه یک باور خاص شود یا نه. یعنی آیا تجربه عرفانی عرفا می‌تواند پشتوانه این باور شود که مثلاً زمان وجود واقعی ندارد؟ بحث در پشتوانگی تجربه‌های عرفانی برای یک سلسله باورها در عالم واقع است. آیا این همه تجارب عرفانی که عرفا گفته‌اند ما داشته‌ایم، می‌تواند پشتوانه شود برای آنکه ما بگوییم پس زمان، همان‌طور که عرفا می‌گویند امر

موهومی است یا اینکه ما از «زمان امر موهومی است» تجربه نداشته‌ایم و در بابش هم هیچ چیز نمی‌توانیم بگوییم. بحث ما فقط و فقط در پشتوانگی است نه در اصل. این هم نکته دوم بود.

○ طبق سخن شما از کذب مدعا، اجمالاً یا تفصیلاً، ضعف دلیل را می‌توان نتیجه گرفت. گویی ملازمه‌ای که در «کذب مدعا و ضعف دلیل» وجود دارد، روشن‌تر و بدیهی‌تر از آنجایی است که باید از قوت دلیل، صدق مدعا را نتیجه بگیریم.

● درست است و من کاملاً این حرف را قبول دارم، ولی با این همه، عقلانیت^۱ می‌گوید اگر انسان چنین کاری هم نکند، یعنی از قوت دلیل، صدق مدعا را نتیجه بگیرد، عملی غیرعقلانی انجام نداده است. این rationality است نه reason. یعنی اگر شما هر چه سعی کردید نتوانستید در یک دلیلی خدشه وارد کنید، آنگاه اگر مدعای این دلیل را قبول کردید، عمل غیرعقلانی‌ای انجام نداده‌اید. زیرا عقلانیت یعنی متناسب ساختن میزان دل‌بستگی و پای‌بندی‌مان به یک عقیده با میزان قوت شواهدی که آن عقیده را تأیید می‌کنند. اگر اینها با هم متناسب شد، یعنی مثلاً اگر ما میزان دل‌بستگی و پای‌بندی‌مان را به گزاره‌ای مانند «زمان وجود ندارد» یا «زمان امری است موهوم» با میزان قوت ادله‌ای که مؤید آن است متناسب کردیم، در این صورت یک عمل عقلانی انجام داده‌ایم. سخن این دانشجوی محترم صحیح است. این بحث مخصوصاً پس از کانت به این سو وجود دارد که ما از حاقّ عالم واقع خبر نداریم، اما می‌توانیم بگوییم داشتن یک سلسله باورها درباره عالم واقع، خلاف عقلانیت نیست، حال آنکه یک سلسله باورهای دیگر خلاف عقلانیت است. به‌جای اینکه بحث از این کنیم که ما خبر داریم از عالم واقع که چگونه است و چگونه نیست، بحث ما چنین می‌شود که اگر ما عالم واقع را فلان جور ببینیم به

1. rationality

مقتضای عقلانیت عمل کرده‌ایم و اگر به نحو دیگری ببینیم به مقتضای عقلانیت عمل نکرده‌ایم.

○ آیا بهترین تبیین^۱ همین‌جا مطرح می‌شود؟

● بله. یعنی وقتی بهترین تبیین این است، اگر ما مدعای این بهترین تبیین را بپذیریم، خلاف عقلانیت عمل نکرده‌ایم و اگر نپذیریم، خلاف عقلانیت عمل کرده‌ایم. فرض کنید ما درون یک اتاق باشیم و تمام درها و پنجره‌ها به بیرون بسته باشد و هیچ صدایی هم از بیرون نشنویم و کاملاً ارتباطمان با بیرون قطع شده باشد و بعد از سه ساعت که از اتاق بیرون رفتیم ببینیم همه‌جا خیس شده است. در این صورت می‌گوییم احتمال دارد تمام لوله‌ها ترکیده باشد و ساختمان‌ها و خیابان‌ها را از پایین تا بالا خیس کرده و همه‌جا را آب‌پاشی کرده باشد. یک احتمال هم این است که دولت دستور داده باشد روی این شهر آب پاشند. احتمال دیگری هم هست که باران آمده باشد. در اینجا گفته می‌شود ما باید ببینیم بهترین تبیین چیست و مدعای همان بهترین تبیین را بپذیریم.

فرض می‌کنیم بهترین تبیین این باشد که باران آمده است. بنابراین عقلانی است بپذیریم در این دو ساعتی که ما درون اتاق بوده‌ایم باران باریده است. ولی با این همه، آیا محال است اینجا باران نباریده باشد و واقعاً لوله‌ها ترکیده باشد؟ اگرچه در همین مثال سایر تبیین‌ها محال نیست، ولی با این همه اگر ما بهترین تبیین را بپذیریم، عقلانی عمل کرده‌ایم، اگرچه نتوانسته باشیم موارد بعیدش را نقض کنیم. بهترین تبیین این است که اگر شما مؤدای آن را قبول کردید، کسی نمی‌گوید شما خلاف عقلانیت عمل کرده‌اید. مثلاً اگر شما گفتید من گرسنه‌ام، چندین تبیین می‌توان کرد. یکی اینکه اولین بار در طول تاریخ از صبح تا حالا یک

1. best explanation

بیماری فقط هم در شما ظهور کرده که شما بی‌جهت احساس گرسنگی می‌کنید با اینکه پنج کیلوگرم بار خورده‌اید. این احتمال متفی نیست؛ چرا که بالاخره اولین بار که در طول تاریخ بشر کسی مبتلا به این بیماری شده است، اولین بار بوده است و معنایش این است که قبلاً سابقه نداشته است. احتمال‌های فراوان دیگری هم وجود دارد. یک احتمال هم این است که شما از صبح تا به حال غذا نخورده باشید. در این مثال، بهترین تبیین این است که بگوییم شما از صبح تا حالا غذا نخورده‌اید. اگر این تبیین را قبول کردیم، عقلانی عمل کرده‌ایم. اما با این همه، هنوز احتمالات دیگر را منتفی نکرده‌ایم. واقعاً ممکن است شما اولین کسی در تاریخ بشر باشید که مبتلا به یک بیماری مانند داء‌الجوء که قدما می‌گفتند شده باشید و هر چه بخورید احساس سیری نکنید و سیری برایتان معنا نداشته باشد.

○ با توجه به مطلبی که در قسمت‌های قبلی ذکر شد مبنی بر اینکه علی‌رغم جایگزین شدن هیئت کوپرنیکی به جای هیئت بطلمیوسی، باز هم کسی همچون آقای حسن‌زاده آملی با استفاده از همان هیئت استخراج تقویم می‌کند، می‌توان گفت اگرچه راه، اشتباه است اما مدعا و نتیجه‌ای که حاصل می‌شود با هیئت کوپرنیکی هم سازگار است. با توجه به این مثال، آیا می‌توان به‌طور کلی این مطلب را طرح کرد که ممکن است راه اشتباه باشد، اما مدعا و نتیجه صحیح باشد؟

● فرض کنید شما از من بپرسید $۱۱+۵+۴$ چند می‌شود. جواب صحیح ۲۰ است. با این همه، اگر من به شما بگویم $۱۷=۵+۴$ و $۲۰=۱۱+۱۷$ ، پس جواب ۲۰ است، مسلماً $۱۷=۵+۴$ نادرست است و $۲۰=۱۱+۱۷$ هم نادرست است، اگرچه جواب نهایی درست باشد. اگر ما در راهی که برای رسیدن به نتیجه طی می‌کنیم، مرتکب دو خطا شویم، ممکن است این دو خطا یکدیگر را اصلاح کنند. به تعبیر دیگر نباید دو مطلب را در عالم علم فراموش کنیم؛ یکی اینکه خطاها گاهی یکدیگر را تصحیح می‌کنند؛ یعنی چنین نیست که

وقتی من دوبار مرتکب خطا می‌شوم، لزوماً حاصل آن دوبار بعد از حقیقت باشد، گاهی خطاها همدیگر را جبران می‌کنند. در مثالی که ذکر شد $۱۷=۴+۵$ و $۲۰=۱۱+۱۷$ اشتباه هستند، اما این دو خطا در مجموع یکدیگر را تصحیح کرده‌اند و ما را به پاسخ صحیح رسانده‌اند. در حالی که اگر فقط در $۱۷=۴+۵$ خطا می‌کردیم و در جمع دوم یعنی $۱۱+۱۷$ دیگر خطایی مرتکب نمی‌شدیم، آنگاه حاصل جمع سه عدد را ۲۸ اعلام می‌کردیم. بنابراین نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که در بسیاری از موارد به جای آنکه خطاها بر هم تلنبار شوند و ما را از حقیقت دورتر کنند، ممکن است همدیگر را جبران کنند. لذا ممکن است کسی دو خطا مرتکب شود و به نتیجه درست هم برسد.

فرض کنید من بگویم «باز پرنده است» و نیز بگویم «پرنده غذا می‌خورد»، آنگاه نتیجه می‌شود که «باز غذا می‌خورد». اما اگر اشتباه کنم و بگویم «باز انسان است» و «انسان غذا می‌خورد»، پس «باز غذا می‌خورد»، اگرچه نتیجه همان است، اما من مرتکب دو خطا شده‌ام که این دو خطا همدیگر را تصحیح کرده‌اند. بنابراین گاهی دیده می‌شود کسی در تفکرش خطا دارد، اما اتفاقاً به نتیجه‌ای می‌رسد که آن نتیجه درست است. مثلاً گاهی پیش می‌آید که در یک امتحان ده نفر، ده مسئله را از ده راه مختلف حل می‌کنند. یکی از این ده راه درست و نه راه دیگر غلط است؛ اگرچه هر ده نفر به نتیجه یکسانی رسیده‌اند. مثلاً در امتحان چهارگزینه‌ای اگر به هنگام حل مسئله فرد فقط یک خطا مرتکب شود حتماً پاسخ او نادرست خواهد بود، اما اگر دو خطا مرتکب شود، ممکن است این خطاها همدیگر را تصحیح کنند و لذا ممکن است فرد به نتیجه درست برسد. اگر فرد دو خطا یا بیش از دو خطا مرتکب شود، احتمال دارد خطاها همدیگر را تصحیح کنند. همیشه یک خطاست که نتیجه را خطا می‌کند. اگر خطاها از یکی بیشتر شد، کاملاً محتمل است که این خطاها همدیگر را جبران کنند.

یعنی خطاها به تعبیر فیلسوفان علم، خاصیت جبران‌کنندگی^۱ پیدا می‌کنند. در تاریخ علم، نشان داده‌اند که در علوم مختلف‌ی همچون فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، هیئت، نجوم و ریاضیات، خاصیت جبران‌کنندگی خطاها دیده شده است. یعنی یک دانشمند دو خطا مرتکب شده، که اتفاقاً این دو خطا همدیگر را تصحیح کرده‌اند و باعث شده‌اند او به نتیجه‌ی درستی برسد. این یک نکته است.

نکته مهم‌تری که در عالم علم نباید فراموش شود این است که آثار و نتایج عملی اگر مثبت باشند، لزوماً دال بر صدق نظری نیستند. همان‌گونه که گفته شد، هیئت بطلمیوسی به لحاظ نظری خطاست، یعنی مطابق با واقع نیست، اما نتایجی که از آن گرفته می‌شد، اعم از کسوف، خسوف، اهله قمر و... درست بود. این مطلب غیراز نکته قبلی است. در نکته قبلی گفتیم خطاها همدیگر را تصحیح می‌کنند. در نکته دوم، سخن این است که افاده عملی مثبت دال بر صدق نظری نیست؛ همیشه فاصله‌ای وجود دارد بین اینکه یک رأی آثار و نتایج مثبت عملی داشته باشد و اینکه خود رأی هم درست باشد. فرض کنید خدا فی‌الواقع وجود نداشته باشد، در حالی که انسان‌های بسیاری در طول تاریخ از اعتقاد به وجود خدا به آرامش رسیده‌اند. آرامش یک اثر مثبت عملی است اما طبق فرضی که گفته شد، این آرامش از یک خطا نتیجه شده است.

مثال دیگری می‌زنم؛ رمز ماندگاری خرافات در تاریخ چیست؟ خرافات خلاف واقع هستند، اما چرا ماندگار شده‌اند؟ چون آثار و نتایج مثبت داشته‌اند. مثلاً فرض کنید فرزند من در عنفوان جوانی از دنیا می‌رود و من و همسرم از شدت مصیبت در حال متلاشی شدن هستیم. فردی به من می‌گوید: «بچه‌ای که در عنفوان جوانی از دنیا برود، دم در بهشت منتظر می‌ماند و می‌گوید تا پدر و مادرم نیایند من وارد بهشت نمی‌شوم». فرض

1. compensation

می‌کنیم این حرف خرافه باشد. حتی در این صورت علی‌رغم خرافه بودن، کاملاً برای من تسلی‌بخش است و همین تسلی‌بخشی باعث ماندگاری خرافه مفروض می‌شود. یعنی این خرافه آثار و نتایج مثبت عملی داشته، اگرچه مطابق با واقع نبوده است. من در یکی از مقالات کتاب راهی به رهایی استدلال کرده‌ام که اتفاقاً در بسیاری از موارد، حقایق آثار و نتایج منفی عملی دارند، یعنی اگرچه حقیقت هستند و مطابق با واقع‌اند اما آثار و نتایج منفی عملی دارند.^۱ خرافه‌ها و توهمات از مواردی هستند که آثار و نتایج مثبت عملی دارند، اگرچه با واقع مطابقت ندارند.

○ حقایق هم به همین دلیل که آثار و نتایج منفی عملی دارند، در بعضی از موارد پایدار نمی‌مانند.

● بله! همین‌طور است. یعنی به خاطر اینکه خاصیت دردانگیزی دارند، نمی‌مانند؛ مثل مادری که فرزندش به جبهه رفته است، ده پیغام و خبر و پیک و... از جاهای مختلف می‌رسد دال بر اینکه فرزندش شهید شده است، اما مادر برای هر یک از منابع خبر توجیهی پیدا می‌کند تا حقیقت شهادت فرزندش را نپذیرد. زیرا این حقیقت او را متلاشی می‌کند و به همین دلیل خود را با توهمات تسلی می‌دهد. در حالی که اگر همین اخبار را، راجع به پسر همسایه به گوشش می‌رسانند، به راحتی قانع می‌شد که پسر همسایه شهید شده است، اما در مورد پسر خودش چنین چیزی را نمی‌پذیرد. زیرا مکانیسم روانی - دفاعی انسان، مکانیسم حفظ وضع روانی انسان است، ولو به قیمت توهم‌زدگی یا خرافه‌زدگی.

تا اینجا دو وجه مقایسه در عرفان‌های نظری بیان شد. یکی از وجوه مقایسه این است که ما سازگاری درونی عرفان‌های نظری مختلف را باهم

۱. ملکیان، مصطفی، «تقریر حقیقت و تقلیل مرارت: وجه اخلاقی و تراژیک زندگی روشنفکری» در: راهی به رهایی: جستارهایی در عقلانیت و معنویت، ص ۳۳-۹.

مقایسه کنیم و وجه دیگر این است که سازگاری بیرونی عرفان‌های نظری را با هم مقایسه کنیم. در قسمت سازگاری درونی گفته شد که سازگاری درونی بر دو قسم است: گاهی سازگاری درونی یک عرفان نظری سنجیده می‌شود، یعنی اینکه اجزای یک عرفان منطقاً با هم سازگار باشند، ولو اینکه منطق آن هم کاملاً صوری باشد و کاری به محتوای گزاره نداشته باشد. گاهی هم سازگاری درونی از این جهت است که آنچه در یک عرفان گفته می‌شود، با محتوای کتب آن دین و مذهبی که این عرفان خودش را در ذیل آن کتب مقدس تعریف و تحدید می‌کند، ناسازگار نباشد. سازگاری نوع اول، بحثی صرفاً منطقی است، اما سازگاری نوع دوم، بحثی است که به خاطر وضع تاریخی عرفان‌های نظری پدید آمده است. زیرا عرفان‌ها در طول تاریخ عموماً در ذیل ادیان و مذاهب بوده‌اند و بنابراین باید با آنچه در دین و مذهب مربوط به آن عرفان گفته می‌شود، ناسازگار نباشد. پس سازگاری درونی می‌تواند یکی از وجوه مقایسه باشد. به عنوان مثال ممکن است بگوییم آنچه مولانا گفته است با قرآن و احادیث نبوی سازگارتر است تا آنچه ابن عربی گفته است. این هم نوعی سازگاری و ناسازگاری است که در آن صرفاً به این اعتبار که مولانا یا ابن عربی خودش را ذیل قرآن معرفی می‌کند به این مقایسه دست می‌زنیم، نه به اعتبار دیگری. سازگاری درونی دوم، برخلاف سازگاری درونی اول است. در سازگاری درونی اول که کاملاً منطقی است ما به دنبال آن هستیم که نکنند یک عرفان گفته باشد «الف ب است» و بعد هم گفته باشد «چنین نیست که الف ب است»، اگرچه در بحث منطقی اساساً کاری به محتوای الف و ب نداریم، بلکه صرفاً از لحاظ صوری سنجیده می‌شود، در حالی که در سازگاری درونی دوم، حتماً باید به محتوا نگاه کنیم؛ یعنی محتوای یک گزاره در یک عرفان نباید با محتوای گزاره‌ای که در متن مقدس آمده، ناسازگار باشد. به همین دلیل باز هم تأکید می‌کنم سازگاری نوع اول، صرفاً بر اساس منطق

صوری سنجیده می‌شود و کاری به محتوا ندارد. یعنی نباید «الف ب است» و «چنین نیست که الف ب است» هر دو در یک عرفان وجود داشته باشد، فارغ از اینکه الف و ب چه چیزی باشند. اما سازگاری نوع دوم کاملاً به مفاد و محتوا می‌پردازد و بحث آن بر سر این است که آیا آنچه در فلان عرفان گفته شده با آنچه در متون مقدس مربوط به آن عرفان آمده، سازگاری دارد یا نه.

وجه مقایسه دیگری هم که بیان شد، مطابقت با بیرون بود؛ یعنی بر فرض اینکه مجموعه گزاره‌های یک عرفان با هم سازگار باشند، آیا این مجموعه با عالم واقع هم مطابقت دارد یا نه. در اینجا بود که بحث دلیل پیش آمد و این پرسش طرح شد که چگونه می‌توانیم از دلیل به مطابقت با واقع نقب بزنیم. در اینجا یک نکته را باید ذکر کرد و آن اینکه فهمیدن عدم مطابقت یک عرفان نظری با عالم واقع دشوار است. زیرا عرفان‌های نظری در حال بیان گزاره‌هایی هستند که این گزاره‌ها عموماً برای ما که عارف نیستیم یعنی دارای تجربه عرفانی و نگرش و بیش عرفانی نیستیم، مثل گزارشی است که بینایان از عالم رنگ‌ها، شکل‌ها، اندازه‌ها به کسانی می‌دهند که نابینای مادرزاد بوده‌اند. اما با این همه، می‌توان تا حدودی، علی‌رغم آنکه چشم دیدن آن حقایق را نداریم، فهمید که کدام گزاره‌ها قابل دفاع هستند و کدام گزاره‌ها قابل دفاع نیستند. البته این بحث بسیار پیچیده است.

۳-۱. مقایسه عرفان‌های نظری از لحاظ درجه تأکید

اما وجه مقایسه سومی هم در عرفان‌های نظری وجود دارد که به آن درجه تأکید^۱ عرفان‌های نظری یا میزان تأکید عرفان‌های نظری گفته می‌شود. درجه تأکید هم اهمیت زیادی دارد. یک عرفان نظری، ممکن است بسیار

1. degree of emphasis

جامع باشد، یعنی در آن، از شیرمرغ تا جان آدمیزاد مورد بحث قرار گرفته باشد، اما در عین حال که راجع به همه اجزا و ساحات جهان سخن گفته، ولی بیشترین سخنش راجع به عالم انسانی باشد. عرفان نظری دیگری هم ممکن است بسیار جامع باشد، اما بیشترین سخنش درباره خدا باشد و عرفان نظری دیگری هم مثلاً مانند عرفان نظری زرتشتی ممکن است بیشترین بحثش راجع به فرشتگان باشد؛ یعنی فرشته‌شناسی‌های حجیم و فربه‌ای داشته باشد.

○ آیا می‌توان گفت «مسئله اصلی» عرفان‌ها با هم تفاوت می‌کند، لذا تأکید آنها متفاوت است؟

● اگر بگوییم مسئله اصلی آنها تفاوت می‌کند، آنگاه ممکن است کسی بگوید مسئله اصلی، کل جهان واقع است. مثلاً فرض کنید شما به منظور خرید خانه به منزل کسی می‌روید. آن شخص تمام قسمت‌های خانه را به شما، همسر و فرزندان نشان می‌دهد. در واقع مسئله شما از رفتن به آن خانه این است که می‌خواهید کل آن را ببینید، اما ممکن است شما به ساحت‌هایی از آن خانه بیشتر توجه نشان دهید، همسران هم به ساحت‌های دیگری بیشتر توجه نشان دهد و فرزندان هم به ساحت‌های سومی بیشتر توجه کند. همه دوست دارند کل خانه را ببینند، اما میزان تأکیدی که دارند متفاوت است، نه اینکه مسئله اصلی آنها متفاوت باشد. اگر مسئله اصلی آنها متفاوت باشد، در این صورت هر آنچه با مسئله اصلی آنها مرتبط نباشد، امر نامربوطی خواهد بود؛ در واقع ذی‌ربط نیست و بی‌ربط خواهد بود. در حالی که ساحاتی که مورد تأکید واقع نشده مربوط هستند، اما تأکید روی قسمتی خاص است.

در میان عرفان‌ها آنچه بسیار شاخص است، تفاوت میان عرفان‌های انسان‌گرا و جهان‌گراست؛ یعنی عرفان‌هایی که انسان‌شناسی خیلی حجیم

دارند و عرفان‌هایی که جهان‌شناسی^۱ حجیم دارند؛ یعنی بیشتر به جهان توجه دارند و بیشتر از عوالم بیرون از انسان سخن می‌گویند. این یکی از تقابل‌های بسیار جدی است. اگر شما فتوحات مکتبه یا فصوص الحکم ابن عربی را مطالعه کنید و آن را مثلاً با مثنوی معنوی مولانا مقایسه کنید، متوجه می‌شوید جنبه آفاقی در ابن عربی خیلی قوی است، در حالی که جنبه انفسی در مولانا قوی‌تر است؛ یعنی تقریباً هرچه مولانا می‌گوید با یک یا چند واسطه به انسان‌شناسی ربط پیدا می‌کند، اما در ابن عربی بیشتر به لاهوت‌شناسی و شناخت عوالم بالا همچون عالم مثال، عالم مجردات و... پرداخته می‌شود؛ اینها هر دو، عرفان هستند و نظری هم هستند و هر دو هم fact‌هایی را بیان می‌کنند، اما بیشتر fact‌هایی که مولانا بیان می‌کند، مربوط به fact‌های انسانی است، در حالی که بیشتر fact‌هایی که ابن عربی بیان می‌کند، مربوط به عالم و رای عالم انسانی است.

به همین ترتیب می‌بینیم بعضی عرفان‌ها فرشته‌شناسی‌های زیادی دارند، از قبیل جبرئیل، میکائیل، اسرافیل، فرشتگان دوگانه، فرشتگان سه‌گانه، فرشتگان خاص فرد انسانی، فرشتگان خاص نوع انسانی، فرشتگان جماعت‌های خاص، و این فرشته‌شناسی‌ها در این عرفان‌ها نقش زیادی دارد، در حالی که در بعضی از عرفان‌ها هم اصلاً ذکری از فرشته‌ها به میان نیامده است. بنابراین می‌توان عرفان‌ها را از لحاظ میزان تأکیدی که دارند با هم مقایسه کرد. کافی است یک ذهن منطقی، یک شاکله بسیار منطقی از کل مسائل مربوط به عرفان نظری تنظیم کند و سپس این شاکله را بر روی مجموعه آثار عارفان مختلف و عرفان‌های نظری متفاوت بیندازد و ببیند چه جاهایی از آن خالی می‌ماند. در آثار مولانا به ندرت راجع به فرشتگان صحبت شده است، در حالی که در آثار ابن عربی، فرشته‌شناسی مفصل است. در اکهارت، فرشته‌شناسی وجود ندارد، حال

1. cosmology

آنکه خداشناسی در اکهارت بر مولانا غلبه دارد. یعنی در آثار مایستر اکهارت آلمانی بیشتر خداشناسی به چشم می‌خورد تا انسان‌شناسی. اینک «میزان تأکید» به چه عواملی بستگی دارد، از این بحث خارج است و اهل فن باید در مورد آن نظر دهند، اما به هر حال چنین فرآورده‌ای، یعنی میزان تأکیدهای متفاوت وجود دارد، ولو آنکه ما از فرآیند تکوین آن هم بی‌خبر باشیم و این فرآورده کاملاً مشهود و محسوس است. لذا وقتی از فضای یک کتاب عرفانی وارد فضای کتاب عرفانی دیگری می‌شویم، احساس می‌کنیم گویی کتاب اول از جهانی سخن می‌گوید و کتاب دوم از جهانی دیگر. البته منظور این نیست که حرف این دو کتاب یا دو عرفان با هم ناسازگار است، زیرا ناسازگاری زمانی است که راجع به یک مسئله واحد سخن بگویند؛ بلکه منظور این است که آن عرفان بیشتر دغدغه یک سلسله مسائل خاص را دارد و عرفان دیگر هم دغدغه یک سلسله مسائل دیگری را دارد. از این حالت تعبیر به *degree of emphasis* می‌کنند؛ یعنی می‌پذیرند که گویی همه عرفان‌ها می‌خواهند از همه چیز سخن بگویند، اما درجه تأکیدشان فرق می‌کند؛ درجه تأکید یک عرفان، انسان‌شناسی است و درجه تأکید عرفان دیگری خداشناسی است و به همین ترتیب. و گاهی این تأکیدها به جایی می‌رسد، مثلاً مانند مقالات شمس تبریزی که البته من نظیر آن را در موضوع مورد بحث امروز ما، در ادبیات عرفانی جهان ندیده‌ام؛ حتی هنگامی که فردی راجع به خدا هم سخن می‌گوید گویی شمس با او پرخاش می‌کند و چنان با او برخورد می‌کند که گویی آن شخص حرف نامربوط می‌زند؛ در مقالات می‌گوید: «گفت: خدا یکی است. گفتم: اکنون تو را چه؟ چون تو در عالم تفرقه‌ای، صد هزاران ذره، هر ذره در عالم‌ها پراکنده، پژمرده، فروفسرده. او خود هست، وجود قدیم او هست. تو را چه، چون تو نیستی.»^۱ و بعد شمس از یکی از عرفا نقل می‌کند که به او گفتند

۱. ر.ک: مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۸۵، ص ۲۸۰.

دارند خوانچه^۱هایی را می‌برند. گفت: «ما را چه؟»، گفتند دارند به طرف خانه شما می‌برند. گفت: «شما را چه؟». ^۲ به نظر من این حکایت خیلی عجیب و غریب است و پیامی دارد که تحول بخش است و آن این است که ما بپرسیم «هر چیزی به من چه ربطی دارد؟». شمس در جایی می‌گوید: «محمد رسالت داشت؟ البته که داشت. اما رسالت من چه؟»، یعنی امور مختلف به تو چه ربطی دارد؟ اگر خدا واحد است به تو چه ربطی دارد؟ اگر خدا بسیط است به تو چه ربطی دارد؟ تو که واحد نیستی؛ برو واحد شو تا به دردت بخورد.

من در این مسئله نظیر شمس را ندیده‌ام؛ حتی در مولانا هم این مسئله به شدت و حدت شمس نیست. در حالی که در شمس چنین چیزی دیده می‌شود. از شمس هر چه پرسیده شود، فوراً می‌گوید آیا این چیز به درد کار تو می‌خورد یا نه؟ اگر به درد کار تو نمی‌خورد چرا به آن می‌پردازی؟ شمس نقل می‌کند که دیدم شهاب‌الدین هریوه داشت بر وجود خدا استدلال می‌کرد. مدتی پای سخنان او نشستم و او هر روز اثبات وجود خدا می‌کرد. شبی فرشتگان درب خانه شمس را زدند و به او گفتند: «آیا تو به درس شهاب‌الدین هریوه می‌روی؟»، گفت: «بله»، گفتند: «حضرت باری تعالی، یک همیان زر فرستاده‌اند و گفته‌اند که شهاب‌الدین هریوه دارد جدّ و جهد می‌کند تا اثبات وجود ما را بکند و در این راه زحمت می‌کشد. این اجر اوست. به او بدهید». بعد شمس می‌گوید: «ای شهاب هریوه اثبات وجود خودت را بکن، تو را با اثبات باری چه کار؟ فرض کن اثبات وجود خدا شد، به تو چه؟ تو برو و اثبات وجود خودت را بکن و چیزی برای خودت در عالم حاصل کن. این کار چه فایده دارد؟»

به نظر من این مطلب در عرفان نظری بسیار مهم است که کسی حتی بحث از ذات و صفات و افعال باری را هم، به یک معنای یعنی و به معنی

۱. در گذشته خوانچه‌ها را برای عروسی، جشن و... حمل می‌کرده‌اند.

۲. رک: همان، ص ۱۲۱.

دقیق‌تر نامربوط می‌داند. من بارها گفته‌ام که غلط غیر از نامربوط است. فرض کنید من به شما بگویم روستایی در آرژانتین وجود دارد که دیروز تا حالا سیل اطرافش را گرفته است، شما حرف مرا تصدیق می‌کنید و آن را مطابق با واقع می‌دانید، اما می‌پرسید «به من چه ربطی دارد؟». این حرف نامربوط است. برای کسی مثل ابن عربی، جفر، اسطرلاب، علم اعداد، علم‌الرموز و... همه به او ربط^۱ دارد، اما برای شمس این حرف‌ها ربط ندارد. این بحث بسیار مهمی است. من به علت این مسئله کاری ندارم، اگرچه به نظر من یکی از علل بسیار مهم آن روان‌شناسی شخصی افراد است؛ یعنی روان‌شناسی شخصیت افراد با یکدیگر بسیار متفاوت است.

به دلیل اهمیت این مطلب، یعنی نقطه تأکید عرفان‌ها، بسیاری از کسانی که در فلسفه عرفان کار می‌کنند، ابتدا با نگاه از بالا به عرفان، سعی می‌کنند نقطه برآمدگی آن عرفان را بیابند. با نگاه از بالا می‌توان میزان برآمدگی‌ها و فرورفتگی‌های یک عرفان را فهمید. برآمدگی‌ها همان نقاط مورد تأکید عرفان است و فرورفتگی‌ها، مواردی است که در آن عرفان، کمتر مورد توجه واقع شده و یا اصلاً مورد توجه واقع نشده است. میزان تأکید یک عرفان بر امور مختلف، متفاوت است و این هم، به نظرگاه انسان مربوط می‌شود و نظرگاه هم، تحت تأثیر عوامل فراوانی قرار می‌گیرد که یکی از این عوامل سنخ روانی اشخاص است؛ یعنی شخصیت انسان‌ها با هم فرق می‌کند.

از این جهات مقایسه، صرفاً استفاده آکادمیک و نظری نمی‌شود، بلکه استفاده عملی هم دارد. یعنی ممکن است هنگامی که شما محقق‌ی صاحب‌نظر در عرفان مقایسه‌ای باشید، نه تنها از این موارد در جهت مسائل نظری استفاده کنید، بلکه در میزان جذب شدن یا نشدن شما به یک عرفان تأثیر بگذارد. اگر یک عرفان دائماً دم از بیرون بزند، ممکن است

1. relevance

مخاطب را جذب کند و یا نکند. لذا از این جهت هم اهمیت دارد. در عین اینکه عرفان‌ها، معمولاً مانند فلسفه‌های دوران‌های سستی‌اند؛ یعنی کل‌نگرند؛ بر خلاف فلسفه‌های دوران مدرن و مخصوصاً فلسفه‌های قرن بیستم که معمولاً کل‌نگر و سیستماتیک نیستند و جزء‌نگر^۱ هستند، یعنی فقط به اجزا نگاه می‌کنند و راجع به کل جهان هستی سخن نمی‌گویند، اما عرفان‌ها مانند فلسفه‌های قرون وسطا و دوران باستان معمولاً کل‌نگر هستند، لذا کل هستی را تفسیر می‌کنند. اما اینکه در این تفسیر، کدام جزء قوی‌تر تفسیر می‌شود و کدام جزء ضعیف‌تر، با هم تفاوت‌های زیادی دارند. این هم یک وجه مقایسه است.^۲ همین سخن را در عرفان عملی هم مورد توجه قرار دادیم و در اینجا به اقتضای بحث عرفان نظری مجدداً تکرار شد.

○ آیا نظریات شمس به لحاظ نظری قابل دفاع است؟ یعنی آیا می‌شود فارغ از وجه عملی آن، به لحاظ معرفتی و نظری هم از آن دفاع کرد؟

● دیدگاه‌های مختلف در این زمینه وجود دارد. من بشخصه، کاملاً این رأی را قبول دارم و تحلیلی هم از کل مقالات شمس در دست تألیف دارم، که در آنجا از دیدگاه او دفاع کرده‌ام و به‌زعم خودم نشان داده‌ام که راه درست همین است؛ یعنی ما به سرنوشت هیچ چیزی نباید اعتنا کنیم، مگر اینکه به سرنوشت ما ربط پیدا کند. من بارها گفته‌ام اگر چیزی به سرنوشت ما ربط نداشته باشد مانند همان است که می‌گفت:

گویند که در سقسین^۳ شخصی دو کمان دارد

زان هر دو یکی گم شد ما را چه زیان دارد؟

1. particularist

۲. اگر کسی بخواهد در این باب عمیق‌تر کار کند، می‌تواند به آثار ایزوتسو رجوع کند. مقالاتی که ایزوتسو نوشته است، از این جهت نافع است که به خوبی میزان تأکید عرفان‌های مختلف بر جنبه‌های مختلف را نشان می‌دهد.
۳. شهری در ساحل شرقی دریای خزر.

بحث بر سر این است که چه چیزی مرا هستومندتر می‌کند و به هستی من کیفیت بهتری می‌دهد. شمس در جایی می‌گوید چرا دائم دم از محمد می‌زنی اما متابعت نمی‌کنی؟ وقتی به محمد نگاه می‌کنی، بگو محمد به معراج رفت، اگر می‌خواهی متابعت کنی تو هم باید به معراج بروی.^۱ یعنی اگر می‌خواهی متابعت کنی، به جای آنکه وصف معراج‌نامه‌های محمد را بخوانی، کاری کن که خودت به معراج بروی و گرنه اگر تو به معراج نروی، اگر معراج محمد صد برابر این هم بود و اگر آنچه در معراج دید هزار برابر آنچه هم که فی‌الواقع دیده است، بود، برای تو پیشیزی هم ارزش نخواهد داشت. من واقعاً به لحاظ عملی هم اعتقاد بر این است - اگرچه در اینجا باید مسائل نظری محل بحث باشد - که ما باید در آش عالم به دنبال گوشت خودمان بگردیم. گرچه این تعبیر زشت است ولی حقیقت است که اگر این دیگ نمی‌جوشد، اما من دلم می‌خواهد سرسگ در آن بجوشد؛ این تعبیر بسیار عمیق است. ما به عالم نیامده‌ایم تا نظاره‌گر هنرمندی‌های دیگران باشیم، مثلاً اینکه پیامبران، عرفا، عالمان، فیلسوفان، رجال سیاست و هنرمندان چه هنرنمایی‌هایی کرده‌اند، آمده‌ایم تا خودمان کاری در این عالم انجام دهیم، سهم خودمان را به این عالم وفا کنیم و برویم.

من بارها گفته‌ام و به جد معتقدم که اگر شما روزی چندین مسابقه فوتبال هم تماشا کنید، به این معنی نیست که شما فوتبالیست هستید، بلکه فقط به این معناست که شما می‌دانید فوتبالیست‌ها چه مهارت‌هایی دارند؛ به همین ترتیب هم اگر روزی صد بار بخوانید که رسول‌الله، علی ابن‌ابی‌طالب، بودا و فرانسوای آسیزی چه کردند، شرح احوال آنها را به نظم، نثر و... بخوانید، همان‌طور که در آنجا فوتبالیست نشدید، در اینجا هم کسی نمی‌شوید. انسان وقتی فوتبالیست است که خودش پایش را به توپ بزند، هر چقدر هم که بد بزند، احتمال اینکه تدریجاً فوتبالیست شود

۱. همان، ص ۶۴۵.

وجود دارد. اما اگر کسی بگوید من به جای این کار فقط می‌نشینم و فیلم‌های فوتبالیست‌ها را تماشا می‌کنم، یا روزنامه‌ها و مجلات ورزشی مطالعه می‌کنم، علی‌رغم همه این کارها فوتبالیست نمی‌شود. کار اکثر ما در عالم دین، عالم فلسفه و عالم عرفان به همین نحو است. با خواندن یا نوشتن تذکرة الاولیاء، انسان به جایی نمی‌رسد. مولانا خطاب به شاگردش می‌گفت حکایت‌نویس مباش، چنان باش که از تو حکایت بنویسند.

بنابراین همه چیز بستگی به این دارد که چه چیزی مرا هستم‌مندتر می‌کند. یعنی هستی پرمایه‌تر و غلیظ‌تری به من می‌دهد. هر چه هستی مرا فریه و چاق می‌کند، خوب است وگرنه اگر همه عالم فریه باشند و من هم فیلم‌های فریه بودن آنها را ببینم و کتاب در زمینه فریهی آنها بخوانم، فریه نمی‌شوم و همانی هستم که بوده‌ام. دیدگاه شمس کجا و دیدگاه ابن عربی کجا! شمس و ابن عربی دقیقاً هم‌زمان بوده‌اند و باهم ملاقات داشته‌اند و رفاقتی هم بین آنها بوده است، اما تفاوت دیدگاه آنها قابل ملاحظه است. ابن عربی تقریباً به همه چیز کار دارد، غیر از اینکه حالا همه این امور به من چه ربطی دارند؟ و خودمان چه باید بکنیم؟ لذا فرشته‌شناسی قوی، جن‌شناسی قوی، رموزشناسی قوی، اعدادشناسی، علوم غریبه و خفیه، فراوان در اندیشه او وجود دارد. اما مشخص نمی‌شود از همه این امور چه چیزی برای «من» حاصل می‌شود. این نکته‌ای است که علی‌رغم اینکه این بحث ظرافت‌هایی دارد و فروع و جزئیات آن جای لیت و لعل و ان قلت قلت فراوان دارد، اما به نظر من در کلیت آن درست است.

○ کلیت این سخن درست است، اما مثلاً در همان مثال فوتبال گاهی خود شخص می‌داند که نمی‌تواند فوتبالیست شود یا نمی‌خواهد، ولی گاهی هم هست که شخص امیدوار است فوتبالیست شود. در این حالت آیا کسی که فیلم‌های فوتبال را ندیده، درجه توفیقش بیشتر است یا کسی که به‌دقت فیلم‌های فوتبال را دیده است؟

● شکی ندارد و من هم این نکته را گفتم. این نکته در ذیل همان سخن می‌گنجید که گفتم «مگر اینکه آن چیز در ظاهر نامربوط با یک یا چند واسطه به ما کمک کند». این مورد هم، نمونه‌ای از همان است که گفتم می‌تواند با یک یا چند واسطه به ما کمک می‌کند. جمله‌ای هست که کی‌یرکگور درباره‌ی هگل گفته، اما به نظر من زبان‌حال و وصف‌الحال همه ماست و باید به خاطر داشته باشیم. کی‌یرکگور می‌گوید هگل کسی است که کاخ بسیار عظیمی را برپا کرده است اما خودش بیرون کاخ در کلبه‌ای به سر می‌برد و به همین قناعت کرده است. وی هگل را سرزنش می‌کند و می‌گوید اگر کاخ لازم نیست چرا بسازیم و اگر لازم است چرا باید بعد از ساختنش به درون کلبه‌ای در کنار آن برویم و زندگی کنیم.

ما هم در واقع همین‌طور هستیم؛ در عالم نظر - البته اگر خیلی موفق باشیم و ثروت، قدرت، جاه و مقام، شهرت، حیثیت اجتماعی و محبوبیت ما را جذب خود نکرده باشد - به علم مشغول می‌شویم. علم ما هم به این ترتیب است که احوال و آرای بزرگان فلسفه، عرفان و... را می‌شناسیم، اما واقعاً چیزی عاید خودمان نشده است؛ درست مثل کسانی که ساختمان عریض و طولی درست می‌کنند و پرورش گل راه می‌اندازند، اما حتی یک‌بار هم خم نمی‌شوند تا گل‌ها را بو کنند و این در حالی است که روزی ده‌خروار گل صادر می‌کنند. با این گل‌ها، دل‌ها و چشمان بسیاری را شاد می‌کنند و بوهای خوشی را در عالم می‌پراکنند و رنگ‌ها و جذابیت‌های فراوانی را به عالم عرضه می‌کنند، اما خودشان، آن‌قدر که سرگرم خرید و فروش هستند، حتی فرصت بو کردن گل‌ها را نیافته‌اند. به نظر من این مسئله در اکثر ما وجود دارد، یعنی ما دلمان را خوش می‌کنیم به اینکه شرح حال این و آن را بدانیم و از افکار دیگران باخبر باشیم و از ربط این مسائل به خودمان غافل می‌شویم.

از این بحث خارج می‌شوم چون بسیار مفصل است. نتیجه آن شد که تأکید من در عالم نظر هم باید بر مطالبی باشد که می‌تواند مرا اندکی

قوی تر کند. البته یک حرف وجود دارد و آن اینکه ممکن است کسی به جدّ معتقد باشد که اگر انسان نداند فرشته مخصوص و فرشته راهنما دارد، آنگاه واقعاً منقصتی در سیر و سلوک و رشد معنوی او پدید می آید، لذا دانستن این مورد با یک یا چند واسطه به درد انسان می خورد. بنابراین چنین شخصی ممکن است درصدد برآید تا بداند فرشته راهنما، فرشته راهنمای نوع یا همان ربه النوع و رب النوع، فرشته راهنمای فرد و چیزهایی از این قبیل که در ابن عربی الی ماشاءالله وجود دارد، چه هستند. ابن عربی به انواع فرشتگان برای فرد قائل است و حتی برای فرد واحدی به خاطر سمت های مختلفش، فرشتگان مختلف قائل است؛ یعنی فلان فرد چون پدر است، فرشته ای دارد و چون کشاورز است، یعنی از آن حیث که زارع است، فرشته دیگری دارد.

به هر حال میزان تأکید خیلی مهم است. مخصوصاً در دوران مدرن، هرچه بخش انسان شناسی عرفان ها قوی تر می شود، جذاب تر به نظر می رسند. به نظر من، رمز اینکه امروزه جذابیت آیین بودا از آیینی مثل آیین هندو بیشتر است، به این دلیل است که در بودا آنچه به خود انسان ربط پیدا می کند، اهمیت دارد. تمثیل معروفی هم در آیین بودا وجود دارد که نظیر آن در مثنوی معنوی مولوی نیز ذکر شده، مبنی بر اینکه تیری به شخصی اصابت می کند و شخص روی زمین می افتد. فرد دیگری برای کمک می آید و به جای آنکه تیر را بیرون بکشد و درد و رنج فرد مجروح را بکاهد، پرسش هایی از این دست طرح می کند که «چه کسی تیر را پرتاپ کرد؟»، «تیر از کدام سمت پرتاپ شد؟»، «تیر چه جنسی دارد؟» و لذا از اصل مسئله که کمک به یک انسان و کاستن از آلام او بود غافل می شود.

بنابراین انسان باید به اموری بپردازد که به او ربط دارد؛ یعنی اموری که دانستن آنها، مشکلی از مشکلات انسان را مرتفع می کند و ندانستن آنها هم انسان را گرفتار مشکل و دردسر می کند. بقیه امور هم که به انسان ربطی

ندارد، باید به حال خود واگذار شود؛ مثلاً اموری از این دست که آیا اجنه وجود دارند یا نه. حتی اینکه پس از مرگ، ما بقای شخصی داریم یا نداریم و اگر داریم، آیا این بقا به صورت تناسخ است یا به صورت دیگری، اگر به وضع کنونی من ربطی پیدا نکند، دانستن آن دردی را از من دوا نمی‌کند. پس از انتقال به عالم آخرت، از این امور هم آگاه می‌شویم.

وقتی انسان درون خانه خودش هست و می‌خواهد برای مهمانی به جای دیگری برود، تمام دغدغه‌اش این است که استحمام کند، لباس خوب بپوشد و خودش را مهیا کند، اما اینکه صاحب‌خانه در خانه‌اش چه می‌کند، به شما ربطی ندارد. هر وقت به مهمانی رفتید، می‌بینید که صاحب‌خانه چگونه از شما پذیرایی می‌کند. تا وقتی در خانه خودتان هستید، باید کار خودتان را انجام دهید. اگر به جای اینکه جلوی آینه بایستید و موهایتان را مرتب کنید، به همسرتان بگویید به نظر تو در مهمانی چگونه و با چه خوراکی‌هایی از ما پذیرایی می‌کنند، همسرتان به شما می‌گوید این چه فکری است که تو می‌کنی، کار خود کن، کار بیگانه نکن، آنجا که رسیدی می‌فهمی چه خبر است. من خودم اعتقاد بر این است که اگر انسان چنان که باید و شاید زندگی کند، وقتی مرگ فرارسد و انسان بمیرد، اگر چشم باز کند و چیزی دید که دید، اگر چیزی ندید که ندید، حتی اگر چشمی باز نشد، نشد، اهمیتی ندارد. اما اگر بنخواهم دائماً در این عالم در فکر عالم دیگر باشم و از زندگی شایسته و بایسته غافل شوم، مسلماً خسران خواهم کرد.

آلن دوباتن، فیلسوف معروف فرانسوی کتابی دارد راجع به سیر و سفر؛^۱ وی درباره سیر و سفر بحث فلسفی می‌کند و نکته جالبی را متذکر می‌شود. وی می‌گوید فرض کنید در شهر A هستید و به همسرتان می‌گویید، امسال عید به شهر B برویم. همین که به شهر B می‌روید، دلتان هوای شهر A را

۱. ر.ک: دوباتن، آلن، هنر سیر و سفر، ترجمه گلی امامی، تهران: نیلوفر، چاپ اول، ۱۳۸۵.

می‌کند. یعنی گویی همیشه مطلوب «آنجا» است نه «اینجا». مثلاً از تهران به اصفهان می‌روید. وقتی به اصفهان می‌رسید، دوباره می‌گویید انگار همان تهران خودمان بهتر بود. یعنی هیچ‌گاه به این نکته نمی‌رسیم که از چیزی که در اینجا هست تمام تمتع را ببریم و از آن نهایت استفاده را بکنیم و تا می‌توانیم هستومندی‌مان را فربه کنیم. گویی همیشه ما به دنبال «آنجا» هستیم. وقتی اینجا هستیم، مطلوبمان «آنجا» است و وقتی به آنجا می‌رسیم باز اینجای قبلی «آنجا» می‌شود. ما همیشه در چنین وضعیتی قرار داریم. انسان در هر لحظه و در هر جایی، باید کاری را انجام دهد که مربوط به همان مکان و زمان است. یعنی نباید مانند افرادی باشیم که در حال خوردن نهار هستند و از همسرشان می‌پرسند، شام چه کنیم و چه بخوریم؟ هیچ آینده‌ای تا موجود نشود تبدیل به حال نمی‌شود؛ اگر موجود شد آنگاه فکر آن را می‌کنیم.

کسی که در حال خوردن نهار است، باید تمام استنفاع و لذتی که از نهار عایدش می‌شود را ببرد. اگر عمرش به شام کفاف داد، از آن هم بهره‌اش را ببرد و اگر نداد، که نداد. اگر انسان به خاطر غصه شام از نهار غافل شود و به خاطر غصه صبحانه هم از شام غافل شود، از هیچ‌کدام لذت نخواهد برد و اشکال این کار در این است که همیشه وقتی در اینجا هستیم، خواسته ما در آنجاست، لذا هیچ‌گاه نمی‌توانیم بگوییم «آهان! اینجا همان جایی است که من می‌خواستم»، و در نتیجه هرگز به آنجایی که بگوییم «اینجاست» نمی‌رسیم. یکی از شعرا شعر نویی در این زمینه دارد. با این مضمون که «خدایا! کدام پل در کجای جهان شکسته است که هیچ‌کس به خانه نمی‌رسد؟» یعنی گویی همیشه در یک جایی پلی شکسته است که وقتی ما می‌خواهیم به «آنجا» برویم، نمی‌شود. همیشه فقط آنجا را نشان می‌دهیم و می‌گوییم این همان جایی است که من می‌خواستم باشم، اما هرگز هم به آنجا نمی‌رسیم. به نظر من این سخن بسیار مهم است که ما توجه داشته باشیم و ببینیم چه چیزی هستومندی ما را فربه‌تر می‌کند.

اگر تمام علوم اولین و آخرین در ذهنمان باشد، اما به درد ما نخورد، چه فایده‌ای دارد؟ سعدی داستانی را نقل می‌کند با این مضمون که منجمی از خانه بیرون آمد و شروع به داد و فریاد کرد و گفت من وارد خانه شدم و دیدم همسرم با بیگانه‌ای همبستر شده است. صاحب‌دلی بر او بگذشت و به او گفت تو که نمی‌دانی در خانه‌ات چه خبر است، چه سودی دارد که بدانی در آسمان‌ها چه خبر است. آیا واقعاً ما این‌گونه نیستیم؟ از همه امور عالم باخبریم، اما از خودمان هیچ خبری نداریم. قیمت هر کاله می‌دانی که چیست قیمت خود را ندانی ابله‌ی است قیمت هر چیز و نوسان قیمت هر چیزی را می‌دانیم اما از قیمت خود و نوسانات خود غافلیم و آن را در نظر نمی‌گیریم و از خودمان بی‌خبریم.

○ در حاشیه فرمایش شما راجع به اینکه چه چیزی به درد ما می‌خورد و چه چیزی به درد ما نمی‌خورد، باید گفت خود تشخیص امور به‌دردبخور و به‌دردنخور یا امور مربوط به ما و امور نامربوط، نیازمند علم، آگاهی و توجه است.

● بله! مسلماً همین‌طور است و به همین لحاظ هم هست که در تمام عرفان‌ها، بیت‌الغزل این است که خودشناسی کنید تا بفهمید و بدانید چه چیزی به درد شما می‌خورد. حتی جهل در این زمینه که چه چیزی به درد ما می‌خورد و چه چیزی به درد ما نمی‌خورد، ناشی از این است که خود (self)مان را نمی‌شناسیم. اگر بخواهیم بفهمیم چه چیزی برای یک حیوان، یک پرنده یا حتی یک شیء صنعتی مانند یخچال مفید است و یا مضر است، باید خود آن چیز را به خوبی بشناسیم. مثلاً در مورد یخچال باید بدانیم آیا هوای گرم برای یخچال نافع است یا ضار، رطوبت برای یخچال نافع است یا ضار، فلان خوراک برای فلان پرنده نافع است یا ضار. دانستن این موارد منوط به آن است که ابتدا خود آن موجود را بشناسیم تا بدانیم نفع و ضرر آن موجود در چیست و آنگاه به جلب نفع و دفع ضرر پردازیم.

بنابراین بدون تردید اگر انسان خودش را بشناسد، می‌فهمد که خیلی چیزها به درد او نمی‌خورد. من بارها گفته‌ام وقتی ابراهیم گفت «لَا أُحِبُّ الْآفَلِينَ»^۱ ذوق و سلیقه خودش را بیان نمی‌کرد، و این حرف خیلی فرق دارد با اینکه مثلاً من بگویم چلوکباب دوست ندارم و چلومرغ را ترجیح می‌دهم و دیگری برعکس من بگوید من چلومرغ را دوست ندارم و چلوکباب را ترجیح می‌دهم. سخن ابراهیم از مقوله ذوق و سلیقه نبود، اگرچه لغت «لا احب» است، اما به این معناست که اصلاً کسانی که افول‌کنندگان را دوست دارند و به دنبال افول‌کنندگان می‌روند دیوانه‌اند. اگر یک چشم ابراهیمی به کل ۶ میلیارد انسان روی کره زمین نگاه کند، می‌گوید اینجا یک دیوانه‌خانه ۶ میلیاردی است. زیرا انسان‌ها اکثراً وجه باقی را در نظر نمی‌گیرند و به امور ناپایدار دل می‌بندند.

بسیاری از علوم فارغ از تأثیراتی که در تقویت هستومندی معنوی انسان دارند، به هنگام مرگ به چه درد انسان می‌خورند؟ باید گفت بسیاری از علمی که انسان به آن می‌پردازد به هنگام مرگ یا حتی زودتر از او جدا می‌شوند و باقی و پایدار نیستند، مگر علمی که واقعاً چیزی عاید انسان کرده باشند. همه علوم به یک اندازه چیزی عاید انسان نمی‌کنند، تا انسان بخواهد به همه آنها بپردازد. لذا علم نافع و علم ضار وجود دارد.

بنابراین من سخن شما را قبول دارم و معتقدم ما باید بفهمیم چه چیزی به دردمان می‌خورد و چه چیزی به دردمان نمی‌خورد، ولی این امر متوقف بر این است که بدانیم خودمان چه هستیم و به همین دلیل است که دائماً ما را توجه می‌دهند که به خودمان برگردیم و لذا ما را به خودمان رجوع می‌دهند.

۴-۱. مقایسه عرفان‌های نظری از لحاظ بار مابعدالطبیعی آنها

میزان تأکید در عرفان‌ها به مطلب دیگری هم راه می‌برد و آن وجه مقایسه چهارمی است که به این مطلب ربط پیدا می‌کند و آن هم بار مابعدالطبیعی

۱. انعام (۶): ۷۶.

نظام‌های عرفانی است. در واقع متناسب و تقریباً هم‌عنان با میزان تأکید در عرفان‌ها بار مابعدالطبیعی نظام‌های عرفانی است. بار مابعدالطبیعی به معنای بار ماوراءالطبیعی نیست؛ یعنی نمی‌خواهیم بگوییم چقدر نظام‌های عرفانی به عوالم فوق عالم طبیعت و ساحات آن قائل‌اند یا قائل نیستند. منظور از بار مابعدالطبیعی یک سلسله پیش‌فرض‌هایی است که راجع به عالم وجود دارد و این پیش‌فرض‌ها، همیشه پیش‌فرض‌اند و نمی‌توانند تبدیل به قضیه^۱ شوند. یعنی نمی‌توانند تبدیل به گزاره‌ای شوند که از طریق استدلال بتوان آن گزاره را اثبات یا نفی، و یا رد و قبول کرد. اینها همچنان پیش‌فرض باقی می‌مانند. تأکید من بر «پیش‌فرض بودن» پیش‌فرض است. ممکن است شما به جای پیش‌فرض، الفاظی نظیر پیش‌پنداشت یا پیش‌اندیشیده به کار ببرید. الفاظ فراوانی معادل آن به کار می‌رود و در بین هرمنوتیست‌ها، تفاوت‌های ظریفی هم بین این الفاظ قائل می‌شوند. سخن من در اینجا این است که آنچه تبدیل به قضیه نمی‌شود را پیش‌فرض لحاظ می‌کنم.

از این لحاظ بار مابعدالطبیعی عرفان‌ها با یکدیگر تفاوت‌های بسیاری دارد. بودا کم‌بارترین عرفان را ارائه می‌کند. این مطلب بی‌ربط با بحثی که قبلاً گفته شد، یعنی میزان تأکید، نیست. برخی عرفان‌ها راجع به عالم، ابتدای عالم، انتهای عالم، پیدایش عالم و... بحث می‌کنند و مثلاً می‌گویند اگر عالم از عدم آمده است، در این صورت «از» در ترکیب «از عدم» به فلان معناست، و مثلاً عدم، سبقت بر آن داشته یا اینکه عدم، منشأ و خاستگاه عالم بوده است، آیا خلق از عدم صورت گرفته است یا نه، آیا فیضان بوده است یا نه؛ اینها مسائلی است که ما نمی‌توانیم بفهمیم. به این لحاظ تعبیر «بار مابعدالطبیعی» را به کار بردم که برخی عرفان‌ها با یک سلسله گزاره‌های متافیزیکی^۲ نه ترنس‌فیزیکی^۳ سر و کار دارند، که ما

1. theorem

2. metaphysical

3. transphysical

نمی‌توانیم این گزاره‌های متافیزیکی را بفهمیم. گاهی حتی گزاره‌های متافیزیکی را جمع به خود انسان هم هست؛ مانند اینکه بگوییم «انسان‌ها فطرتاً خداپرستند». این گزاره متافیزیکی است، یعنی قابل تحقیق نیست، اگرچه راجع به انسان است؛ متافیزیکی بودن یعنی پیش فرض بودن و این پیش فرض قابل تبدیل به قضیه نیست.

بار مابعدالطبیعی نظام‌های عرفانی هرچه کمتر باشد، انسان با هزینه کمتری می‌تواند آن نظام را بپذیرد. از این نظر، یعنی به میزان بار مابعدالطبیعی نظام‌ها یا پیش فرض‌های اثبات‌نشده آنها، سلسله‌مراتب فراوانی برای نظام‌های عرفانی جهان قائل شده‌اند. مثلاً در دینی مانند آیین یهود یا آیین هندو، بار مابعدالطبیعی بسیار قوی و خیلی زیاد است، یعنی انسان باید چیزهای زیادی را به عنوان پیش فرض بپذیرد. در نظامی مثل نظام بودا هم، می‌بینیم چیزهایی کمی را باید به عنوان پیش فرض بپذیریم. در آیین اسلام هم متوسط است. قضا و قدر علمی و قضا و قدر عینی، مباحثی است متافیزیکی که نمی‌توان فهمید. خلق از عدم قابل فهم نیست و بنابراین قابل اثبات هم نیست. عرفان‌هایی که بر پیش فرض‌های زیادی تکیه کنند، چندان مورد اقبال واقع نمی‌شوند.

چند سال پیش، اواخر شب، خانمی با من تماس گرفت و من او را نمی‌شناختم. ایشان گفت من مشکلی دارم و مدتی است برای حل آن تلاش می‌کنم و از افراد زیادی پرسیده‌ام، اما به پاسخ نرسیده‌ام، به من گفته‌اند ملکین می‌تواند پاسخ دهد. البته آثار شما را که خوانده‌ام احساس نمی‌کنم بتوانید پاسخ مرا بدهید، اما به هر حال همه مرا به شما ارجاع داده‌اند. این خانم سؤالش را طرح کرد و گفت من مدتی است نمی‌دانم قبر حضرت زهرا(س) بالاخره در قبرستان بقیع است، یا در میان منبر و محراب و این برایم مسئله شده است. اولین پاسخی که به ایشان دادم این بود که گفتم من واقعاً به حال شما غبطه می‌خورم؛ زیرا انسانی که واقعاً

دیگر هیچ مشکلی در زندگی‌اش نداشته باشد، غیر از اینکه فقط محل قبر حضرت زهرا(س) را نداند، جداً غبطه‌انگیز است و من به این انسان غبطه می‌خورم؛ زیرا من باید میلیاردها مشکل را حل کنم تا به این مسئله برسیم که محل قبر حضرت زهرا(س) کجاست. بعد از این هم به ایشان گفتم به من توضیح دهید که چگونه می‌شود مشکل یک انسان در زندگی‌اش، چنین چیزی می‌شود. یعنی با حل شدن این مسئله چه مشکلی از شما حل می‌شود و چه دردی از شما دوا می‌گردد. دانستن اینکه حضرت زهرا(س) در کجای عالم خاک شده‌اند، چه دردی را از ما دوا می‌کند؟ ما باید فکر قبر خودمان باشیم نه فکر قبر حضرت زهرا(س). باید ببینیم قبر ما به تعبیر علمای ما و به تعبیر حدیث آیا «روضة من ریاض الجنة» است و یا «حفرة من حفر النيران»؛ ما باید به فکر قبر خودمان باشیم؛ ما را به قبر حضرت زهرا(س) چه کاری؟ اینکه انسان نمی‌فهمد حضرت زهرا(س) در هر جایی که باشد، ربطی به ما ندارد ناشی از بی‌توجهی به خود است. ما باید اگر خیلی برایمان مهم است، بکوشیم مانند حضرت زهرا(س) زندگی کنیم؛ حتی نه مثل حضرت زهرا(س)، بلکه ذره‌ای از آنچه آنها در زندگی‌شان داشته‌اند، ما هم در زندگی‌مان پیاده کنیم.

این غفلت‌ها، چیز واقعاً عجیب و غریبی است که در همه دیده می‌شود، اگرچه نوع آن و میزان آن در افراد متفاوت است. مثلاً یک اهل فلسفه هم ممکن است بگوید مثلاً در نامه‌ای که ارهارد بار به کانت نوشته است، فلان ویرگول باید در اینجا باشد یا آنجا. مثال دیگری می‌زنم؛ یکی از دوستان مدتی در حرف زدن وسواس زیادی داشت؛ وی می‌گفت اگر کسی از من می‌پرسید ساعت چند است، برای آنکه پاسخ دقیق داده باشم، مثلاً می‌گفتم «تقریباً ساعت سه و نیم است». پس از مدتی وسواس من بیشتر شد و بلاهت به جایی رسید که با خود می‌گفتم، اینکه من می‌گویم «تقریباً سه و نیم است» نادرست است و باید بگویم «ساعت سه و تقریباً

نیم است»، زیرا من در سه بودن ساعت تردیدی ندارم، تردید فقط در دقیقه آن است.

اگر کسی واقعاً سرنوشت خودش برایش مهم باشد و «عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ»^۱ را جدی گرفته باشد، آنگاه متوجه است که عمر کوتاه و محدودش را صرف چه اموری کند و صرف چه اموری نکند. بار مابعدالطبیعی، مخصوصاً در دوران مدرن به دلیل گرایش‌های - به حق یا به ناحق - اومانیستی که ظهور کرده است، اهمیت زیادی پیدا کرده و خواهان آن هستند که عرفان‌ها پیش‌فرض‌های کمتر اما انسانی‌تر، یعنی مرتبط‌تر با انسان، داشته باشند.

○ یکی از مشکلاتی که در بدو امر خودشناسی به ذهن می‌رسد، این است که نقطه آغاز این بحث مشکل است و همان‌جا یعنی اینکه باید پایمان را کجا بگذاریم و از کجا آغاز کنیم، باعث ایجاد ابهام و مشکل می‌شود. طبیعی است که عمدتاً انسان‌ها برای آغاز، روی آموزه‌های دینی کار می‌کنند، اما خود آموزه‌ها هم رهنز می‌شوند. مثلاً ممکن است انسان وقتی به خودش رجوع می‌کند، خودش را از مباحث فقهی یک دین و دستوراتی که یک دین به عنوان شعائر اعمال می‌کند، بی‌نیاز بداند، در حالی که آن دین از ما می‌خواهد شعائر را انجام دهیم و دستورات فقهی را مراعات کنیم و آن دین مدعی است که این منم که می‌دانم این دستورات برای خودی تو تأثیر دارد و مفید است. این مثال را ذکر کردم تا نشان دهم که ظاهراً علت اینکه بسیاری از افراد به سمت‌وسوهایی کشیده می‌شوند و چیزهایی را مرتبط با خودی خود می‌پندارند این است که این ابهام وجود دارد که آیا در ابتدا خودشناسی باید از خود من شروع شود، یعنی من خودم را بهتر از هر کسی خواهم شناخت، یا اینکه من باید بالاخره از یک داده‌ها، تجربیات و آموزه‌هایی استفاده کنم که من را بهتر از خودم می‌شناسند و چه‌بسا این آموزه‌ها یا تجربیات با خودشناسی

۱. مائده (۵): ۱۰۵.

منافات داشته باشد. یعنی پیروی از آن تعالیم، چه‌بسا انسان را از خودشناسی دور کند. یعنی در واقع از طرفی دانستن این تعالیم و آموزه‌ها برای آغاز خودشناسی لابدّ منه است و از طرف دیگر خود این تعالیم و آموزه‌ها ممکن است رهن طریق شده و ما را از شناخت خود دور کند.

● به این سؤال جواب‌های فراوانی داده شده که من سه تقسیم اولیه آن را در اینجا بیان می‌کنم و سپس پاسخ شخصی خودم را می‌دهم؛ یک بحث مهم به لحاظ روش‌شناختی این است که آیا اساساً شناخت خود باید آفاقی باشد یا انفسی و یا هر دو؟ آیا شناخت انسان از خودش قابل اعتنا تر است یا شناخت دیگران از انسان و یا ترکیبی از این دو شناخت.

بحث دومی که وجود دارد و بسیار مهم است این است که آیا شناخت برای عمل است، یا عمل برای شناخت است، و یا دیالکتیکی است؛ یعنی شناخت برای عمل است و عمل برای شناخت و نوعی حالت دیالکتیکی، جدلی و زیکزاک‌ی بین آنها برقرار است. در این زمینه بحث‌های فراوانی شده است. هنگامی که عرفا می‌گفتند از طریقت به حقیقت می‌رسیم، نوعی عمل خاص را مدنظر داشتند، که غایت آن شناخت بود. کسی هم ممکن است عکس این مطلب را بگوید؛ مثلاً بگوید ما شناخت را برای این می‌خواهیم که به درد مقام عملمان بخورد. پیامبر حدیث معروفی ناظر به این نکته دارند که «علم یتف فی العمل»؛ علم به عمل صدا می‌زند، اگر دید عمل هست می‌ماند و الاً علم نیست. یعنی غایت علم، عمل است. درباره عالم بی‌عمل هم بحث‌های فراوانی کرده‌اند.

بحث سومی هم که وجود دارد این است که «خودشناسی یعنی چه‌شناسی؟»؛ وقتی می‌گوییم باید خودشناسی کنیم، قصدمان این است که خود^۱ را بشناسیم. در پاسخ به اینکه خود چه هست، ما به یک بحث دوی‌لایه برمی‌خوریم که آیا اساساً می‌خواهیم هویت ثابتمان را بشناسیم یا

1. self

هویت سیالمان را. یعنی آیا می‌خواهیم هویت پایای خودمان را بشناسیم یا هویت پویایمان را و من این بحث را در جای دیگری به تفصیل گفته‌ام.^۱

پس در پاسخ به پرسش مذکور باید به این سه بحث توجه داشت. اما نظر شخصی من این است، که البته اگر این نظر را بدهم ممکن است متهم به جانبداری شوم، ولی انصافاً نظر شخصی‌ام این است که ما باید از واقعیت حیّ و حاضر زندگی شروع به خودشناسی کنیم. واقعیت حیّ و حاضر چیست؟ یعنی کدام واقعیت است که انسان در هر وضع و حالی که باشد، خواه پیر باشد یا جوان، زن باشد یا مرد، فقیر باشد یا غنی، بی‌سواد باشد یا باسواد، از این واقعیت فارغ نباشد. به نظر من این واقعیت همه‌جایی و همیشگی، درد و رنج است و شاید این آیه قرآن «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ»^۲ ناظر به همین نکته باشد. البته به قرآن نسبت نمی‌دهم اما می‌گویم شاید ناظر به همین نکته باشد. «فی کبد» یعنی انسان محاط در کبد است؛ من معتقدم بهترین خاستگاه خودشناسی، درد و رنج است. به این صورت که انسان مثلاً از خودش بپرسد چرا من از حرف حسن، تا این حد رنجیدم، در حالی که نظیر این حرف را حسین هم به من زد، اما من تا این حد رنجیدم و یا مثلاً چرا وقتی به منظور خودم رسیده‌ام، باز هم در درد و رنج هستم. یعنی با اینکه به چیزی که می‌خواسته‌ام، رسیده‌ام، باز هم در درد و رنج هستم. به تعبیر شوپنهاور چرا زندگی من بین درد و رنج نداشتن و ملال داشتن نوسان می‌کند. هرچه را نداریم درد و رنج فقدانش را داریم و هرچه را هم که داریم از آن سیر هستیم و ملال داشتنش را داریم. چرا انسان چنین است؟

همان‌طور که ما از صدای قژقژ ضبط صوت به وجود مشکل در ضبط صوت پی می‌بریم و نسبت به آن شناخت پیدا می‌کنیم، از وجود درد و

۱. سخنرانی ایشان در نخستین جلسه از سلسله نشست‌های هویت ایرانی برگزار شده به همت مرکز تحقیقات زبان و ادبیات فارسی در دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس تهران به تاریخ ۱۰ بهمن ۱۳۸۴.
۲. بلد (۹۰): ۴.

رنج در خودمان هم به شناخت خودمان می‌رسیم؛ البته به شرط اینکه درد و رنج را مبدأ قرار دهیم برای واشکافی خودمان، نه آنکه بخواهیم درد و رنج را بیوشانیم یا انکار کنیم. ضبط صوتی که دچار مشکل است و مثلاً صدای آن کم نمی‌شود باید پوسته‌رویش را باز کرد و کنار زد، آنگاه به چند پیچ و مهره می‌رسیم که باید آنها را هم باز کنیم. پس از باز کردن پیچ‌ها به چند سیم می‌رسیم که به هم متصل شده است و مثلاً با فنری مرتبط است. با واشکافی ضبط متوجه عیب و نقص آن می‌شویم و مثلاً می‌بینیم دو سیم از هم جدا شده است و قطع دو سیم مانع کم شدن صدای ضبط صوت شده است. با مرتفع کردن عیب، ضبط صوت دوباره سالم می‌شود.

ممکن است کسی به جای اینکه این روند را برای تعمیر ضبط صوت طی کند تا بتواند به راحتی صدای آن را تنظیم کند، به همسرش بگوید به جای آنکه به خودمان و دیگران آزار و زحمت بدهیم، یک لحاف روی این ضبط صوت می‌اندازیم. وقتی صدا از پشت لحاف بیاید دیگر آزارنده نیست و به گوش همسایه هم نمی‌رسد. اگر لحاف روی ضبط صوت بیندازید، باعث گرم شدن ضبط شده و آلیاژهای آن آب می‌شود. ممکن است شخص برای رفع این مشکل هم یک تشت یخ روی لحاف بگذارد تا ضبط را سرد نگه دارد، چه بسا یخ آب شود و روی لحاف بریزد و ضبط را خیس کند. در اینجا ممکن است شخص پیشنهاد کند که یک درب برای تشت بگذاریم. این راه اشتباه است و به نتیجه نمی‌رسد. یعنی شخص نخواست است علت و عیب و نقص اصلی را بیابد و مرتفع کند. ما به جای آنکه خودمان را فریب دهیم و مثلاً بگوییم ما از بی‌پولی رنج نمی‌بریم، باید به خودمان بگوییم ما از بی‌پولی رنج می‌بریم و پولی برای تعمیر ضبط نداریم و در نتیجه از این طریق علت را بیابیم. وگرنه اگر انسان بخواهد ژست بگیرد و بگوید من نه از بی‌پولی، نه از گمنامی، نه از توطئه دشمنان،

رنج نمی‌برم، به بیراهه رفته است و شبیه همان لحاف انداختن روی ضبط صوت است که مشکل را حل نمی‌کند، بلکه گرفتاری‌های دیگری را به همراه می‌آورد.

البته این سخن بوداست، ولی ما کاری به این نداریم که این سخن بودا است. بودا درد و رنج را یک واقعیت همه‌جایی و همیشگی می‌دانست و آغاز کار خودشناسی را در درد و رنج می‌دانست و ما باید از همین جا بفهمیم که خودمان چه هستیم. اگر درد و رنج وجود دارد، انسان باید ذره‌ذره خودش را تحلیل کند و علت آن را بیابد و رفع کند. اگر ما به واقعیت‌های محسوس و ملموس زندگی‌مان از این منظر نگاه کنیم، آرام‌آرام خودمان را می‌شناسیم. مثلاً می‌فهمیم که ما در واقع پول نمی‌خواسته‌ایم، بلکه احترام می‌خواسته‌ایم، اما چون پول احترام می‌آورد پول می‌خواسته‌ایم. چرا ما احترام می‌خواهیم؟ اگر احترام و محبوبیت با هم تعارض پیدا کرد، کدام‌یک را بر دیگری ترجیح دهیم؟ بهلول محبوب بود اما محترم نبود، هارون‌الرشید محترم بود اما محبوب نبود. ممکن بود کسی در کوچه و خیابان حتی باقیماندهٔ غذایش را به بهلول بدهد و بگوید بخور تا گرسنه نمانی؛ یعنی محترم نبود، اما محبوب بود، در حالی که هیچ‌کس به هارون‌الرشید غذایی نمی‌داد ولی دلش هم به حال گرسنگی او نمی‌سوخت، چون محبوب نبود. اگر بین این مسائل تعارض پیش بیاید، انسان آرام‌آرام خودش را می‌شناسد. بدین ترتیب که انسان به خودش رجوع می‌کند و ریشهٔ تعارض را می‌یابد. درد و رنج، واقعیتی است که در زندگی همه ما و همیشه و در همه‌جا، حیّ و حاضر است و همه انسان‌ها در آن مشترک‌اند.

ممکن است کسی این سؤال را بپرسد که اگر درد و رنج یک واقعیت همیشگی و حیّ و حاضر است و ما از آن گریزی نداریم، پس چرا خودشناسی کنیم؟ در پاسخ به چنین شخصی دو نکته می‌توان ذکر کرد:

یکی اینکه اگر از درد و رنج‌گریزی نداریم، اما هم درد و هم رنج ذومراتب است و انسان می‌تواند از یک درد و رنج مرتبه فراتر به یک درد و رنج مرتبه فروتر شیفت^۱ کند و منتقل شود و این چیز کمی نیست. نکته دیگر اینکه اگرچه ما می‌گوییم آدمیان از درد و رنج خالی نیستند، اما این جمله درباره عموم آدمیان صادق است؛ زیرا بوده‌اند و هستند آدمیانی که از طریق درس‌آموزی از درد و رنج، به جایی رسیده‌اند که تا حدی که مقدور بوده است، از درد و رنج رها شده‌اند. ما نمی‌توانیم بگوییم چون همه تشنه هستند، ما هم به تشنگی مان بی‌اعتنا باشیم و آب نخوریم. آیا کسی تاکنون گفته است چون همه تشنه‌اند من آب نمی‌خورم. ما با اینکه می‌دانیم همه تشنه‌اند و می‌دانیم آب به همه نمی‌رسد، اما چون خودمان به آب دسترسی داریم، به اندازه خودمان رفع عطش می‌کنیم. در خصوص درد و رنج هم همین‌طور است، یعنی نمی‌توانیم بگوییم چون همه از درد و رنج رها نیستند و می‌نالند پس ما هم بنالیم. اگر کسی می‌تواند کاری کند، که نالش‌اش کم شود، چرا این کار را نکند؟

به نظر من توصیه‌هایی که شده است مبنی بر اینکه خوض در درون کنید، نه برای آن است که ما گوشه‌نشین شویم، بلکه برای این است که همین زندگی را داشته باشیم، اما با خوض در درون، زندگی را با درد و رنج کمتری سپری کنیم. همه انسان‌ها زندگی می‌کنند اما تلقی درونی انسان‌ها، زندگی‌ها را متفاوت می‌کند و بر میزان درد و رنج انسان‌ها تأثیر می‌گذارد. فرض کنید یک راننده تاکسی، از شخصی ۵۰ تومان اضافه می‌گیرد، آن شخص شب خیلی ناراحت است. شخص دومی هم، همان روز ۲ میلیون تومان در قمار باخته، اما شب اصلاً ناراحت نیست و شخص سومی هم در همان روز ۱۰ میلیون تومان به ایتم کمک کرده، اما اصلاً یادش هم نمی‌آید. به تعبیر حضرت عیسی(س) یک دست او داده است و

1. shift

دست دیگر اصلاً به یاد نمی‌آورد. پس همیشه پول نیست که بود و نبود آن درد و رنج می‌آورد، بلکه از همین سه مثال مشهود است که تلقی درونی و نوعی نگرش خاص است که باعث ایجاد درد و رنج می‌شود. هرچه این نگرش را سالم‌تر کنیم، درد و رنج کمتری عارضمان می‌شود. البته سالم‌تر کردن هم به این معنا نیست که تا اراده کنیم، نگرشمان به عالم تغییر می‌کند، ولی اگر درک و فهم خوبی داشته باشیم، می‌توانیم تشخیص دهیم به چه سمت و سویی برویم، تا درد و رنجمان کمتر باشد و کسی مانند شمس هم به جایی می‌رسد و نگرش حاصل می‌کند که واقعاً درد و رنجی در عالم نمی‌بیند. شمس، تنها انسانی را که بی‌قید و شرط تکریم می‌کند، پیامبر اکرم (س) است. در جایی سخنی با این مضمون دارد که من یک اسب سرکشم، هیچ‌کس نمی‌تواند مهار مرا در دست بگیرد، الا مصطفی، البته او هم باید محتاط باشد.^۱ شمس برای مصطفی (ص) ارزش زیادی قائل است، ولی همین انسان [شمس] به جایی می‌رسد که می‌گوید در هیچ سخن مصطفی در نییچیدم، الا در این سخن او که گفت «الدنيا سجن المؤمن»، چرا که من جز گل و گلشن چیزی نمی‌بینم.^۲ نمی‌خواهم به این بحث پردازم که سخن پیامبر به چه معنا بوده است، اما می‌خواهم این نکته را بیان کنم که یک انسان چقدر می‌تواند شاد باشد. شمس هم مثل ما یک انسان بوده است و مانند ما گوشت و پوست و خون داشته، اما نگرشی پیدا کرده است که علی‌رغم اینکه در زندگی روزمره سایر انسان‌ها شریک بوده است و با همین مسائل و مشکلات روزمره که من و شما هم با آن مواجهیم، سر و کار داشته، اما بسیار شاد بوده است. انسان‌هایی هم بوده‌اند که در همان زمان و در همان قونیه زندگی می‌کرده‌اند و علی‌رغم اینکه از مکنت زیادی برخوردار بوده‌اند، ولی همیشه ناراحت بوده و درد و رنج

۱. شمس‌الدین محمد تبریزی، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۸۵، ص ۲۴۵. ۲. همان، ص ۳۱۷.

زیادی داشته‌اند. لذا درد و رنج و نگرش ما به درد و رنج، عنصر مهمی است که می‌تواند در خودشناسی ما را یاری کند و نقطه‌ای برای آغاز باشد.

○ با توجه به آنچه گفته شد، اگر عمر دوباره‌ای به شما داده شود، با نگاهی که هم‌اکنون دارید و پس از سال‌ها تحقیق و جست‌وجو به آن رسیده‌اید و از آن دفاع می‌کنید آیا بسیاری از مباحث و علوم را که دنبال کرده‌اید، یعنی مباحثی که در راستای خودشناسی و یا کاستن از درد و رنج نبوده است دیگر دنبال نمی‌کردید؟ یا اینکه همان علوم و دنبال کردن همان مباحث این ماحصل و نتیجه را داشت که شما به چنین منظری برسید.

● این همان داستان خیلی معروف عسس است که مولوی درباره مردی می‌گوید. مردی به بغداد آمد و از کشتی پیاده شد، چند ساعتی کشتی در بغداد توقف داشت تا دوباره راه بیفتد. این مرد دختری را دید و عاشق او شد. او در بغداد غریب بود و دختر در جمعیت گم شد. در شهر بغداد راه افتاد و کوچه‌ها و محله‌ها و خیابان‌های این شهر را زیر پا گذاشت و به کشتی‌بان گفت مرا در اینجا رها کنید و بروید. من با این حال نمی‌توانم بغداد را ترک کنم. ماه‌ها و سال‌ها در بغداد ماند و در به در می‌گشت تا دختر را بیابد. شب‌ها هم آرامش نداشت. شبی مردم تصور کردند که این مرد دزد است. عسس دنبال او گذاشتند و او سراسیمه به این طرف و آن طرف می‌دوید تا به بن‌بستی رسید، از دیوار بالا رفت و خودش را به داخل یک باغ زیر یک درخت پرتاب کرد. ناگهان دید همان دختر زیر آن درخت نشسته است. مرد شروع به صحبت کرد و گفت ای کاش همه عالم، عسس بودند و چوب و چماق داشتند و دنبال انسان می‌گذاشتند. ای کاش همه عالم به انسان ظن بد می‌بردند، چون می‌ارزد که همه با انسان این کار را بکنند و انسان را به چماق ببندند، به شرط اینکه انسان به مطلوب خود برسد.^۱

۱. ر.ک: مثنوی معنوی، تصحیح عبدالکریم سروش، دفتر چهارم، بیت ۴۰-۸۰.

به نظر من این داستان پیام مهمی دارد. وقتی این مرد به آن دختر رسید، چه داوری‌ای راجع به دو سه سالی که پشت سر گذاشته بود و به دنبال دختر گشته بود داشت. به یک لحاظ، می‌تواند به خودش بگوید که تو دو - سه سال از عمرت را ضایع کرده‌ای زیرا از مصاحبت و معاشرت با این دختر محروم بوده‌ای، اما به یک معنا هم ممکن است بگوید سر و جانم به قربان آن دو سه سال از بین رفته، زیرا آن دو سه سال مرا به اینجا رساند. تراژدی زندگی من و شما هم در همین جاست که یک عمری را از بین می‌بریم و بعد به یک چیزی می‌رسیم. به یک اعتبار اگر آن عمر ما را به اینجا رسانده است، باید گفت خوشا به حال ما و به یک اعتبار هم می‌توان گفت سال‌هایی را که من بدون این مطلوب فعلی گذرانده‌ام، در واقع از بین نرفته است. لذا انسان نمی‌تواند داوری واحدی انجام دهد. در پاسخ به این پرسش باید بگویم به یک معنا اگر تجارب فعلی از یک طریقی به من داده شده بود، مسلماً اکثر این علوم را نمی‌خواندم، زیرا اکثر آنها به درد من نمی‌خورد. اما در عین حال اگر این علوم را نخوانده بودم به این تفتن نمی‌رسیدم که انسان در عالم باید به دنبال دوی درد خودش برود، ولو آنکه هرچه در داروخانه وجود دارد، داروست، اما هر دارویی که داروی درد ما نیست. ما وقتی به داروخانه می‌رویم نمی‌گوییم از هر دارویی، مقداری به من بدهید، بلکه از آنجایی که ما همه دردها را نداریم، دارویی را می‌خریم که درمان درد ما باشد. اگر همه کتب فلاسفه، عرفا، انبیا، و اولیا دارو باشد، حکم همان داروخانه را دارد. ما هیچ‌گاه تمام داروهای یک داروخانه را نمی‌خریم، بلکه دارویی را می‌خریم که درمان درد ما باشد. آنچه از نسخه‌ها به درد ما می‌خورد، عایدی ما از عالم است، بقیه آن بار اضافی است.

نقل می‌کنند یکی از علمای بزرگ ۶۰-۵۰ سال گذشته در نماز شب می‌گفت: «خدایا همه فقه و اصول را از من بگیر و سادگی مش‌عباس را که

در خانه من چای می‌ریزد، به من بده». در مقالات شمس دو - سه بار آمده است که اگر اهل عبرت آموختن هستید، از فخر رازی عبرت بگیرید. چه کسی در قدرت تفکر، بحث کردن و تسلط بر کلام، فقه، حدیث و... به گرد فخر رازی می‌رسید؟ فخر رازی در آخرین لحظات عمرش، که البته خودش هم می‌گوید آنجا بحث، بحث تکلف نبود و وی از سر تعارف سخن نمی‌گفت، و در مقام احتضار حرف دلش را بیان می‌کرد، گفت همه آنچه رفتیم، باطل بود و همه آنچه یاد گرفتیم فراموش شدنی است. آنچه باید یاد می‌گرفتیم، یاد نگرفتیم و عمرمان را در راه آنچه نباید یاد بگیریم، صرف کردیم. در دو یا سه جا شمس تذکر می‌دهد که ما باید از فخر رازی عبرت بگیریم. فخر رازی به هنگام احتضار ناراحت بود و در مقام تعارف و تکلف نبود، بلکه حرف دلش را می‌زد.^۱

من واقعاً معتقدم به این سخن که انبیا و اولیا گفته‌اند علم هم نافع و غیرنافع دارد و حتی نافع و ضار دارد. یعنی علی‌رغم آنکه علم است و مطابق با واقع است، اما ضرر دارد. پیامبر اکرم (ص) می‌فرمایند «اکثر اهل الجنة البله»، یعنی اکثر بهشتیان ابله‌اند. چرا ابله‌اند؟ یعنی چیزهایی را نمی‌دانند که ما می‌دانیم ولی ای کاش نمی‌دانستیم، یعنی ما بار اضافی داریم. اگر کسی واقعاً به شأن پیامبر اسلام معتقد است و معتقد است که ایشان گزافه سخن نمی‌گویند، باید این سخن را جدی بگیرد و در آن تأمل کند که چرا اکثر بهشتیان ابله‌اند. یعنی وقتی این افراد ابله سخن بگویند ما به دستور زبان سخنان آنها و منطق حرفشان ایراد می‌گیریم و می‌گوییم فلانی تو کجای کار هستی، ولی همین انسان ابله چیزی دارد که ما نداریم.

○ به لحاظ معرفتی آیا اساساً ممکن است قبل از تلف کردن عمر به این تفتن برسیم که بسیاری از علوم نافع نیستند؟

● ممکن است و به نظر من محال نیست، اگرچه بعید است. برخی زودتر تفتن پیدا می‌کنند و برخی دیرتر. مطلبی در مقالات شمس آمده و مولانا هم آن را به شعر درآورده است با این مضمون که استری به شتر گفت چرا ما دائماً سکندری می‌خوریم، اما تو سکندری نمی‌خوری؟ گفت زیرا من وقتی راه می‌روم، دوردست را نگاه می‌کنم. کسی که دوردست را نگاه می‌کند، جلوی پایش را هم می‌بیند، اما کسی که جلوی پایش را نگاه می‌کند، آن طرف را نمی‌بیند و در نتیجه پایش به درون چاله می‌رود. تو سرت را زیر می‌اندازی و راه می‌روی اما من سرم را بلند نگه می‌دارم.^۱ مولانا می‌خواهد بگوید انسان‌های واقعاً سربلندگرفته‌ی خدایی هم وجود دارند، که ممکن است چیزهایی را که ما بعد از ده‌بار سکندری خوردن و زمین خوردن به آن می‌رسیم، زودتر به آن برسند. البته چون این انسان‌ها استثنا هستند، ما باید طبق قاعده عمل کنیم؛ یعنی باید این روند را طی کنیم، نه آنکه بگوییم ما درس نمی‌خوانیم و ان‌شاءالله به آن چیزهایی که باید برسیم می‌رسیم. یعنی نباید بگوییم چون کسانی پس از درس خواندن پیشیمان شده‌اند، پس ما هم نباید به دنبال درس برویم. زیرا اگر همین درس خواندن اولیه هم نباشد به آن نتیجه و تفتن نمی‌رسیم. انسان باید درس را بخواند ولی بکوشد تا بفهمد چه چیزهایی به درد او می‌خورد و چه چیزهایی نمی‌خورد تا مسیر کوتاه‌تری را ببیماید و از عمر خود بیشتر بهره بگیرد. کسی مثل سقراط گرایش عرفانی هم نداشت ولی حکیم بود. وی همواره می‌گفت فقط خودت را بشناس! اگر خودت را بشناسی، نشناختن هیچ چیز دیگری زیان ندارد، اما اگر خودت را نشناسی، شناختن هر چیز دیگری برای سودی نخواهد داشت. سقراط توصیه می‌کرد ما خودمان را بشناسیم. سقراط گرایش عرفانی نداشت و عارف نبود، اما

۱. مقالات شمس تبریزی، ص ۱۰۸ و نیز مثنوی معنوی، تصحیح عبدالکریم سروش، دفتر سوم، بیت ۱۷۴۶-۱۷۶۲ و دفتر چهارم، بیت ۳۳۷۶-۳۴۰۵.

حکیم و فرزانه بود و می‌فهمید که همه چیز از خود انسان سرچشمه می‌گیرد. متأسفانه ما از خودشناسی غافل هستیم.

۵-۱. مقایسه عرفان‌های نظری از لحاظ میزان التقاط آنها

معمولاً وقتی لفظ التقاط به کار می‌رود، بار منفی آن به ذهن تبادر می‌کند و شکی در این نیست. یعنی مثلاً اگر گفته شود، یک نفر التقاطی فکر می‌کند یا افکار فلانی، افکار التقاطی است، معمولاً بار منفی دارد. اما ما به دو چیز توجه نمی‌کنیم؛ یکی اینکه اصلاً هیچ انسانی نمی‌تواند التقاطی نباشد. همین‌طور که زبان خالص وجود ندارد و همین‌طور که نژاد خالص وجود ندارد، انسان غیرالتقاطی هم وجود ندارد. کدام زبان است که بتوان گفت، این زبان از هیچ زبان دیگری لغت دخیل ندارد و یا ساختار نحوی دخیلی ندارد و از هیچ زبانی تأثیر پذیرفته است. اساساً، زبان ناب و زبان سره، طبق فرض است. نژاد هم همین‌طور است. هیچ نژادی ناب نیست و همه ترکیبی از نژادهای مختلف را داریم. انسانی هم وجود ندارد که همه افکارش از خودش باشد، هر انسانی، بخشی از باورهایش را از افراد مختلف پیرامونش کسب می‌کند. ذهن هر یک از ما صندوقی است که هر کسی دستش را درون آن می‌کند و یک یا چند رأی به داخل آن می‌اندازد. چه کسی می‌تواند ادعا کند که تمام افکارش از آن خودش است؟ ما افکار بسیاری را از دیگران یاد می‌گیریم و اساساً از آن خودمان نیست. همان‌طور که کیت لِر^۱ معرفت‌شناس معروف، استدلال کرده است، نمی‌شود انسانی از راه گواهی دیگران^۲ چیزی نداند. بخش زیادی از معلومات هر انسانی از راه گواهی دیگران حاصل شده است و امکان ندارد کسی همه افکارش از آن خودش باشد. ثانیاً مطلوب هم نیست. چرا که دلیلی ندارد هر انسانی بیاید و گاری را از نو اختراع کند. یعنی کسی نمی‌گوید من گاری موجود

1. Keith Lehrer

2. testimony

را نمی‌خواهم، بلکه می‌خواهم ۵۰ سال فکر کنم و به خودم فشار بیاورم تا یک گاری نو بسازم. گاری اختراع‌شده را می‌گیرم، عیب و نقص آن را مرتفع می‌کنم و از آن استفاده می‌نمایم. هیچ عاقلی نمی‌آید دوباره گاری را از نو اختراع کند و بگوید من می‌خواهم همه چیزم از خودم شروع شود. انسان عاقل معلوماتی را که بشر در طول هزاران سال با زحمت به دست آورده در سالیان اندکی فرامی‌گیرد و با ابتکار و خلاقیت، عیوب آن را مرتفع کرده، ذره‌ای آن را به پیش می‌برد و بنابراین عدم التقاط نه ممکن است و نه مطلوب. آنچه مهم است این است که التقاط نباید سازگاری فکر انسان را از بین ببرد. فراگیری معلومات از دیگران عیب نیست، به شرط اینکه این معلومات سازگاری‌شان را حفظ کنند.

نکته دیگری که مهم است این است که التقاط به چه غرضی صورت می‌گیرد. غرض التقاط هم اهمیت دارد. یعنی اینکه ما فکر یک متفکر را می‌گیریم ولی به متفکر دیگر رجوع نمی‌کنیم، یا فکر فلان فیلسوف را می‌گیریم، اما فکر فلان فیلسوف دیگر را نمی‌گیریم، با چه غرضی است. چه چیزی باعث می‌شود اجزا و مؤلفه‌های ترکیب من این اجزا و مؤلفه‌ها باشد و اجزا و مؤلفه‌های دیگری نباشد. یعنی می‌توان اجزا و مؤلفه‌های دیگری را انتخاب کرد، که آن اجزا و مؤلفه‌ها هم با هم سازگاری داشته باشند. به تعبیر دیگری تعداد مجموعه‌هایی که بین آنها سازگاری برقرار است بی‌نهایت است. چرا از بین این بی‌نهایت مجموعه که بین اجزایش سازگاری وجود دارد، من این مجموعه را انتخاب کرده‌ام؟

در عرفان‌های نظری میزان التقاط، یکسان نیست. یعنی به نظر می‌رسد بعضی عرفان‌ها اورژینالیتیه بیشتری دارند و بعضی عرفان‌ها هم التقاط بیشتری دارند. به عنوان مثال معمولاً عرفان اسلامی را ادامه عرفان یهودی - مسیحی می‌دانند. کما اینکه عرفان مسیحی هم ادامه عرفان یهودی تلقی می‌شود. این سخن به این معناست که گویی یهودیت سیطره‌ای داشته که

می‌توان عرفان مسیحی را عرفان مسیحی - یهودی دانست و ادعا کرد که اسلام هم از سنت یهودی - مسیحی اخذ و اقتباس کرده است. معنای این سخن این نیست که تمام اجزای عرفان مسیحی و اسلامی از یهودیت اخذ و اقتباس شده است؛ چرا که اگر چنین بود دیگر التقاط نبود. تمام اجزای عرفان اسلامی مانند عرفان یهودی نیست. اگر چنین بود این دو عین هم بودند. اما بالاخره جنبه غالب عرفان اسلامی اخذ و اقتباس از عرفان یهودی - مسیحی است. یعنی اگر کتاب‌های عرفان یهودی را بخوانیم، گویی داریم کتاب‌های عرفان اسلامی را می‌خوانیم. الفاظ تغییر می‌کند، اما مطلب یکی است. بعضی عرفان‌ها هم به نظر می‌رسد اورژینالیتیه بیشتری دارند. مثلاً در میان عرفان‌ها، معمولاً عرفان دائو، عرفان بکرتری تلقی می‌شود. یعنی عرفان نظری آیین دائو بکرتر است و کمتر تحت تأثیر عوامل مختلف واقع شده است. بحث التقاط عرفان‌ها مطلب مهمی است که بحثی کاملاً تاریخی است و با بحث منطقی صرف مشخص نمی‌شود. با مدافعه‌های تاریخی این بحث روشن می‌شود. به عنوان مثال بابک عالیخانی، در یکی از آثار خود نشان می‌دهد که در اوستا و متون ایران قدیم هم نوعی عرفان بکر وجود داشته که این عرفان، تأثیراتی هم در میان عرفای ما داشته است.^۱

بنابراین، التقاطی بودن، اصلاً به معنای جنبه منفی آن نیست، ولی به معنای این هست که مثلاً چیزی را که امروزه با آن به عنوان عرفان ابی‌عربی یا عرفان ابوسعید ابی‌الخیر سر و کار داریم، چقدر از عرفان بودایی یا عرفان ایران باستان و یا اسلام گرفته شده است. مثلاً چرا در جهان اسلام، تا قبل از مولانا، انسان تشبیه به نی نشده است؟ چرا اولین بار در آثار مولانا، انسان تشبیه به نی شده است؟ و نی چه ربطی به معابد بودایی دارد که در وسط

۱. ر.ک: عالیخانی، بابک، بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی، تهران: هرمس، چاپ اول، ۱۳۷۹.

نیستان‌ها ساخته می‌شد؟ بودایی‌ها وسط نیستان‌ها، محوطه‌ای باز می‌کردند و در آنجا معبد می‌ساختند. این مطالب، حقانیت و بطلان چیزی را نشان نمی‌دهد، اما در کارهای مقایسه‌ای نشان می‌دهد که اخذ و اقتباس عرفا و عرفان‌ها از یکدیگر چقدر است. مثلاً می‌توان نشان داد که چه مقدار از آنچه مولانا می‌گوید از آن خودش هست، چه مقدار از شمس اخذ کرده، چه مقدار از آن فرهنگ اسلامی و فرهنگ بودایی است و چه مقدار هم مربوط به خلق و خوی افغان‌های آن روز یعنی اهل بلخ است. میزان التقاط عرفان‌ها و اخذ و اقتباس آنها از یکدیگر اهمیت زیادی دارد؛ اگرچه این کارها بیشتر شأن آکادمیک دارد و خیلی شأن سازندگی ندارد، اما در عین حال امروزه، بخش عظیمی از عرفان تطبیقی، عرفان اخذ و اقتباس‌هاست.

در اینجا است که چیزی اهمیت یافته که به آن اندیشه‌نگاری^۱ گفته می‌شود. در عرفان تطبیقی هم، مخصوصاً در ۲۰-۳۰ سال اخیر، اندیشه‌نگاری اهمیت زیادی یافته است. اندیشه‌نگاری به این معناست که ما یک اندیشه یا یک فکرت را لحاظ می‌کنیم و درصدد آن برمی‌آییم که بفهمیم این فکرت یا اندیشه از کجا آمده است. منظور از فکرت، تصدیقی است که در عالم تصور بیان می‌شود. مثلاً اولین بار این فکرت که انسان پرنده‌ای در قفس است کی به وجود آمده و از کجا نشئت یافته است. این فکرت که خاستگاه همه خوبی‌ها و بدی‌ها در درون آدمی است، از کجا نشئت گرفته است؟ در اندیشه‌نگاری، در وهله اول، سیر تاریخی هر فکرت، یعنی نقطه آغاز آن و اینکه کدام عارف یا حکیم اولین بار آن را به کار برده است و سپس، تطورات آن را بررسی می‌کنند. چه چیزی در زندگی بشر پیش آمد که انسان به فکرت «خدا وجود دارد» قائل شد. خدا غیر از چوب است، کسی در وجود چوب شک نمی‌کند و نمی‌گوید چرا بشر به وجود چوب قائل است. اما چه چیزی در زندگی بشر پیش آمد که

1. history of ideas

انسان را به یاد خدا انداخت؟ خدا مثل چوب و سنگ و آب نیست تا دیده شود و وجود آن برای انسان محرز باشد. حتماً واقعه یا وقایعی روی داده است که به ذهن انسان رسیده که برای این واقعه یا وقایع، چیزی به نام خدا لازم است و آنگاه فکرت خدا پدید آمده است. یا این فکرت که «ما نوشته خدا هستیم»، یعنی انسان به مثابه جوهر قلم خدا یا نوشته خداست، از کجا ناشی شده است؟ یعنی خلقت خداوند مانند نوشتن یک کاتب است بر روی صفحه کاغذ. این فکرت که «اعداد خاصیت دارند» از کجا ناشی شده است؟ خود عدد عجیب نیست اما خواص اعداد یعنی فکرت خاصه داشتن اعداد، به معنای دقیق کلمه از کجا ناشی شده است؟ این اندیشه‌نگاری امروزه در همه زمینه‌های فکری رشد پیدا کرده است، اما در زمینه عرفان ۳۰-۴۰ سال بیشتر نیست که به دنبال رگ و ریشه فکرت‌های عرفانی می‌گردند و سعی می‌کنند تا جایی که اسناد و مدارک اجازه می‌دهد نشان دهند اولین بار یک فکرت چه زمانی به وجود آمده است.

برای شخص من که معمولاً دغدغه عملی مهم‌تر است، اندیشه‌نگاری چندان جذابیتهایی ندارد، اما در این زمینه کارهای آکادمیک فراوانی صورت می‌گیرد تا بتوانند تاریخ‌نگاری فکرت‌های عرفانی را عرضه کنند.

○ اخذ و اقتباس، لزوماً التقاط نیست!

● هر اخذ و اقتباسی نوعی التقاط است. وقتی کسی چیزی را از استادش یاد می‌گیرد، همان چیزی را که یاد گرفته، از فکر شخص دیگری گرفته شده است و ما به این التقاط می‌گوییم. معنای منفی التقاط هم مدنظر نیست.

○ مثلاً در بحث درد و رنج، شما فرمودید که من خودم به این نتیجه رسیده‌ام که واقعیت همیشگی و همه‌جایی زندگی ما درد و رنج است، با اینکه بودا هم، این سخن را داشته است.

● سخن شما حرف دیگری است. سخن شما این است که هرگونه تشابهی دال بر اخذ و اقتباس نیست، ممکن است از راه توارد باشد. این سخن درست است و شکی در آن نیست. اتفاقاً بیشترین توارد در عرفان‌ها صورت گرفته است. در فلسفه شباهت دو فکر بیشتر باید ما را به اخذ و اقتباس میل دهد تا در عرفان. زیرا عرفان با یک ساحت‌هایی از وجود ما سر و کار دارد، که گویی بیشتر فرامرزی و فرامحلی است. در عرفان، گویی بیشتر صبغه محلی‌مان را از دست می‌دهیم و از امور local ما کاسته شده و امور universal ما افزایش می‌یابد. بنابراین هر شباهتی لزوماً از مقوله اخذ و اقتباس نیست، بلکه ممکن است از مقوله توارد باشد و این سخن کاملاً درست است. البته، بدون تردید، ما از بسیاری از عرفای گذشته، چیزهایی آموخته‌ایم و عرفای گذشته هم از عارفان قبل از خود چیزهایی یاد گرفته‌اند و این روند همواره وجود داشته است. مثلاً مولانا از شمس اخذ و اقتباس فراوان داشته است. اگر شما مقالات شمس را خوب نخوانده باشید، فکر می‌کنید آنچه در مثنوی معنوی آمده است، ۸۰ درصد از خود مولانا و ۲۰ درصد از غیر اخذ و اقتباس شده است. اما اگر مقالات شمس را خوب خوانده باشید، متوجه می‌شوید که آنچه از خود مولانا در مثنوی معنوی آمده است، چیزی حدود ۲۰ درصد است. فکرت اولیه بسیاری از مطالبی که در مثنوی معنوی پرورش می‌یابد، در مقالات شمس وجود داشته است؛ یعنی شمس نکات و مطالبی را گفته و مولوی آنها را پرورش و بسط داده است.

تاریخ‌نگاری افکار و به تعبیر بهتر، فکرت‌های عرفانی، برای بحث التقاط و میزان کمک گرفتن و وام گرفتن افراد از یکدیگر اهمیت دارد، با اینکه به نظر من این کار، شأن عملی ندارد؛ یعنی التقاط، هیچ ربطی به حقانیت و بطلان ندارد؛ ممکن است التقاطی باشیم و حرفمان حق باشد و ممکن است التقاطی نباشیم و حرفمان هم حق نباشد. راسل راجع به هگل می‌گفت تمام

افکار او نو و صحیح است، البته با این تفسیر که آن افکارش که نو بود، صحیح نبود و آن افکارش هم که صحیح بود، نو نبود، اگرچه کل افکارش صحیح و نو بود. دید راسل نسبت به هگل بسیار منفی است. وی معتقد است افکاری که هگل از خودش داشت، صحیح نیست و افکار صحیح او هم، در واقع نظرات گذشتگان است. بنابراین چهار حالت امکان‌پذیر است. افکار انسان: ۱. التقاطی باشد و درست باشد، ۲. التقاطی باشد و نادرست باشد، ۳. التقاطی نباشد و درست باشد، ۴. نه التقاطی باشد و نه درست.

۱-۶. مقایسه عرفان‌های نظری از لحاظ زبان عرفانی

آخرین جهت مقایسه بین عرفان‌ها، بحث زبان عرفان است. هنگامی که بحث تنوعات زبانی یا به تعبیری انواع شناخت پیش می‌آید، گفته می‌شود ما با انواع بیانات یعنی حقیقت، مجاز، استعاره، تشبیه، تمثیل، رمز، کنایه و... سر و کار داریم. به این موارد صناعات ادبی گفته می‌شود. باید توجه داشت که اولاً اینها تفاوت‌های ظریفی با هم دارند، مخصوصاً مجاز و استعاره معمولاً به یک معنا به کار می‌روند، در حالی که دو چیزند. رمز و کنایه هم دو چیزند و نباید با هم خلط شوند. این نکته در داستان و ادبیات به خوبی درک می‌شود و تفاوت این موارد و رابطه آنها فهمیده می‌شود.

نکته دوم که مهم‌تر از نکته اول است این است که بعضی مطالب چنانند که با رمز بیان‌شدنی‌ترند تا با استعاره، و بعضی مقاصد چنانند که با استعاره بیان‌شدنی‌ترند تا با تشبیه. این نکته، جهت مقایسه جدیدی را بین عرفان‌های نظری درست می‌کند؛ یعنی عرفان‌های نظری از لحاظ طرز بیانشان باهم متفاوت می‌شوند و می‌توان به این بحث پرداخت که در این بیانات چقدر از استعاره، تمثیل، تشبیه و... استفاده می‌شود.

متون عرفان نظری به لحاظ زبان عرفانی تفاوت‌هایی با سایر متون دارند، اما در بین خودشان هم تفاوت‌هایی دارند. بدون تردید زبان متون عرفانی با

زبان متون فلسفی، دینی و مذهبی، علمی، تاریخی و حتی ادبی خیلی تفاوت دارد که شاخص‌ترین تفاوت آن کثرت صناعات ادبی و صنایع بدیعی در متون عرفانی است. یعنی آن مقدار، تشبیه، تمثیل، مجاز، استعاره، کنایه و رمز که در متون عرفانی دیده می‌شود، هیچ‌گاه در متون فلسفی دیده نمی‌شود و در هیچ‌یک از سایر متون هم به اندازه متون عرفانی نیست. این وجه تفاوت بارزی است که متون عرفانی را از سایر متون، یعنی متون فلسفی، علمی، تاریخی، دینی و مذهبی، و ادبی جدا می‌کند. از این لحاظ است که شما هیچ‌گاه نمی‌توانید با قاطعیتی که راجع به مفاد و محتوای متون غیرعرفانی نفی و اثبات می‌کنید با همین قاطعیت راجع به متون عرفانی هم نفی و اثبات کنید. چون در اینجا زبان، عموماً زبان حقیقت نیست، بلکه زبان مجاز، استعاره، تشبیه، تمثیل، کنایه و رمز است. این نکته‌ای است که کسانی که در زبان عرفانی کار کرده‌اند، فراوان گفته‌اند.

تا حد فراوانی هم می‌شود معلوم کرد که چرا چنین است؛ به دلیل اینکه زبان عرفانی، زبانی است حاکی از واقعیت‌هایی ورای واقعیت‌های زندگی روزمره، و الفاظی که در زبان‌های ما هست، الفاظی است برای واقعیت‌های زندگی روزمره. طبعاً عارف با دو راه بیشتر مواجه نبوده است؛ یا اینکه برای واقعیت‌های ماورایی و دیگرگونه‌ای که با آن مواجه می‌شود، لفظ جعل کند، که در آن صورت جعل کردنش آسان است، ولی کسی نمی‌تواند از آن الفاظ استفاده کند. زیرا کسانی که با آن واقعیت‌ها و با آن عوالم ناآشنا هستند، نمی‌فهمند این لفظ برای اشاره به کدام واقعیت وضع، جعل، اختراع یا ابداع شده است؛ چرا که آن واقعیت در منظر و مراثیشان نیست و علی‌الغرض خودشان عارف نیستند. بنابراین، این راه اول که نظراً امکان‌پذیر است، عملاً امکان‌پذیر نیست. راه دومی هم وجود دارد و آن این است که از الفاظی استفاده کنند که در همین زبان عادی به کار می‌رود، ولی معانی حقیقی‌شان را مراد نکنیم؛ چون معانی حقیقی این الفاظ همان

واقعیت‌های زندگی روزمره هستند. از این الفاظ در راه مجازگویی، استعاره‌گویی، تشبیه، تمثیل، کنایه و رمز^۱ استفاده می‌کنیم. این موارد در متون فلسفی خیلی کمتر است، در متون علمی بسیار بسیار کمتر است و در متون تاریخی بسیار کمتر از متون علمی اتفاق می‌افتد که لفظی به معنای حقیقی‌اش به کار نرود و به معنای تشبیهی، استعاری، تمثیلی، کنایی یا رمزی‌اش به کار رود.

البته متون ادبی، از این لحاظ کمی به متون عرفانی پهلوی می‌زنند و از این لحاظ هم هست که اگر دقت کرده باشید، متون عرفانی عموماً در همه زبان‌ها در عداد متون ادبی هم به حساب می‌آیند؛ به عنوان مثال متون عرفانی از قبیل *تذکرة الاولیاء* عطار، نامه‌های عین القضاة همدانی، *تمهیدات* عین القضاة همدانی در نثر، و یا مثلاً *مقالات شمس تبریزی*، *مثنوی معنوی* و *کلیات شمس در نظم*، معمولاً در آثار فارسی جزء متون ادبی هم به حساب می‌آیند. چون واقعاً بین متون عرفانی و متون ادبی، از لحاظ استفاده از صناعات لفظی و صنایع بدیعی شباهت زبانی وجود دارد.

تا اینجا بحث روشن است. اما آنچه مهم است، این است که ما نمی‌خواستیم متون عرفان نظری را با متون علمی، تاریخی، فلسفی، دینی و مذهبی یا ادبی مقایسه کنیم، بلکه می‌خواستیم خود متون عرفان نظری را با یکدیگر مقایسه کنیم. اگر بخواهیم خود این متون را با هم مقایسه کنیم، دیگر نمی‌توان این بحث را پیش کشید که وجه اشتراک همه این متون این است که از صنایع بدیعی استفاده می‌کنند. این وجه اشتراک است، در حالی که در مقایسه، ما به وجه تفاوت و وجه تمایز هم نظر داریم. وقتی گفته می‌شود ما می‌توانیم متون عرفان نظری را به لحاظ صنایع بدیعی و صناعات ادبی مقایسه کنیم، منظور اشتراک آنها نیست، بلکه منظور این است که به لحاظ همین وضع هم با هم اختلاف دارند. مثال می‌زنم. در

۱. رمز را در مقابل نماد به کار می‌برم.

بسیاری از متون عرفانی وقتی می‌خواهند به خدا اشاره کنند از رمز و نماد «نور» استفاده می‌شود. مسلماً نور به معنای حقیقی‌اش مراد نیست. چون نور به معنای حقیقی‌اش از امور جسمانی و از عوارض جسم است. وقتی گفته می‌شود «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۱ مسلماً این نور مراد نیست. پس نور به معنای مجازی‌اش به کار می‌رود. ولی چنین هم نیست که همه عارفان وقتی می‌خواهند دم از خدا بزنند از مجاز نور یا استعاره نور استفاده کنند. بعضی هم از استعاره داماد استفاده می‌کنند. مثلاً در متون عرفانی مسیحی، مخصوصاً متون عرفانی مسیحی فرقه کَرْمَلی یعنی مثلاً یوحنا صلیبی یا ترزای آویلابی، این دو بزرگ آیین کرملی، اصلاً تعبیر نور دیده نمی‌شود. وقتی می‌خواهند به خدا اشاره کنند می‌گویند داماد یا داماد آسمانی. یعنی با تعبیر داماد به خدا اشاره می‌شود. در اینجا هم مسلماً داماد معنای استعاری و مجازی‌اش را دارد. اما بحث بر سر این است که چرا یک عارف یا یک سلسله از عرفا برای خدا از تعبیر نور استفاده می‌کنند و یک سلسله از عرفا از تعبیر داماد یا داماد آسمانی استفاده می‌کنند؟

استفاده از تعابیر خاص استعاری و مجازی یک وجه مقایسه است، وگرنه کثرت مجاز، استعاره، تشبیه، تمثیل، رمز، کنایه و امثال ذلک، این متون را از متون غیر عرفانی جدا می‌کند و وجه مقایسه نیست. اما اینکه چرا این استعاره به کار می‌رود نه آن استعاره یا چرا این تشبیه به کار می‌رود، نه آن تشبیه می‌تواند وجه مقایسه باشد. تشبیه «نور سیاه» در همه متون عرفانی به کار نمی‌رود، اما در بعضی از متون عرفانی تعبیر نور سیاه به کار می‌رود، با اینکه ما می‌دانیم نور سیاه به هر معنی که باشد مسلماً به معنای حقیقی‌اش مراد نیست. اما چرا از این تعبیر گاهی استفاده می‌شود و گاهی استفاده نمی‌شود؟ یا چرا برای اشاره به روان آدمی در اصطلاحات بعضی عرفا از تعبیر «شب تاریک» استفاده می‌شود؟ چرا وقتی می‌خواهند بگویند

۱. نور (۲۴): ۳۵.

نفس آدمی می‌گویند شب تاریک؟ ولی بعضی از عرفای دیگر، اتفاقاً نه تنها از تعبیر شب تاریک استفاده نمی‌کنند، بلکه از تعبیری استفاده می‌کنند که نوعی تاللو و درخشندگی در آن هست. و این در حالی است که همه هم می‌خواهند به نفس انسان اشاره کنند. مثلاً خوان دولاکروث در معروف‌ترین کتابش با عنوان *شب تاریک جان آدمی*، از تعبیر شب تاریک استفاده می‌کند. از جان آدمی تعبیر به شب تاریک می‌کند. چرا؟

از سوی دیگر چرا در بعضی از متون عرفانی، مدارج به نردبان تعبیر می‌شود و از تعبیر نردبان استفاده می‌شود، اما در بعضی متون دیگر از تعبیر منزل استفاده می‌شود؟ این نکته مهمی است. چرا بسیاری از عرفا مراحل سیر و سلوک را منازل راه تلقی می‌کنند؟ وقتی تعبیر منزل به کار می‌رود، گویی تصور راه، کاروانسرا و مهم‌تر از همه تصور یک امر افقی است، اما بعضی از عرفای دیگر به جای تعبیر منزل از تعبیر نردبان استفاده می‌کنند. شما در عرفان مسیحی بیشتر تعبیر نردبان را می‌بینید؛ مثلاً می‌گویند نردبان کمال که نام کتابی هم هست. فریتيوف شوآن، سنت‌گرای معروف و اسلام‌شناس، می‌گوید در قرآن تعبیر خط مستقیم یا صراط مستقیم به کار رفته است. غالب افراد تصور افقی و مستقیم از صراط مستقیم دارند، در حالی که این صراط، اصلاً مستقیم نیست. زیرا مستقیم از ماده قیام است و لذا باید رو به بالا باشد. صراط مستقیم یک صراط افقی نیست، بلکه یک صراط عمودی رو به بالا است. چون از ماده قیام و قوام است و این ماده، ماده برپا ایستادن و مربوط به محور عمودی است. قوام، ماده محور قائم است نه محور افقی. بنابراین صراط مستقیم خدا را نباید افقی تصویر کرد بلکه این صراط رو به بالا دارد. اگر این مطلب درست باشد، تعبیر نردبان درست‌تر از تعبیر منزل خواهد بود.

این یک بحث بسیار وسیع است و هرچه علمی از قبیل فلسفه زبان و دانش‌های زبانی مثل نشانه‌شناسی، معناشناسی، نحوشناسی، کارکردشناسی،

علم تفسیر یعنی همان هرمنیوتیک و علم دلالات بیشتر رشد کرده‌اند، توجه محققان عرفان به زبان متون عرفانی نظری بیشتر شده است. مثلاً کارهای زیادی راجع به زبانی که محی‌الدین در آثارش به‌کار می‌برده صورت گرفته است. فعلاً بحث بر سر محتوا نیست. بحث بر سر این است که چرا این استعاره‌ها و این تشبیهات به‌کار می‌رود. چرا از نفس آدمی تعبیر مؤنث می‌شود، در حالی که از عقل آدمی تعبیر مذکر می‌شود؟ ممکن است کسی فکر کند این مسئله به این خاطر است که در زبان عربی، عقل، مذکر مجازی است و نفس، مؤنث مجازی. ولی این مطلب درست نیست. چون کسانی هم که زبانشان غیرعربی است، نفس آدمی را زن‌صفت می‌دانند و برای آن تعبیر زنانه به‌کار می‌برند و از آن طرف، عقل آدمی را مردصفت می‌دانند و تعبیر مردانه برایش به‌کار می‌برند. لذا برای نفس جنبه انفعال و مقهوریت قائل‌اند و برای عقل، جنبه فعالیت قائل‌اند و قس علی‌هذا؛ مثلاً چرا این همه تأکید بر این می‌شود که حُسن، عشق و حُزن هم‌خانه‌اند و برای تعبیر هم‌خانگی‌شان از یک الفاظ خاصی استفاده می‌شود. اینها یک سلسله سؤالات است که نمی‌توان به سادگی فقط این را گفت که همه اینها می‌خواسته‌اند از مجاز استفاده کنند. چرا که همه عرفا از مجاز یا استعاره استفاده می‌کرده‌اند. چرا یک استعاره در یک‌سری متون عرفانی به‌کار می‌رود، ولی در سایر متون عرفانی وجود ندارد؟

در اینجا کارهای فراوانی صورت گرفته است و به نظر من این کارها غیر از مذاقه‌های ادبی که می‌توان در آنها کرد، می‌توانند مورد استفاده‌های محتوایی هم واقع شوند. مثلاً اگر انسان تنوع‌ها، تکثرها و تمایزهای صنایع بدیعی متون عرفانی ما را با متون عرفانی یهودی یا هندی مقایسه کند، نه تنها می‌فهمد که تعبیر و الفاظ فرق می‌کنند، بلکه به یک سلسله مضامین درونی و محتوایی هم پی می‌برد. یک مثال ساده می‌زنم. چرا بعضی از متون عرفانی ما، وقتی می‌خواهند از انسان زنده تعبیر کنند

می‌گویند «پرنده در قفس»، در حالی که بعضی از متون هیچ‌گاه تعبیر «پرنده در قفس» را به‌کار نمی‌برند، بلکه می‌گویند «نی در نیستان»، یا نی‌ای که از نیستان جدا افتاده است. هر دو به انسان اشاره می‌کنند. مولانا وقتی می‌گوید نی‌ای که از نیستان جدا افتاده است، اولین عارفی است که در فرهنگ اسلامی انسان را «نی جدا افتاده از نیستان» تلقی می‌کند، اما خیلی از عرفا هم تعبیر «پرنده در قفس» را به‌کار می‌بردند. ممکن است بگوییم هر دو یک چیز است، در حالی که هر دو یک چیز نیست. یک تصور از انسان بیشتر با پرنده در قفس می‌سازد و یک تصور دیگر بیشتر با نی جدا افتاده از نیستان یا نی بریده از نیستان؛ لذا اینها دو تصور هستند. وقتی پاسکال تأکید می‌کند که انسان یک نی است، می‌توانست از ده استعاره یا مجاز دیگر هم استفاده کند، ولی چرا در تمام تأملاتش پافشاری می‌کند که انسان را فقط نی تصور کنید نه چیز دیگری. او مسلماً یک چیزی در انسان دیده است که او را به این نتیجه رسانده که شبه امور فیزیکی به آن چیز نی است. لذا از تعبیر نی استفاده می‌کند، در حالی که می‌توانست تعبیر پرنده در قفس یا مرد محبوس در زندان را به‌کار ببرد. در باب همه این امور اعم از خدا، وسایط فیض، فرشتگان، قوای نفس آدمی، فضائل و رذائل این مطالب وجود دارد. چرا همه عارفان علی‌رغم اینکه عقل را مرد می‌دانند، ولی حکمت را زن تلقی می‌کنند؟ عارفان تعبیر بانوی دانایی را به‌کار می‌برند. به عنوان مثال در کتاب *تسلیات فلسفه* که کتاب مهم بوئتیوس است، آن بانوی حکمت وقتی وارد زندان بوئتیوس می‌شود، یک بانو است. چرا حکمت یک بانو است؟ چرا حکمت یک زن است؟ نمی‌توانیم بگوییم در زبان عربی، حکمت، مؤنث است و لذا یک بانو تلقی شده است. مسیحیان به زبان عربی صحبت نمی‌کرده‌اند. اما حکمت یک بانوست در عین حال که عقل مرد است.

○ در خود یک سنت هم، گاهی اوقات این اختلافها وجود دارد. مثلاً اصطلاحات عرفانی ابن عربی با اصطلاحات عرفانی عارف دیگری مشترک نیست.

● بله. لزوماً مشترک نیست. من فکر نمی‌کنم بتوان دو عارف را نام برد و گفت که دقیقاً اصطلاحات واحدی استفاده کرده‌اند. حتی کسانی هم که در همان مَمّشی^۱ و مسلک ابن عربی سلوک و مشی می‌کنند، باز هم اصطلاحاتشان دقیقاً بر اصطلاحات ابن عربی منطبق نیست و گاهی اصطلاحاتی به کار می‌برند که دیگری به کار نمی‌برد. به زبان خیلی ساده‌تر، در شعر عرفانی ما می‌بینیم که یک شاعر از تعبیر کرشمه استفاده می‌کند، در حالی که شاعر دیگر از تعبیر نگاه استفاده می‌کند. چرا؟ اگر کسی بگوید اینها معانی حقیقی‌شان را ندارند، باید گفت مسلم است که معنی حقیقی‌شان را ندارند، اما چرا از این تعبیر استفاده می‌کنند و از فلان تعبیر استفاده نمی‌کنند. شکی نیست که از هر تعبیری که استفاده کنند، معنی مجازی دارد. اما چرا این تعبیر را کسی به کار می‌برد و دیگری به کار نمی‌برد. بعضی‌ها کرشمه را خیلی به کار می‌برند و بعضی‌ها کم به کار می‌برند. کرشمه در حافظ بیشتر از سعدی به کار می‌رود. من نمی‌خواهم بگویم سعدی یا حافظ عارف بوده‌اند، ولی می‌خواهم بگویم اشعاری از اینها به یادگار مانده که قابل تفسیر عرفانی است. البته نمی‌گویم این دو شاعر در عداد عارفان هستند، ولی بالاخره تعبیر کرشمه، در حافظ بیشتر و در سعدی کمتر دیده می‌شود. چرا چنین است؟ حافظ چه چیزی در کرشمه می‌دیده است؟ حتماً چیزی در این لفظ می‌دیده که آن را بر لفظ دیگری ترجیح می‌داده است. هر چند اگر لفظ دیگر هم به کار می‌برد باز باید معنای مجازی یا استعاری‌اش را مراد می‌کرد.

نکته‌ای را باید در اینجا متذکر شوم و آن اینکه با پیشرفت دانش‌های زبانی توجه به این بُعد خیلی زیاد شده است؛ البته اگر کسی بخواهد در این زمینه کار خوبی انجام دهد باید با صنایع ادبی جدید آشنایی داشته

باشد. وقتی ما بحث از صنایع ادبی می‌کنیم، معانی، بیان و بدیع در نظرمان هست. به این سه علم یعنی معانی، بیان و بدیع، علوم بلاغی می‌گفتیم. علوم بلاغی کنونی، با علوم بلاغی قدیم تفاوت‌های زیادی دارد. اساساً رده‌بندی‌ها و دسته‌بندی‌های آن فرق می‌کند. مثلاً در قدیم بین مجاز، استعاره و حتی تشبیه مرز خیلی باریکی بود، ولی امروزه مجاز، تفاوت بسیاری با استعاره و تشبیه دارد و اینها هم تفاوت بسیاری با تمثیل دارند و تمثیل هم تفاوت زیادی با کنایه دارد و کنایه هم تفاوت زیادی با رمز دارد. اینها با هم تفاوت‌های زیادی دارند. این هم یک جنبه است که وارد بحث از آن نمی‌شوم و اصلاً خود من هم ورود خیلی جدی در این بحث ندارم. اینها جهات مقایسه‌ای بود که در این زمینه قابل طرح بود.

○ لطفاً در زمینه مباحث جدید ناظر به تفاوت‌های زبانی استعاره، مجاز و... منابعی برای مطالعه معرفی کنید.

● می‌توانید به کتاب هشت جلدی *تاریخ نقد جدید* اثر رنه ولک^۱ با ترجمه سعید ارباب شیرانی مراجعه کنید که تا الان شش جلد آن به زبان فارسی توسط انتشارات نیلوفر منتشر شده و دو جلد دیگرش هنوز ترجمه نشده است. همچنین کتاب *شیوه‌های نقد ادبی* اثر دیوید دیچز با ترجمه غلامحسین یوسفی و محمدتقی صدقیانی نیز که توسط نشر علمی منتشر شده کتاب سودمندی است. فقط این نکته را باید تذکر دهم که اصلاً در ذهنتان مجاز، استعاره و چیزهایی که ما می‌گفتیم نیاید. یک مرحله‌ای از تطور علوم بلاغی آن مرحله‌ای است که ما با آن سر و کار داشته‌ایم؛ ولی علوم بلاغی هم مثل هر علم دیگری پیشرفت کرده و امروزه رده‌بندی‌ها خیلی متفاوت است. امروزه در بسیاری از مواقع وقتی تعبیر مجاز به کار می‌رود واقعاً با بیان قدیمی‌ها تفاوت زیادی دارد. کما اینکه در علوم بلاغی

1. Rene Wellek (1903-1995)

امروز وقتی تعبیر تمثیل به کار می‌رود و مثلاً می‌گویند «با خدا به زبان تمثیل می‌توان سخن گفت»، اصلاً مرادشان تمثیل قدما نیست. آنالوژی^۱ امروز غیر از تمثیل قدما نیست. این نکته را گفتم تا توجه داشته باشید که علی‌رغم اینکه الفاظ در فارسی همان‌طور ترجمه می‌شود، ولی در واقع محتوای آن تغییر کرده است.

کتاب دیگری هم به زبان انگلیسی وجود دارد به نام *فلسفه تفسیر* یا *فلسفه تعبیر*.^۲ این کتاب بسیار عالی است و به این نکته می‌پردازد که ما چگونه می‌توانیم به وجه ادبی متون دینی و عرفانی نظر کنیم و از وجه ادبی این کتاب‌ها چیزهایی بیاموزیم در واقع این کتاب مجموعه‌ای از یازده مقاله است که یازده متفکر نوشته‌اند، البته به فارسی ترجمه نشده، ولی کتاب بسیار جالبی است.

تا اینجا وجوه مقایسه عرفان‌های نظری بیان شد. در ادامه تکمله این بحث را طرح می‌کنیم.

۲. تکلمه بحث عرفان نظری: مسائل مربوط به عرفان نظری در قلمرو فلسفه عرفان

در دو فصل قبلی یعنی تجربه عرفانی و سیر و سلوک عرفانی وقتی وجوه مقایسه یک بخش تمام می‌شد، بحثی را با عنوان تکمله ارائه می‌کردم، و در آن راجع به خود تجربه عرفانی یا راجع به خود عرفان عملی یک بحث کلی طرح می‌کردم. در این قسمت نیز که وجوه مقایسه عرفان‌های نظری به پایان رسیده، باید بحثی را راجع به خود عرفان نظری طرح کنم. این بحث مربوط به مقایسه نیست، ولی اگر مقایسه بخواهد دقیق انجام بگیرد انسان باید ابتدا این مسائل مقدماتی را بداند.

1. analogy

2. *The Philosophy of Interpretation*, ed. by Joseph Margolis and Tome Rockmore, Blackwell, 1999.

۲-۱. دشواری ملاک تشخیص گزاره‌های عرفانی از گزاره‌های غیرعرفانی

یکی از مشکلاتی که در عرفان نظری وجود دارد این است که فرد در تجربه عرفانی صاحب یک تجربه عرفانی می‌شود و تجربه عرفانی‌اش را می‌نویسد و دیگران می‌خوانند و پس از مطالعه تجربه‌های عرفانی عرفای مختلف مقایسه‌هایی انجام می‌دهند. این مقایسه‌ها در بخش اول یعنی تجربه عرفانی صورت می‌گیرد. در بخش دوم هم توصیه‌هایی وجود دارد که این توصیه‌ها با هم مقایسه می‌شوند؛ اما در بخش سوم با گزاره‌هایی سر و کار داریم که این گزاره‌ها ناظر به واقع‌اند، و مانند گزاره‌های قسم دوم که ناظر به عمل‌اند، نیستند. یعنی این گزاره‌ها به معنای دقیق منطقی صدق و کذب‌بردار هستند. مثلاً وقتی عارف می‌گوید «همه چیز یکی است» یا «زمان وجود ندارد» و یا «کثرت توهم است»، اینها سلسله گزاره‌هایی است که گزاره‌های منطقی هستند؛ یعنی قضیه‌اند؛ قول^۱ یحتمل الصدق و الکذب؛ بنابراین ممکن است فی‌نفس‌الامر صادق یا کاذب باشند، ولو آنکه ما صادق بودن یا کاذب بودن آنها را ندانیم. این گزاره‌ها فی‌نفس‌الامر صادق یا کاذب هستند و درباره عالم واقع سخن می‌گویند. اما اولین مشکل در اینجا این است که ما در عرفان نظری می‌خواهیم، گزاره‌های ناظر به واقع عرفانی را با هم مقایسه کنیم؛ لذا بحث این است که عرفانی بودن گزاره‌های ناظر به واقع را چگونه باید تمیز دهیم. مثلاً آیا گزاره «خدا وجود دارد» عرفانی است یا فلسفی؟ «زمان امری است موهوم» گزاره‌ای فلسفی است یا عرفانی؟ اگر فیلسوفی برهان اقامه کرد بر اینکه «زمان امر موهومی است»، آیا باید بگوییم این گزاره فلسفی است؟ و اگر عارفی گفت من در کشف و شهودم فهمیدم که زمان امر ناموجودی است، آیا این گزاره یک گزاره عرفانی می‌شود؟ چه چیز گزاره را عرفانی می‌کند؟ اگر گفتیم «همه چیز مخلوق خداست» آیا این گزاره عرفانی است یا نه؟

1. factual

چه تفاوتی می‌کند که بگویم «همه چیز مخلوق خداست» یا بگویم «همه چیز فیضان خداست» و یا «همه چیز شعاع وجود خداست»، و یا «همه چیز از مراتب و مدارج وجود خداست». این گزاره‌ها چه تفاوتی با یکدیگر دارند؟

گزاره‌های تجربی به وضوح از گزاره‌های عرفانی تمیز داده می‌شوند. حداقل در اکثر موارد به راحتی تمیز داده می‌شوند. وقتی من می‌گویم «آب در ۱۰۰ درجه سانتی‌گراد به جوش می‌آید» کسی نمی‌گوید این گزاره عرفانی است. همچنین وقتی می‌گویم «مجموع زوایای درونی مثلث ۱۸۰ درجه است» کسی نمی‌گوید این گزاره عرفانی است؛ یعنی کسی شک نمی‌کند که نکند این گزاره‌ها عرفانی باشند.

در خصوص گزاره‌های اخلاقی هم قضاوت آسان است. کاملاً واضح است که یک گزاره چه وقت اخلاقی است. گزاره‌ای اخلاقی است که محمولش، مخصوصاً یکی از ده مفهوم خوب و بد، درست و نادرست، باید و نباید، وظیفه و مسئولیت، و فضیلت و رذیلت باشد. اگر یکی از این ده مفهوم محمول گزاره واقع شوند، به آن گزاره، گزاره اخلاقی می‌گویند. این مطلب بسیار واضح است. گزاره‌های علمی و گزاره‌های تاریخی هم واضح‌اند. گزاره‌های فلسفی و گزاره‌های دینی - مذهبی هم تا حد فراوانی واضح‌اند. البته عدم وضوح گزاره‌های عرفانی تا حدی به خاطر شباهت و همپوشانی‌ای است که گاهی با گزاره‌های فلسفی پیدا می‌کنند و تا حدی هم به خاطر شباهت و همپوشانی‌ای است که با گزاره‌های دینی - مذهبی و برخی از گزاره‌های عمیقاً روان‌شناختی پیدا می‌کنند.

این قبیل گزاره‌ها چگونه از یکدیگر تمیز می‌پذیرند؟ مثلاً اگر کسی گفت «هیچ موجودی به زیبایی خدا نیست»، این گزاره چه نوع گزاره‌ای است؟ البته احتمالاً می‌گوییم عرفانی است، چون سخن از زیبایی، در آن هست، اما چگونه می‌توان گفت این گزاره عرفانی است؟ چه استدلالی

داریم؟ به تعبیر بهتر باید گفت مسئله میز‌گذاری^۱ پیش می‌آید. این مسئله امروزه بسیار مهم شده است. ملاک میز‌گذاری^۲ مسئله مهمی است. در این زمینه ملاک میز‌گذاری مشخصی وجود ندارد و لذا تمیز این گزاره‌ها از یکدیگر دشوار است.

در عرفان نظری می‌خواهیم گزاره‌های عرفانی را با هم مقایسه کنیم. چگونه می‌توان گزاره‌های عرفانی را از سایر گزاره‌ها تشخیص داد، تا امکان مقایسه آنها فراهم شود. در خصوص تمیز گزاره‌های عرفانی از گزاره‌های فلسفی دو راه‌حل گفته شده است.

۱. یک راه که فی‌بادی‌النظر به ذهن می‌رسد و اتفاقاً به همین دلیل که فی‌بادی‌النظر است، اصلاً اعتنایی به آن نمی‌شود، این است که می‌گویند گزاره‌های فلسفی معمولاً با مفاهیم خاصی سر و کار دارند، مانند وجود، عدم، ماهیت، کثرت، وحدت، قوه و فعل، حرکت و سکون، ثبات و تغیر، وجوب و امکان و امتناع، جعل مرکب و جعل بسیط، هویت و... ولی گزاره‌های عرفانی با این مفاهیم سر و کار ندارند، بلکه با مفاهیمی همچون بهاء، جلال، نور، حیات و... سر و کار دارند؛

۲. راه‌حل دوم این است که بگوییم اگر به ریخت و قیافه گزاره نگاه کنیم، نمی‌توان فلسفی یا عرفانی بودن آن را تمیز داد، بلکه باید ببینیم این گزاره بر اثر یک فرآیند استدلالی حاصل آمده است، یا بر اثر کشف و شهود. مثلاً گزاره «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»^۳، یعنی هر چیزی جز خدا نابود شدنی است، آیا یک گزاره عرفانی است یا فلسفی؟ مطابق این دیدگاه باید ببینیم آیا قائل به این گزاره در اثر یک فرآیند استدلالی به این گزاره رسیده است؛ یعنی آیا می‌تواند،

1. demarcation

2. criterion of demarcation

۳. قصص (۲۸): ۸۸.

هر وقت ما اراده کردیم این گزاره را نتیجه یک استدلال قرار دهد. اگر چنین باشد گزاره فلسفی است. اما اگر کسی از راه کشف و شهود به این گزاره رسیده باشد آنگاه این گزاره را یافته است و هیچ استدلالی به سود آن ندارد؛ در این صورت این گزاره، عرفانی خواهد بود. پس با نگاه به خود گزاره‌ها، عرفانی بودن و فلسفی بودنشان مشخص نمی‌شود، بلکه اینکه از کجا آمده‌اند در فلسفی بودن و عرفانی بودنشان تأثیر دارد.

این رأی هم دو مشکل عمده دارد: مشکل اول این است که بسیاری از افراد اعتقادشان بر این است، و من هم معتقدم، که هیچ استدلال فلسفی‌ای نیست الا اینکه بر یک یا چند شهود مبتنی است. استدلال‌های خاص فلسفی هم مبتنی بر شهود هستند. نهایت اینکه شهودها انواع دارند، و گرنه هیچ استدلال فلسفی‌ای نیست که مبتنی بر یک یا چند شهود نباشد. این سخن را اولین بار لایب‌نیس بیان کرد؛ یعنی لایب‌نیس، اولین فیلسوفی است که می‌گفت ما نمی‌توانیم هیچ استدلال فلسفی‌ای داشته باشیم، الا اینکه بالمآل مبتنی بر یک یا چند شهود باشد و برگفته خود استدلال اقامه می‌کرد.

مشکل دومی هم که وجود دارد این است که ما یقین نداریم در فرآیند کشف و شهود عرفانی، هیچ امر غیر کشف و شهودی دخالت نکرده باشد. اشکال اول از آن طرف بود یعنی می‌گفتیم در هر فرآیند استدلالی، شهودی وجود دارد؛ در اینجا می‌خواهیم بگوییم گویی در هر فرآیند کشف و شهود عرفانی، چیزی غیر از کشف و شهود هم رخ می‌کند.

بالاخره به چه گزاره‌ای باید گزاره عرفانی بگوییم؟ ممکن است این سؤال اصلاً به ذهن کسی خطور نکند، ولی سؤال بسیار مشکلی است و به نظر من تاکنون هیچ رأی پیدا نشده که بتواند این قضیه را فیصله دهد. ما معمولاً این کار را کرده‌ایم که یا گزارش‌هایی را که عرفا از تجارب خود می‌دهند و یا بحث‌هایی را که مثلاً ابن‌عربی در آثار خود می‌کند، یعنی

مطالبی را که در کتاب‌های آنها می‌آید، گزاره‌های عرفانی نامیده‌ایم؛ اما این کار مشکلات زیادی دارد. یک مشکلش این است که بدون تردید گزاره‌های فراوانی در این کتاب‌ها وجود دارد که ما به ضرس قاطع باید بگوییم این گزاره‌ها عرفانی نیستند. وقتی گزاره عرفانی نبودند پس در باب متمشاش هم جای این بحث هست که آیا به حق گزاره عرفانی تلقی می‌شوند و یا به حق گزاره عرفانی تلقی نمی‌شوند.

مشکل دوم این است که هنگامی که ما بخواهیم کسی را عارف بنامیم، به کتاب‌های رجوع می‌کنیم و می‌گوییم چون گزاره‌های این کتاب عرفانی است پس عارف است. اگر کسی بگوید از کجا می‌گویید گزاره‌های عرفانی است، در پاسخ می‌گوییم چون این گزاره‌ها در نوشته‌های یک عارف آمده، پس عرفانی است. در اینجا یک دور وجود دارد. اگر کسی به شما گفت آیا عین‌القضاة را باید عارف دانست یا نه، شما می‌گویید به کتاب‌های رجوع کن و ببین اگر حرف‌های عرفانی زده، عارف است. وقتی به کتاب‌های رجوع کنیم و بپرسیم آیا حرف‌هایی که در کتاب‌های آمده عرفانی است یا نه، آنگاه شما می‌گویید خب! چون عین‌القضاة است باید حرف‌هایش را عرفانی تلقی کرد!! در اینجا دور لازم می‌آید. انسان از کجا باید بفهمد چه کسی عارف است؟ از آنجایی که حرف‌های عرفانی می‌زند؟ چه کسی حرف‌های عرفانی می‌زند؟ کسی که حرف‌هایی در کتاب‌هایش می‌زند که عارفان در کتاب‌هایشان می‌زنند؟ مشخص است که اینجا دُور وجود دارد. البته راه‌هایی در این زمینه طی شده است، ولی به نظر من هیچ‌یک قانع‌کننده نیست. به هر حال قضاوت درباره عرفانی بودن یا نبودن یک متن، بسیار مهم است. وقتی انسان می‌خواهد عرفان‌های نظری را با هم مقایسه کند، واحد و اتم مقایسه‌اش طبعاً جمله‌ها و گزاره‌های عرفانی است. بالاخره می‌گویند این گزاره را با این گزاره، و این جمله را با این جمله، با هم مقایسه می‌کنیم. گزاره و

جمله، اتم مقایسه هستند. یعنی کوچک‌تر از این، واحدی برای مقایسه وجود ندارد. البته از ترکیب این اتم‌ها هم مولکول‌های فراوانی به وجود می‌آید. حالا بحث بر سر این است که کدام جمله یا گزاره را جمله یا گزاره عرفانی تلقی کنیم؟

○ به نظر من گزاره‌ای را می‌توانیم عرفانی تلقی کنیم که محکمی آن یک تجربه عرفانی باشد و نتوان از طریق استدلال و منطق آن را به دست آورد.

● نظر این دانشجوی محترم این است که بگوییم محکمی گزاره باید یک تجربه عرفانی باشد. در این صورت باید گفت اولاً ما افراد فراوانی را می‌شناسیم که آثار و گزاره‌هایشان عرفانی است، ولی خودشان هیچ تجربه عرفانی‌ای نداشته‌اند. یکی از مشکلاتی که در میان ما رایج شده این است که مخصوصاً در حوزه‌های علمیه هر کس که نشر یا نظمی نوشت که این نشر یا نظم در نوشته‌های دیگران حاکی از تجربه عرفانی بوده است، آن را دال بر این می‌گیریم که نوشته این آقا هم حاکی از یک تجربه عرفانی بوده و می‌گوییم این آقا عارف بوده است. چرا برخی حافظ را عارف می‌دانند؟ استدلال آنها این است که حافظ گفته است:

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند و اندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند

از آنجایی که اینها اموری است که در زندگی عادی رخ نمی‌دهد، پس حافظ عارف است. معنای این سخن این است که چنین جملاتی در آثار اشخاصی که مسلم‌العارویه‌اند، دال بر تجربه عرفانی تلقی می‌شده، پس در آثار حافظ هم باید دال بر تجربه عرفانی تلقی شود، حال آنکه جملات عرفانی، دال بر عارف بودن کسی نیست. من کسی را می‌شناختم که عارف نبود و ما که با او آشناتر بودیم این نکته را می‌دانستیم که وی اهل تجربه عرفانی نیست؛ البته خدا رحمتش کند! مرد بزرگواری بود، اما برخی ادعا می‌کنند که او عارف بوده است. این شخص از دنیا رفته است. تا ما هستیم در مقابل کسی که

بخواهد ایشان را عارف بداند مقاومت می‌کنیم، ولی به هر حال ما که عمر نوح نداریم، پس از اینکه ما هم رفتیم، چند صباحی دیگر، نوادگان ما در کتاب‌های تاریخ عرفان می‌خوانند که بله، فلان شخص هم یکی از عارفان بزرگ قرن ۱۴ یا ۱۵ هجری قمری بود و این به استناد شعری است که وی در دیوانش آورده و...؛ این در حالی است که ما می‌دانیم چنین نبوده است. حتی من روسیاه سراپا تقصیر هم می‌توانم حرف‌هایی بزنم که اگر شناسید از چه خبیثی این حرف‌ها صادر می‌شود، ممکن است بگویید اینها را هم یک عارف گفته است. یک جمله می‌تواند حاکی از تجربه عرفانی گوینده‌اش باشد و می‌تواند همان جمله حاکی از تجربه عرفانی گوینده نباشد و گوینده اصلاً تجربه عرفانی نداشته باشد. این یک نکته است.

اشکال دیگری هم که در این بیان وجود دارد این است که بعضی گزاره‌ها هستند که در عین اینکه ما یقین داریم حاکی از تجربه عرفانی هستند، ولی قابل اثبات فلسفی هم هستند. در این صورت شما می‌خواهید این گزاره‌ها را فلسفی تلقی کنید یا عرفانی؟ مثلاً ما فیلسوفانی داریم که استدلال جدی اقامه کرده‌اند بر اینکه زمان امر موهومی است و ناشی از توهمات ماست و زمان وجود ندارد. این مطلبی است که بسیاری از افراد در تجارب عرفانی‌شان یافته‌اند. حالا آیا اگر بگوییم «زمان امری موهوم است» این گزاره عرفانی است یا فلسفی؟ آیا به اعتبار اینکه فیلسوفان اثباتش کرده‌اند یا حداقل در مقام اثباتش بوده‌اند، خواه موفق شده باشند یا نه، گزاره را فلسفی بدانیم و یا به اعتبار اینکه کسانی در تجربه عرفانی‌شان آن را درک کرده‌اند، گزاره را عرفانی بدانیم؟ یعنی گویا یک گزاره می‌تواند دو حالت پیدا کند و حتی گزاره می‌تواند سه حالت پیدا کند که این هم باز مشکل دیگری است.

کسانی آمدند و راه دیگری را در پیش گرفتند. در واقع راهی که این دانشجوی محترم پیشنهاد کردند، یعنی اینکه گزاره‌ای را عرفانی بدانیم که

محکی آن تجربه عرفانی باشد، از راه سلب است. یعنی سخشان این بود که اگر کسی یک گزاره‌ای بیاورد که نتوان آن را از راه تجربه عادی، استدلال فلسفی و اسناد و مدارک تاریخی اثبات کرد، لابد باید بگوییم این گزاره را شخص از راه تجربه عرفانی به دست آورده است. اما کسانی آمدند و ملاک دیگری به دست دادند و گفتند گزاره‌هایی را باید عرفانی دانست که یا حاکی از یگانگی چیزها هستند یا حاکی از چیز یگانه‌اند؛ سایر گزاره‌ها را نباید گزاره عرفانی دانست. بنابراین اگر شما روزی جبرئیل را در تجربه‌ای دیدید و گزارش کردید که جبرئیل را دیدم که میان بال راست و بال چپش فلان قدر فاصله بود و چون نگاه می‌کرد نور چشمش فلان و بهمان بود، این را نباید تجربه عرفانی تلقی کرد. این قبیل تجارب تجربه‌های غیرعادی هستند، ولی تجربه عرفانی نیستند. چون در اینجا اصلاً بحث از یگانگی چیزها یا چیز یگانه نیست.

این روش هم به نظر می‌رسد که نادرست است. به این دلیل که ما از کجا فهمیده‌ایم همه تجارب عرفانی، تجارب یگانگی چیزها یا تجربه چیز یگانه هستند؟ یعنی یا یگانگی همه چیزها علی‌رغم تغایر ظاهری و مغایرت ظاهری‌شان محل حکایت است و یا در حال حکایت از چیز یگانه‌ای هستیم که دوبردار نیست. ما از کجا فهمیده‌ایم؟ ما از طریق همین گزاره‌ها فهمیده‌ایم. یعنی گزاره‌هایی را که عرفانی می‌دانسته‌ایم، وقتی کنار هم نهاده‌ایم، به نظرمان آمده است که همه تجارب یا حکایت از یگانگی چیزها می‌کنند و یا حکایت از چیز یگانه، و بحث در این بود که ما هنوز، اصلاً خبر نداریم که گزاره چیست. این درست مثل این است که کسی بگوید ما هیچ ویژگی مشترکی در سگ‌های عالم نمی‌بینیم و خبر نداریم. بنابراین یک روز یک صلا‌ی عامی بدهید تا همه سگ‌های عالم در بیابانی جمع شوند و تک تک آنها را نگاه کنیم و ببینیم آیا یک ویژگی هست که در همه آنها مشترک باشد؟ در نگاه اول به نظر می‌رسد کار عاقلانه‌ای است که همه

سگ‌های عالم را جمع کنیم و مذاقه کنیم و ببینیم آیا علی‌رغم همه تفاوت‌هایی که با هم دارند، حداقل ویژگی‌ای وجود دارد که این ویژگی در همه‌شان مشترک باشد تا بتوانیم سگ بودن و کلیت را دائرمدار این ویژگی کنیم. در نگاه اول به نظر می‌رسد این راه خوبی است، اما مشککش این است که اگر صدا زدیم و گفتیم همه سگ‌های عالم در بیابان جمع شوید، در این صورت اگر یک روباه هم در میان سگ‌ها حاضر شد چگونه می‌توانیم بیرونش کنیم؟ اگر به آن روباه بگوییم ما گفته‌ایم سگ‌ها بیایند، حال آنکه تو روباه هستی. ممکن است روباه بگوید از کجا می‌دانید که من روباهم و سگ نیستم. می‌گوییم سگ‌ها فلان ویژگی را دارند که تو آن ویژگی را نداری. روباه می‌گوید بنا بود شما هیچ ویژگی‌ای را از سگ‌ها نشناخته باشید؛ اگر می‌دانید سگ‌ها چه ویژگی‌ای دارند، پس چرا سگ‌ها را صدا زدید تا بیایند در بیابان جمع شوند؟ به محض اینکه بگوییم سگ‌ها ویژگی‌ای دارند که می‌بینیم تو نداری، روباه می‌گوید پس شما بی‌جهت دعوت کرده‌اید که سگ‌ها بیایند؛ چرا که معلوم است شما ویژگی مشترک سگ‌ها را می‌شناسید. بنابراین اگر صدا زدیم که سگ‌ها جمع شوید، همه موجودات عالم می‌توانند در این سرشماری شرکت کنند و هیچ کدام را هم با هیچ استدلالی نمی‌توان رد کرد. چون به محض اینکه بخواهیم بگوییم: «فلان موجود تو نیا!» می‌گوید مگر شما می‌دانید سگ‌ها چگونه‌اند که می‌گویید من آن‌گونه نیستم. می‌گوییم: «آری! سگ‌ها فلان ویژگی را دارند که تو نداری.» می‌گوید: «خب! اگر سگ‌ها فلان ویژگی را دارند، پس چرا اصلاً جمع‌شان کردید؟ می‌توانستید کلیت را دائرمدار همان ویژگی قرار دهید».

در بحث ما هم همین مسئله پیش می‌آید. گویی ما ابتدا می‌دانستیم گزاره‌های عرفانی چه چیزی هستند، اما بعد که این گزاره‌ها را جمع کردیم، دیدیم در همه‌شان حکایت از یگانگی چیزها یا چیز یگانه هست، در حالی که این را قبلاً می‌دانستیم که گزاره‌های عرفانی چه چیزهایی

هستند. با اینکه فرض بر این بود که ما نمی‌دانستیم و می‌خواستیم از راه یگانگی چیزها یا چیز یگانه بفهمیم که آیا اینها گزاره عرفانی هستند یا نه. این راه هم ظاهراً به مقصود نمی‌رسد.

○ آیا می‌توانیم ابتدا مسائل عرفان را تعیین کنیم و بعد هر گزاره‌ای را که دایر مدار آن مسائل است - که مثلاً یکی از آنها همین پیرامون یگانه یا واحد صحبت کردن است

- عرفانی و سایر گزاره‌هایی را که پیرامون این مسائل نیست، غیر عرفانی بدانیم؟

● این کار به نظر من دو اشکال دارد. اشکال اول تقریباً همان اشکال قبلی است. یعنی اینکه ما اصلاً نمی‌دانیم مسائل عرفانی چیست تا بعد بگوییم گزاره‌هایی که راجع به این مسائل سخن می‌گویند را گزاره عرفانی بدانیم؛ چون فرض بر این است که ما نمی‌دانیم مسائل عرفانی چه مسائلی هستند و مسائل عرفانی را از آثار عرفا بیرون کشیدیم. مشکل دومی هم که وجود دارد این است که واقعاً مسائلی هست که بین دین و مذهب، عرفان، و فلسفه مشترک است. یعنی مثلاً هم عرفان راجع به آن حرف زده و هم دین و مذهب. آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاتٍ فِيهَا مُصْبِحٌ»^۱ را که در قرآن آمده است، در نظر بگیرید. اگر بخواهیم این آیه را مقوله‌بندی^۲ کنیم آن را چه نوع گزاره‌ای خواهیم دانست؟ آیا این گزاره فلسفی است؟ شاید بتوان گفت فلسفی است. آیا این گزاره عرفانی است؟ شاید بتوان گفت. آیا این گزاره دینی و مذهبی است؟ اگر گزاره‌های مستقلی به نام دینی و مذهبی داشته باشیم شاید بتوان گفت این گزاره هم، دینی و مذهبی است. گزاره‌هایی همچون «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» یا «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»^۳ عرفانی هستند یا فلسفی، یا دینی و مذهبی؟ «أَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۴ را چه نوع گزاره‌ای باید بدانیم؟ گویی هم فلسفی است، هم

۱. نور (۲۴): ۳۵.

2. categorize

۴. شوری (۴۲): ۱۱.

۳. قصص (۲۸): ۸۸.

عرفانی و هم دینی و مذهبی. «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ»^۱ یا «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»^۲ هم همین‌طور است. واقعاً انسان نمی‌فهمد این گزاره‌ها را چه نوعی باید تلقی کرد. آیا دینی و مذهبی هستند یا عرفانی و یا فلسفی؟ این هم باز یک مشکل است.

کسان دیگری هم راه سومی را پیش کشیده‌اند و گفته‌اند گزاره‌های عرفانی را استعجلاً عرفانی تلقی می‌کنیم تا زمانی که راه دیگری برای نفی و اثباتشان به دست نیامده باشد. یعنی مثلاً فی زماننا هذا گزاره «الف ب است» را به شرط اینکه نه تاریخ، نه علم تجربی، نه علم فلسفی و نه علوم ادبی بتوانند درباره‌اش نفی و اثبات کنند، استعجلاً گزاره عرفانی می‌نامیم. حالا اگر فلسفه یا مثلاً علوم تجربی رشد کرد و روزی فهمیدیم که این گزاره را می‌توان از طریق فلسفه یا علم تجربی نفی یا اثبات، و یا تصدیق و تکذیب کنیم، دیگر از آن به بعد آن را عرفانی نمی‌دانیم. اگر این‌طور باشد باز هم یک مشکل جدی وجود دارد و آن اینکه هر کس هر حرف مزخرفی هم بزند که نشود از راه‌های مذکور در باب آن قضاوت کرد، در ذیل گزاره‌های عرفانی خواهد گنجید. مثلاً اگر بگویند: «مثلث دختر شما، عاشق بیضی دختر خاله‌اش شده است»، گزاره‌ای است که با هیچ‌یک از راه‌های فوق صدق یا کذب آن قابل تحقیق نیست. به تعبیر دیگری اگر چنین چیزی را بپذیریم دیگر نمی‌توان هیچ خزعبلات و طُرّحاتی را از شمول گزاره‌های عرفانی بیرون برد؛ چون وجه سلبی شامل اینها هم می‌شود. این گزاره را هم نمی‌توان عرفانی دانست به دلیل اینکه این سلبیات می‌تواند در بسیاری گزاره‌های دیگر هم وجود داشته باشد. به تعبیر دیگر، اگر ما بگوییم هر آنچه را که فلسفی، تجربی، تاریخی، ادبی و احیاناً دینی و مذهبی نباشد، گزاره عرفانی بدانید، آنگاه حتی چیزهایی را هم که یقین داریم گزاره عرفانی نیستند، شامل می‌شود.

۱. بقره (۲): ۱۱۵.

۲. حدید (۵۷): ۳.

یعنی مسلماً ملاک ما مانع اغیار نیست. ممکن است شامل افراد باشد، ولی مسلماً مانع اغیار نیست.

۲-۲. subjective یا objective بودن روش تصدیق و تکذیب گزاره‌های عرفانی

بحث دوم درباره مباحث عرفان نظری این است که گزاره‌های عرفانی که مجموع آنها یک نظام عرفانی را می‌سازند، آیا روش تصدیق و تکذیب objective دارند یا روش تکذیب و تصدیق‌شان همیشه subjective است؟ روش objective یعنی روشی که ولو اینکه من و شما خودمان هم عارف نیستیم، بتوانیم با توسل به آن روش بفهمیم آن گزاره‌ای که حکایتگرش یک عارف بوده مطابق با واقع هست یا نه؟ اگر کسی بگوید چنین چیزی وجود دارد، یعنی روش‌های objective ای هم برای تحقیق در صدق و کذب این گزاره‌ها وجود دارد. ولی اگر بگویند روش فقط subjective است، آنگاه به این معناست که فقط کسی که آن تجربه را دارد می‌تواند بفهمد که آیا این حکایت، حکایت صادقانه‌ای از آن تجربه است یا حکایتی است کاذبانه.

۲-۳. ربط و نسبت گزاره‌های عرفانی با طبیعت و ماورای طبیعت

مسئله‌ای که متفرع بر مسئله قبلی است، یک مسئله وجودشناختی است که بسیار پیچیده است و آن اینکه آیا گزاره‌های عرفانی که حاکی از تجارب عرفانی‌اند، مربوط به ساحتی وراى ساحت عالم طبیعت‌اند یا مربوط به همین ساحت طبیعت‌اند. این هم بحثی است بسیار پیچیده. گاهی ما، البته از باب ضیق خناق چنین می‌گوییم که گویا کل جهان هستی یک دایره بزرگ است و طبیعت دایره کوچکی است درون این دایره بزرگ‌تر و سایر قسمت‌ها می‌شود مافوق طبیعت یا ماورای طبیعت و یا هر تعبیر دیگری که به کار ببرید. در این صورت ممکن است کسی بگوید تا وقتی سر و کار

انسان با حس ظاهر (حس) و حس باطن (درون‌نگری)، حافظه، شهادت، شهود و استدلال باشد، راجع به همین عالم طبیعت صحبت می‌کند و با همین عالم طبیعت سر و کار دارد حال آنکه عارف چشمش نسبت به ساحات‌های دیگری از هستی که ورای طبیعت و غیر از طبیعت‌اند، باز می‌شود. اگر این مطلب درست باشد بر بحث‌های عرفان نظری تأثیر می‌گذارد. ممکن است کسی هم بگوید عالم هستی منحصر به همین دایره کوچک است و ما غیر از عالم طبیعت، عالم دیگری نداریم، اما می‌توان نسبت به همین عالم طبیعت نگرش‌های مختلفی داشت. نگرش عرفانی نگرشی است بر همین عالم طبیعت و وارد ساحات دیگر نمی‌شود. مثل اینکه من به یک شعر از یک زاویه نگاه می‌کنم و شما از زاویه‌ای دیگر. لذا طبعاً پرسپکتیو مختلفی از آن دریافت می‌کنیم. طبق این نگرش همه چیز در عالم طبیعت منحصر می‌شود و چیز دیگری در جای دیگری وجود ندارد. مثلاً نگرش اسپینوزا را در نظر بگیرید. اگر از اسپینوزا که می‌گفت طبیعت تمام چیزی است که وجود دارد و غیر از طبیعت هیچ چیز وجود ندارد، می‌پرسیدیم «پس خدا چه می‌شود؟»، می‌گفت خدا نام دیگری برای همین طبیعت است. طبیعت و خدا دو نام هستند برای یک چیز و دو اسم هستند برای یک مسمی. اگر می‌گفتیم پس عرفا چه می‌گویند؟ می‌گفت عرفا دارند ساحات دیگری از این طبیعت را می‌بینند. به این دیدگاه نظریه دووجهی^۱ می‌گویند؛ یعنی هستی حدود و ثغورش یکی است، ولی دو وجهی است. ما از وجه عادی‌اش نگاه می‌کنیم، اما کسانی هم هستند که از یک وجه غریب، عجیب و شگفت‌انگیز که برای ما نامتعارف است، نگاه می‌کنند. دیدگاه اسپینوزا نظریه‌ای است که می‌گوید جهان دووجهی است، نه اینکه دو تکه است؛ یعنی یک چیز بیشتر نیست؛ از یک وجه که نگاه کنیم همین‌طور است که ما می‌یابیم؛ عارف هم از یک وجه دیگر به آن

1. two aspect theory

می‌نگرد. این مطلب در صحت و سقم گزاره‌های عرفانی که نظام عرفان نظری را می‌سازد، و نیز در روش تحقیق آنها مؤثر است.

۴-۲. چگونه عارف دریافت‌های عادی‌اش را با دریافت‌های غیرعادی‌اش

جمع می‌کند؟

نکته بعدی این است که عارف دریافت‌های عادی‌اش را با دریافت‌های غیرعادی‌اش چگونه جمع می‌کند. این هم بحث بسیار پیچیده‌ای در عرفان نظری است. در عرفان نظری عارف چیزهایی را می‌یابد. بعضی چیزها را هم وقتی به حالت عادی برمی‌گردد، می‌یابد. اینها را چگونه با هم جمع کنیم؟ مثال می‌زنم. در همان مثال زمان که ذکر کردیم، عارف در حالت عادی نمی‌تواند بگوید زمان امر موهومی است. در حالت عادی مثلاً می‌گوید امروز با شما قرار می‌گذارم یا مثلاً فردا شب به خانه شما می‌آیم. بالاخره عارف وقتی می‌گوید فردا شب به منزل شما می‌آیم، باید فردا شب بیاید، وگرنه شما مشکل پیدا می‌کنید. بگذاریم از اینکه کسانی گفته‌اند زبان اصلاً امکان ندارد، مگر برای قائلان به زمان. شما اگر به زمان قائل نباشید، زبان از بین می‌رود و دیگر زبان امکان نخواهد داشت و به نظر من این رأی درست است. عارفی که امروز به شما می‌گوید من در تجربه عرفانی‌ام فهمیدم زمان امر موهومی است و شما می‌گویید جناب عارف! شما لطف کنید فردا شب بیاید منزل من و برای همسر من هم این را توضیح دهید تا او هم باور کند که زمان امر موهومی است، خود اینکه قبول می‌کند فردا شب به منزل شما بیاید، با حرفی که زده بود مبنی بر اینکه زمان امر موهومی است، در تناقض است. عارف چه باید بکند؟ عارف چگونه می‌تواند دریافت‌هایش را که در عرفان نظری‌اش جلوه می‌کند با دریافت‌هایی که از طریق حس، درون‌نگری و شهود عقلی دکارتی، شهادت، حافظه، استدلال عقلی و... کسب می‌کند، با هم جمع کند. چه

باید بکند؟ آیا باید امروز بگوید این غلط است و آن درست است و فردا بگوید این درست است و آن غلط است. اگر چنین چیزی بگوید، گویا در واقع می‌خواهد بگوید تناقضی وجود دارد. بالاخره واقعیت که از یکی بیشتر نیست؛ یعنی زمان یا وجود دارد یا وجود ندارد، یا امر موهومی است یا امر موهومی نیست. نمی‌تواند بگوید در تجربه عرفانی من زمان موهوم بود، ولی فردا شب که من به منزل شما بیایم موهوم نیست. ظاهراً نمی‌توان چنین چیزی گفت. چه باید کرد؟ در این زمینه نظرات مختلفی داده شده است، ولی چون فقط می‌خواهم اسکلت بحث را طرح کنم، از ذکر آنها صرف نظر می‌کنم.

راهی که من خودم به عقلم می‌رسد^۱ این است که اگر کسی با اولیات هیئت و نجوم آشنا باشد، می‌داند که زمین متحرک است و آن هم به چه تحرکی! یک ماشین به این بزرگی با سرعت زیادی در حال حرکت است. هم دور خودش حرکت می‌کند و هم در عین حال به دور خورشید هم می‌گردد. اگر کسی اولیات نجوم را بداند با قاطعیت و یقین ادعا می‌کند که زمین متحرک است؛ اما انصافاً شما تا به حال به چیزی برخورده‌اید که نشان دهد زمین متحرک است؟ شما که در اینجا نشست‌اید آیا تا به حال از حرکت زمین سرگیجه گرفته‌اید؟ از طرفی حتی اگر یک ژیان هم بخواهد از کنار یک ژیان دیگر رد شود یک هویی می‌کند، در حالی که یک ماشین به این بزرگی که در حال حرکت در عالم است، حتی یک هوهو و سر و صدا هم از آن در نمی‌آید و ما چیزی نمی‌شنویم. حس شما به شما می‌گوید که زمین ساکن است. انصافاً اگر ما باشیم و حسمان حتی یک قرینه هم برای اینکه زمین متحرک است نداریم. همه چیز ساکن به نظر می‌رسد. اگر سه روز از خانه‌مان برویم و برگردیم همه چیز سر جایش می‌ماند و چیزی به هم نمی‌خورد. اما از طرفی هم استدلال‌ات ریاضی و عقلی به ما می‌گوید

۱. چون راه‌های عدیده‌ای در این زمینه طی شده است.

زمین متحرک است. در چنین شرایطی شما چه می‌کنید؟ من فکر می‌کنم شما هیچ‌کدام را تکذیب نمی‌کنید. یکی را قاهر بر دیگری می‌دانید. به نظر من یک چنین مدلی باید باشد. مثال دیگری می‌زنم وقتی قاشق درون فنجان جای است، ما آن را شکسته می‌بینیم. اما استدلال به ما می‌گوید امکان ندارد قاشق شکسته باشد و حتماً پیوسته است. در چنین شرایطی چه می‌کنید؟ آیا دیوانه، متحیر و سردرگم می‌شوید و از خود می‌پرسید چه کنم؟ شما دیوانه و سردرگم نمی‌شوید و اصلاً خودتان را متحیر بین این دو نمی‌بینید، بلکه می‌گویید یکی از این دو، دریافت من از عالم واقع است چنان که هست و یکی هم، دریافت من از عالم واقع است چنان که بر من می‌نماید و چون «هست» را از «می‌نماید» تفکیک می‌کنید نه دیوانه می‌شوید و نه به تحیر می‌افتید. شما می‌گویید بدون تردید آنکه می‌نماید، شکسته می‌نماید، اما آن چیزی که هست شکسته نیست. در جمله دوم فعل «نیست» را به کار می‌بریم نه «می‌نماید» را. من می‌گویم آنچه که می‌نماید این است که این زمین ساکن است و حتی یک کلوخ یا یک گرد و غبار آن هم تکان نمی‌خورد، با اینکه یک ماشین ژیان هم که حرکت کند وسایل درون آن به هم می‌ریزد و جابه‌جا می‌شود. بنابراین آنچه می‌نماید این است که زمین ساکن است ولی آنچه هست این است که زمین ساکن نیست. چون تفکیک بین نمود و بود می‌کنیم، مشکلی پیش نمی‌آید. بنابراین عارفی هم که می‌خواهد فردا شب بیاید برای همسر شما توضیح دهد که در تجربه عرفانی، زمان نیست، به تناقض نمی‌افتد. فردا شب می‌آید و به همسر شما می‌گوید: «چنین می‌نماید که زمان وجود دارد، ولی وجود ندارد. فی الواقع وجود ندارد، ولی به نظر ما می‌آید که وجود دارد». اگر این‌طور باشد و این راه‌حل درست باشد آنگاه ظاهراً جزء لاینفک عرفان، تفکیک بین بود و نمود است؛ یعنی دیگر نمی‌شود کسی یک نظام عرفانی داشته باشد و قائل به تفکیک بود و نمود نباشد.

این تفکیک بود و نمود به تفکیک بود و نمودی که کانت می‌گفت، نزدیک هست، ولی اصلاً یکی نیست؛ خیلی شبیه به آن است. کانت، در فلسفه، شاید نخستین کسی بود که به ضرس قاطع بین بود و نمود تفکیک کرد، ولی عرفان از قدیم‌الایام به تفکیک بین بود و نمود قائل بوده است. البته تفاوت‌هایی بین سخن کانت و عارفان هست. ظاهراً به نظر می‌رسد اگر عرفان نظری بخواهد به تناقض کشیده نشود، باید تفکیک بین بود و نمود را بپذیرد. بعضی احکام را به عالم بود و بعضی احکام را به عالم نمود، نسبت دهد؛ یعنی بعضی را به وجه بودی امور و بعضی را به وجه نمودی امور نسبت دهد. اگر غیر از این باشد، در واقع تناقض وجود دارد. در قسمت‌های قبلی گفته شد که بعضی از فیلسوفان عرفان می‌گویند هیچ اشکالی ندارد عارف تناقض هم بگوید، ولی من با فرض اینکه می‌خواستیم تناقض نگوید، این مطلب را ذکر کردم.

این هم یک بحث است که باید تفکیک بین بود و نمود وجود داشته باشد و از این نظر هم هست که تقریباً در همه آثار عرفانی می‌بینید یکی از اولیات آنها این است که بین بود و نمود تفکیک کرده‌اند. البته اگر به تفکیک بین بود و نمود قائل شویم، یک بحث مربوط به اخلاق باور پیش می‌آید که دیگر به بحث ما ربطی ندارد و آن اینکه اگر بود با نمود دو تا هست انسان‌ها باید بیشتر به طرف بود بروند، یا به طرف نمود. کسی مثل رسول‌الله وقتی می‌گفت «ربُّ أَرْنِي الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ»،^۱ گویا دلش می‌خواست همیشه نمودها کم شوند و انسان به بود نزدیک شود. لذا می‌گفت اشیا را آن چنان که هستند به ما نشان بده، نه آنچنان که می‌نمایند. اما از سوی دیگر هم، وقتی کسی می‌گوید:

أُسْتُنُّ این عالم ای جان غفلت است هوشیاری این جهان را آفت است

مانند مولانا و یا مثلاً امثال غزالی، اینها می‌خواهند بگویند باز خوب است که ما با نمود سر و کار داریم، اگر با بود سر و کار داشتیم وضعمان خراب بود. اصلاً حُسن کار به این است که ما با نمود سر و کار داریم. «مایا» در ادیان شرقی همین است؛ یعنی یک توهم جهان‌گیر^۱ است. این توهم اگر از بین برود، همه چیز از بین می‌رود. در این توهم است که ما خوش هستیم و عزا و عروسی داریم، و کودکی، ازدواج، قدرت، ثروت، شهرت، جاه و مقام، محبوبیت، حیثیت اجتماعی، جنگ و صلح، اقتصاد، خانواده، سیاست، تعلیم و تربیت، حقوق، دین، مذهب و اخلاق ما رقم می‌خورد. همه در این عالم نمود است، وگرنه اگر عالم بود بخواد خودش را یک ذره جلوه دهد، همه جا تعطیل می‌شود. آیا غیر از این است؟ این بحث دیگر به بحث ما ربطی ندارد. فقط می‌خواستیم این نکته را ذکر کنیم که اگر واقعاً تفکیک بین بود و نمود جدی گرفته شود، اینکه ما باید بودی باشیم یا نمودی، بحثی است که مربوط به اخلاق باور است؛ یعنی پرداختن به این مطلب که باورهایمان را باید سوق دهیم به سمت اینکه بودها را بهتر بشناسیم یا نمودها را بهتر بشناسیم. و این به نظر من بحث بسیار شیرین و جذابی است.

○ از آنجایی که اساساً ساختار نظام هستی بر اساس نمودها برنامه‌ریزی شده است و عرفا اگر بخوانند بر اساس بودها برنامه‌ریزی کنند، همیشه با چالش روبه‌رو می‌شوند، آیا می‌توان از این لحاظ هم عرفان‌های نظری مختلف را با هم مقایسه کرد که کدام عارف چالش بیشتری دارد و کدام یک چالش کمتری دارد؟

● بله. به نظر من می‌توان مقایسه کرد. علی بن ابی‌طالب در نهج‌البلاغه می‌فرماید: «و لو تعلمون ما اعلم مما طوی عنکم غیبهُ، اذاً لَخرجتم الی الصُّعدات تبکون علی اعمالکم و تلتدُمون علی انفسکم و لترکتُم اموالکم لا

1. universal

حارساً لها و لا خالفَ عليها و لَهَمَّتْ كل امریء منكم نفسه، لا يلتفت الی غیرها و لكنکم نَسیتُم ما ذُکَرْتُم و امنتُم ما حذَرْتُم، فتاه عنکم رأیکم و تشَتَّتْ علیکم امرکم)؛^۱ مضمون آن این است که اگر آنچه را من می‌دانم، شما هم می‌دانستید، مغازه‌هایتان را بدون حارس و پاسبان رها می‌کردید، زن و بچه‌هایتان را در خانه رها می‌کردید و به بیابان می‌رفتید و خاک بر سرتان می‌ریختید. یعنی می‌خواهند بگویند زندگی شما به این دلیل قرار دارد و همه چیز سر جایش هست و امور روزمره زندگیتان را می‌گذرانید که بخشی از آنچه را من می‌دانم شما نمی‌دانید. چرا در زندگی ما همه چیز سر جایش است و همه چیز قرار دارد؟

○ چون چیزی حالیمان نیست!!

● دقیقاً! چون چیزی حالیمان نیست. این معنایش این است که واقعاً اگر بود چنان که هست می‌خواست خودش را نشان دهد، زندگی ما به‌گونه دیگری بود؛ اما اگر کسی به علی بن ابی‌طالب بگوید پس چرا خودتان این‌طوری نیستید، به نظر من جواب می‌دهند که من باز توانسته‌ام یک چیز را بر چیز دیگری قاهر کنم که این نمود را می‌بینم، اما چیز دیگری [بود] را هم دارم می‌بینم و چون بود را می‌بینم، این نمودی هم که دارد به بود نزدیک می‌شود و در اینجا هست، نمی‌تواند زندگی مرا متلاشی کند. ولی بالاخره نکته‌ای که دانشجوی محترم می‌گویند، نکته درستی است. یعنی می‌توان به عرفان‌ها از این جهت هم نگاه کرد.

۵-۲. چرایی وجود اختلاف در عرفان‌های نظری

بحث دیگری که در عرفان نظری بسیار مهم است این است که اگر عرفان نظری حاصل تجارب عرفانی یا حداقل تجارب عرفانی به اضافه لوازم

۱. نهج‌البلاغه، خطبه ۱۱۶.

منطقی این تجارب است، چرا در عرفان‌های نظری اختلاف رخ می‌دهد. چرا در عرفان‌های نظری اختلاف وجود دارد؟ در مورد فلاسفه این مطلب بسیار روشن است؛ فلاسفه از آغاز اختلافات بسیاری با هم داشته‌اند و از همان ابتدا هم هر وقت کسی می‌خواست فلاسفه را تحقیر کند همین مسئله را به رخ آنها می‌کشید و می‌گفت هیچ دو فیلسوفی مانند هم سخن نمی‌گویند. در توصیف کار فلاسفه گفته‌اند اگر یک فیلسوف باشد نظام فکری درست می‌کند؛ اگر دو نفر شوند مکتب درست می‌کنند و به محض اینکه سه نفر شدند انشعاب حاصل می‌کنند.

از قدیم، هم عرفا و هم متدینان این نکته را می‌گفتند و از این طریق به فیلسوفان حمله می‌کردند. عرفا و متدینان می‌گفتند انبیا همه‌شان «مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ»^۱ هستند و هر پیامبر تصدیق‌کننده پیامبران قبلی است، در حالی که شما فلاسفه هیچ دو تایتان یکدیگر را تصدیق نمی‌کنید. هر کس که می‌آید یک چیزی حتی ضد استاد خودش می‌گوید. در خصوص فلاسفه این اختلاف خیلی واضح است و فلاسفه از این جهت همواره تحقیر شده‌اند. اما بحث بر سر این است که شما عرفا چرا با هم چنین مشکلی پیدا کردید؟ شما که الحمدلله همگی علم لدنی دارید و از آن بالا همه چیز به شما افاضه می‌شود، چرا مشکل پیدا کردید؟ اگر عرفان‌های نظری، حاصل تجربه‌های عرفانی و حاصل لوازم و نتایج منطقی آن تجارب باشند چرا باید بینشان اختلاف به وجود بیاید؟ یعنی اگر فرض کنید من و شما هر دو بگوییم «الف ب است»، دیگر در لوازم منطقی «الف ب است» هم با هم اختلافی نداریم. چون لازمه منطقی، لازمه لاینفک است. پس چرا عرفان‌ها با هم اختلاف دارند؟

در اینجا است که بحثی راجع به وجودشناسی تجربه عرفانی که قبلاً هم اشاره کرده بودم، پیش می‌آید که آیا تجربه عرفانی از مقوله علم حضوری

۱. بقره (۲): ۹۷.

است. اگر علم حضوری باشد طبق نظر کسانی که به علم حضوری قائل‌اند، خطاناپذیر است. ممکن است از مقوله علم حصولی خاصی باشد که ولو اینکه علم حصولی است، ولی به‌گونه‌ای باشد که خطاناپذیر است؛ مانند $2+2=4$ که علم حصولی است ولی ظاهراً خطاناپذیر است. ممکن است حالت سوم باشد، یعنی علم حصولی خطاپذیر باشد. کدام‌یک از این سه حالت است؟ از سویی وقتی انسان بعضی از بحث‌های عرفا را می‌بیند دائماً دم از این می‌زند که این علم، علم لدنی است و اصلاً از آن قیل و قال‌ها، بدبختی‌ها و مادرمردگی‌های شما نیست و دیگر دود چراغ خوردن ندارد و چیزی است که از بالا اشراق می‌شود. اما از سویی خود ما می‌بینیم عرفا در آثارشان، مکاشفات و القائات رحمانی را از القائات شیطانی جدا می‌کنند و گویی معتقدند در آنجا هم ممکن است چیزهایی رخ دهد. به هر حال بحث در اینجا این است که عارفان نظری چرا با هم اختلاف فکری پیدا می‌کنند؟ این اختلاف فکری ناشی از چیست؟ در اینجا دیدگاه‌های مختلفی می‌تواند وجود داشته باشد که به برخی از آنها اشاره می‌کنم:

۱. اساساً تجارب عرفانی خودشان خطاپذیرند و این خطا در عرفان نظری رخ می‌دهد و خودش را نشان می‌دهد و روی می‌نماید؛
۲. بحث، بحث خطا نیست، بلکه بحث تأثیرپذیری عارف است از مجموعه داشته‌های قبلی‌اش. وقتی می‌گفتیم خطا رخ می‌دهد یعنی ممکن است یکی از این عارفان بر صواب باشد و بقیه بر خطا باشند. این دیدگاه می‌خواهد بگوید همه عرفا از احوال درونی‌شان متأثرند. یعنی احوال سابقشان در تجربه عرفانی‌شان اثر می‌گذارد. همان چیزی که در واقع ساختارگرایان، در تجربه عرفانی مدعی هستند. یعنی اینکه بگوییم معلومات، عقاید، تعلیم و تربیت قبلی انسان، القائات، تلقین‌ها، پیش‌فرض‌ها، امور ژنتیکی، سنخ روانی، معلومات زمانه، افکار عمومی و... همه در خود تجربه عرفانی اثر می‌گذارند؛

۳. تجربه عرفانی نه خطاپذیر است و نه تحت تأثیر محیط اطراف است. خود تجارب عرفانی هیچ ناسازگاری‌ای با یکدیگر ندارند. این ناسازگاری‌ها در مقام تعبیر و تفسیر است؛ وقتی تعبیر و تفسیر می‌کنند، یعنی در قالب ذهن و زبان درمی‌آید، این اختلافات ظاهر می‌شود؛ یعنی خود تجربه‌های عرفانی فی صُقعِ الواقع عین هم هستند، اما وقتی در قالب مفهوم و ذهن و از سوی دیگری در قالب لفظ و زبان درمی‌آیند با هم اختلاف پیدا می‌کنند؛
۴. وقتی عرفا از تجارب عرفانی‌شان دم می‌زنند گزارش‌هایشان با هم هیچ اختلافی ندارد، اما در استنتاج‌های بعدی که می‌کنند، اختلاف پیش می‌آید. این غیر از بحث قبلی است. در بحث قبلی می‌گفتم «تعبیر» که می‌کنند، اما در اینجا می‌گویم در نتایج بعدی‌ای که می‌گیرند، خطاهای منطقی مرتکب می‌شوند؛ مثل اینکه ما هر دو یک حرف بزنیم، اما بعد نتایجی که از این حرف می‌گیریم با هم ناسازگار دربیاید، به خاطر اینکه یکی منطق را رعایت کرده و دیگری رعایت نکرده است. این هم یک دیدگاه بود؛
۵. تمام اختلافات عرفا، ظاهری است. این دیدگاهی است که در حوزه‌های علمیه ما طرفداران زیادی دارد. این عده می‌گویند این اختلافات به نظر شما ابلهان و احمقان و راه‌نرفتنان می‌آید، وگرنه تمام عرفا از اول تا آخر یک چیز می‌گفته‌اند. همه‌شان نور واحد هستند. *transcendentalist* یعنی کسانی که به وحدت متعالی ادیان یا به وحدت متعالی عرفان‌ها قائل‌اند، یا همان کسانی که طرفدار حکمت و فلسفه جاودانه‌اند، یعنی *traditionalist*‌ها، حاقّ حرفشان این است که این اختلافات را شماها نمی‌فهمید. عرفا اختلافی ندارند و همه اختلافشان مثل اختلاف آن چهار نفری است که

یکی‌شان می‌گفت با این پول باید انگور بخریم، یکی می‌گفت عنب بخریم، یکی می‌گفت اوزوم بخریم و یکی هم می‌گفت استافیل بخریم. عرفا با هم اختلاف ندارند و شماها این را نمی‌فهمید. اگر شما زبان هر چهار نفر را می‌دانستید آن وقت می‌فهمیدید که فارس، عرب، ترک و رومی همه‌شان یک چیز می‌خواهند و مقصودشان یکی است.^۱

افراد فراوانی این نظر را اظهار کرده‌اند، اما من به عقل خودم نمی‌توانم این حرف را قبول کنم و بگویم و رای همه این حرف‌ها، یک حرف واحد وجود دارد. البته یک چیز هست؛ اگر ما در مورد کسی که دارد نماز شب می‌خواند، و شخص دیگری که در همان لحظه در مجلسی مرتکب لهو و لعب می‌شود، و کسی که در همان لحظه در رختخواب خود مشغول خروپف است، و کسی که رفتگر است و دارد در کوچه‌ها در همان موقع شب جارو می‌کند و کسی که دارد در همان لحظه در جاده رانندگی می‌کند بگوییم همه اینها در حال کار کردن هستند، آنگاه کار کردن، یک لفظ واحد می‌شود. البته می‌توانیم بگوییم همه این افراد در حال کار کردن هستند و نظیر همین را هم درباره‌ی عرفا بگوییم که اینها همه در حال مکاشفه هستند. البته به این معنا وحدت پیدا می‌کنند، ولی کار کردن لفظی است که ما برای سهولت تعاطی بر روی امور مختلف می‌گذاریم؛ وگرنه کسی که خروپف می‌کند با کسی که نماز شب می‌خواند چه وجه اشتراکی دارد؟! یا آن راننده و یا رفتگر با کسی که لهو و لعب می‌کند چه وجه اشتراکی دارند؟ اگرچه همه دارند «کاری می‌کنند، اما لغت کار نباید ما را فریب دهد. این مثل این است که ده نفر اینجا خوابیده باشند، بعد کسی بیاید و یک لحاف رویشان بیندازد تا تفاوت‌هایشان مخفی بماند و سپس بگوید ده انسان عین

۱. مثنوی معنوی، تصحیح عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم، ۱۳۸۰، دفتر دوم، بیت ۳۶۹۰-۳۷۲۱.

هم اینجا هستند. اگر لحاف را برداریم می فهمیم که عین هم نیستند. اگر یک لحاف روی همه بکشیم، آنگاه به نظر می رسد که همه مثل هم هستند، در حالی که بین آنها مرد، زن، پیر، جوان و... وجود دارد. من واقعاً نمی فهمم امثال فریتیوف شوآن، رنه گنون و سید حسین نصر چگونه می گویند اینها همه یک چیز می گویند و شما نمی توانید به مقصود حقیقی شان راه ببرید! این دیدگاه برای من قابل قبول نیست.

○ در عرفان نظری، نظرات یک عارف در قالب یک نظام و دستگاه عرفان نظری مطرح می شود. همان طور که دو دستگاه نظام عرفانی به عنوان دو دستگاه فکری می توانند خطا پذیر باشند، در اینجا هم از چنین شائبه ای به دور نیست؛ یعنی اصل دستگاه یا نظام فکری ای که در عرفان نظری به وجود می آید خطا پذیر است و باعث می شود اختلاف بین دستگاهی که بر اساس وحی و توحید است و دستگاهی که بر اساس وحدت وجود است، پیش بیاید و ساختار آنها متفاوت شود. خطا، همان خطای نظام عرفانی است، همان طور که در تاریخ فلسفه هم اشکالات و خطاهایی در نظامها وجود داشته است، این دو دستگاه نظام عرفانی هم خطا دارند و این خطا و اختلافات، بیشتر در عرفان نظری و نظریه پردازی یک دستگاه یعنی نظام عرفانی، پیش می آید.

● من یک سؤال عمیق تر از این طرح می کنم. فرض کنید دو فرزند من در مدرسه دوقلو باشند و همه چیزشان هم مثل هم باشد. یکی از آنها از یک درس نمره ۱۳ بگیرد و دیگری نمره ۱۵. اگر من گفتم چرا این دو بچه من نمره مثل هم نگرفتند و شما در جواب من این چنین گفتید که آیا اثبات شده است که هر دو بچه باید نمره واحد بگیرند، آنگاه من می گویم نه! چنین چیزی اثبات نشده است. شما می گوید خوب پس اگر اثبات نشده به همین جهت هم اینها نمره واحد نگرفته اند. در این صورت من می گویم این استدلال کافی نیست. «اثبات نشده است که هر دو بچه نمره واحد

می‌گیرند» یعنی اینکه «نمره واحد نگرفتن ممکن‌الوقوع است». اما می‌گویم چرا این امر ممکن‌الوقوع واقع شد؟ بحث من پدر بر سر این است که چرا چنین چیزی واقع شد.

سخن دانشجوی محترم این بود که هر دو نظام فکری از جمله نظام‌های عرفانی خطاپذیر هستند؛ یعنی می‌توانند خطا کنند. اما بحث این است که حالا که می‌توانند خطا کنند و ممکن‌الخطا هستند، چرا خطا رخ داده است؟ «چرا رخ داد؟» با صرف امکان داشتن رخ دادن حل نمی‌شود. می‌خواهیم ببینیم این خطا در تجربه‌شان رخ داده و به نظامشان سرایت کرده است، یا در بیان‌شان رخ داده و به نظامشان سرایت کرده است. استنتاجاتی که از گزاره‌های خودشان کرده بودند، خطا واقع شده است. می‌خواهیم ببینیم در کجا خطا رخ داده است. اگر کامپیوتر من خراب شود و من بیرسم چرا خراب شد شما نمی‌توانید بگویید چون خراب شدن کامپیوتر یک امر ممکن‌الوقوع است. اگر چنین چیزی بگویید من می‌گویم بله! خراب شدن کامپیوتر یک امر ممکن‌الوجود است، ولی چرا این امر ممکن‌الوجود در اینجا واقع شد؟ علت وقوع آن چیست؟ امکان‌ش را قبول دارم، اما چرا در کامپیوتر بغل‌دستی این مشکل رخ نداد؟

من می‌پذیرم که نظام‌های عرفانی خطاپذیرند، اما بحث بر سر این است که وقتی خطا رخ داد آیا تجربه خطا بوده، یا به تعبیر و تفسیر درآمدنش خطا بوده و یا استنتاجات خطا صورت گرفته است. تأثیر مجموعه عوامل در شخصیت این عارف با تأثیر مجموعه عوامل در شخصیت عارف دیگر تفاوت داشته که واقعیت‌ها را یکی این‌گونه و دیگری آن‌گونه یافته است. منشأ این خطا در کجاست؟ رمز تفاوت نظام‌های عرفانی در چیست؟ آیا خطا در یکی از این موارد واقع شده یا در ترکیبی از این موارد؟ البته مسلماً یک نفر نباید به این سؤال جواب دهد و آن کسی است که بگوید دیدگاه‌های عرفانی اساساً با هم اختلاف ندارند و شما به نظرتان می‌آید که

با هم اختلاف دارند؛ یعنی حرف traditionalistها یا transcendentalistها را بزند و بگوید به نظر شما چنین می‌آید؛ اینها با هم اختلاف ندارند و همه‌شان یک چیز می‌گویند؛ عباراتنا شتی و حُسنکَ واحد. در واقع طرفداران این دیدگاه اساساً صورت مسئله را پاک کرده‌اند. اما اگر صورت مسئله به این سادگی پاک نشود، این بحث پیش می‌آید که چرا مثلاً بودا و پیامبر اسلام عالم را به دو نحو متفاوت می‌دیدند. چرا مولوی و محی‌الدین ابن‌عربی عالم را به دو نحو متفاوت می‌دیدند؟ چرا محی‌الدین ابن‌عربی و مایستر اکهارت عالم را به دو نحو متفاوت می‌دیدند؟ چرا شنکره و رامانوجا جهان را دو جور دیدند و یکی ثنوی بود و دیگری غیر ثنوی؟ این هم یک بحث در عرفان نظری است؛ البته، این بحث مقایسه نیست، بلکه بحثی است در فلسفه عرفان؛ اگر چه به درد مقایسه می‌خورد.

- بود و نمود را که از هم تفکیک می‌کنیم، آیا نمودها هم می‌توانند ذومراتب باشند؟
- بله نمودها هم ذومراتب‌اند.

○ آیا می‌توانیم بگوییم عارف در سیر صعودی هر بودی را که درک می‌کند، نسبت به مرتبه بالاتر خودش یک نمود است و نسبت به مرحله پایین‌تر یک بود است و این سیر به همین ترتیب ادامه داشته باشد؟

● من این را که نمودها فاصله‌های متفاوت با بود داشته باشند می‌فهمم. یک مثال ساده می‌زنم. هم‌اکنون من چهره شما را به یک صورتی می‌بینم. اگر یکی از دوستان بغل‌دست شما سیگار بکشد و این دود سیگار از روبروی شما رد شود باز هم شما را می‌بینم، اما کمی با حالت اول متفاوت می‌بینم، حالا اگر دفعتاً مه هم بیاید و فضا را بگیرد باز هم چهره شما مبهم‌تر می‌شود. یعنی دائماً نمودهای چهره شما با بود، فاصله‌اش بیشتر و یا از آن طرف کمتر می‌شود. بنابراین من این را که نمودهای مختلف با

فاصله‌های مختلفی از بود هستند، خوب می‌فهمم، اما اینکه بگویید هر بودی نسبت به بود دیگری نمود است - که شما این را فرمودید - برای من اصلاً قابل فهم نیست. من می‌گویم بود یعنی آنچه ورای این چهار عامل یعنی ذهن، قوای ادراکی من، باورهای من و توانایی باور آوردن من تحقق دارد. به چنین چیزی بود می‌گویم. نمود یعنی چیزهایی که از این بود، بر ذهن و ضمیر من، به میزان توانایی‌ها، معلومات و قدرت ذهنی من بر من جلوه می‌کند. این جلوات مختلف البته همه به یک اندازه از بود دور نیستند؛ بعضی به بود نزدیک‌تر و بعضی دورترند. اما تبدیل شدن بود به نمود در قیاس با یک بود دیگر، یعنی اینکه بگوییم این بود نسبت به یک بود بالاتری نمود می‌شود، اصلاً برای من قابل فهم نیست. چون اصلاً طبق تعریف، می‌خواستیم بود را از هر گونه اتکای به من مستقل کنیم. یعنی می‌خواستیم بگوییم بود آن چیزی است که مُنحاز و مستقل از من است و بدون اتکا به آن چهار عامل که ذکر شد، تحقق بالفعل و خارجی دارد.

○ آیا متفکری هست که تفاوت بحث کانت در بود و نمود را با این مطلب در عرفان، اشاره کرده باشد؟ زیرا افراد بسیاری از بحث کانت به این تفکیک در عرفان رسیده‌اند؟ مثلاً هیک در بعد پنجم چنین مطلبی دارد.

● به نظر من، نظر امثال هیک خیلی خطاست. اگر درصدد بیان شاکله مباحث عرفان نظری نبودم و می‌خواستم این مباحث را بیان کنم، می‌گفتم که به نظر من کسانی مثل هیک سه خطای عمده می‌کنند و به همین دلیل هم در ابتدای بحث گفتم که این مطلب را با نظر کانت اشتباه نکنید و در آنجا هم اشاره‌ام به جان هیک بود. هیک هم در کتاب *بعد پنجم* و هم در کتاب *معروف تفسیر دین*، که معروف‌ترین کتابش هم هست، حرف عرفا را همان حرف کانت می‌داند و به نظر من کاملاً خطاست. پیتز برن^۱ به این

1. Peter Byrne

تفاوت خیلی توجه داده است. وی متفکری است که به نظر من بهترین کتاب را در باب پلورالیزم نوشته است. اسم کتابش *تمهیدی بر پلورالیزم*^۱ است؛ درست مثل کانت که کتابش *تمهیدی بر مابعدالطبیعه* نام دارد. عنوان را دقیقاً شبیه کانت انتخاب کرده است، فقط به جای *مابعدالطبیعه*، لفظ *پلورالیزم* را گذاشته است. در اینجا برن اصلاً و ابداً نمی‌گوید من پلورالیزم را قبول دارم یا نه. اصلاً خودش در باب پلورالیزم هیچ حرفی نمی‌زند. اما می‌گوید کسانی که قائل به پلورالیزم هستند، یک سری مطلب را باید اثبات کنند و بعد نشان می‌دهد که اثبات آنها چقدر پیچیدگی و دشواری دارد و یکی از بهترین نقدهایی که بر هیک شده است، در همین کتاب است. واقعاً این کتاب شاهکار بزرگی در تجزیه و تحلیل، دقت نظر و موشکافی است. هشت روایت از پلورالیزم وجود دارد. برن می‌گوید من کاری به مدعا ندارم و نمی‌گویم از این روایت‌های هشت‌گانه کدام حق است و کدام باطل، اما اگر کسی بخواهد پلورالیزم را اثبات کند، باید یک سری مطلب را اثبات کند.

بعد به مناسبت روایت‌های مختلفی که بیان می‌کند به روایت هیک هم می‌رسد و آنجا نشان می‌دهد که نظر هیک در یکی پنداشتن تفکیک کانت از بود و نمود و تفکیک عرفا از بود و نمود، خطاست. به نظر من هم کاملاً حق با برن است. من معتقدم سه تفاوت بین این تفکیک در عرفان و آن تفکیک در اندیشه کانت وجود دارد.

۲-۶. ملاک تطور عرفان نظری

یک بحث دیگر در عرفان نظری این است که تطور عرفان نظری به چیست؟ همه علوم تحول پیدا می‌کنند. مثلاً فیزیک هزار سال پیش با فیزیک امروز فرق کرده است؛ ریاضی هم همین‌طور. آیا در عرفان نظری

1. *A Prolegomena to Religious Pluralism*

هم تصور رخ می‌دهد یا نه؟ یعنی آیا می‌توان گفت همان‌طور که فیزیک، ریاضی و... پیشرفت می‌کنند، در عرفان نظری هم پیشرفت‌هایی دیده می‌شود؟ در اینجا باید دو چیز را از هم تفکیک کنیم. یکی از این دو چیز مؤونه کمتری می‌برد و دیگری بیشتر. یکی بحث تطور و تحول است که فقط نشان می‌دهد از حالی به حالی می‌شوند. یعنی از یک حالی وارد حال دیگر می‌شوند. یکی هم مسئله تکامل است که حال اسبق، بدتر از حال سابق باشد و حال سابق، بدتر از حال لاحق باشد؛ یعنی مراحل رو به جلو باشد و پس‌رونده نباشد. ما معمولاً در خیلی از مباحث، از زمان داروین به این طرف، متأسفانه این دو را با هم خلط می‌کنیم؛ اینکه یک موجود یا یک پدیده دارای تطورات باشد لزوماً تکامل نیست. ممکن است تطورش یا تطور به سوی عقب باشد یا تطور حالتی باشد که این حالات از لحاظ درستی و نادرستی یا خوبی و بدی هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند. یک مثال ساده می‌زنم. ما از وقتی که از رحم مادر بیرون می‌آیم تا وقتی که به رحم مادر خاک برمی‌گردیم، دائماً در حال تحول هستیم و شکی در این مسئله نیست. تا مدتی به نظر می‌رسد این تحول، تکاملی است، اما از یک مدتی به بعد دیگر این تحول، تکاملی نیست، گرچه تحول هنوز هست. انسان حتی وقتی هم که از ۶۰ سالگی به طرف ۸۰ سالگی می‌رود باز هم تحول پیدا می‌کند، اما با خیلی از معیارها و یا حداقل با معیارهای بیرونی باید بگوییم که این تحول دیگر تکاملی نیست.

○ خود تحول، یک اصطلاح مثبت نیست؟

● نه! اصطلاح مثبت نیست و من می‌خواهم همین را بگویم که ما همیشه این اشتباه را می‌کنیم که تطور و تحول^۱ را که هیچ‌بار مثبتی ندارد و فقط حالی به حالی شدن است، مثبت می‌دانیم. تحول و تطور یعنی اینکه مثلاً

1. evolution

پدیده‌ای بزرگ است، بزرگ‌تر می‌شود، کوچک است، کوچک‌تر می‌شود، یا بزرگ است، کوچک می‌شود و کوچک است، بزرگ می‌شود. همه اینها تحول است. این یک بحث است. بحث دیگر، مسئله پیشرفت^۱ است. gress یعنی رفتن، progress یعنی پیش‌رفتن که در مقابل regress قرار دارد که به معنای سیر قهقرایی رفتن است. در هر دو رفتن وجود دارد، اما یکی با پیشوند pro و دیگری با پیشوند re است. پیشرفت غیر از تطور است. حالا بحث بر سر این است که در علوم، آنچه تقریباً محرز است و حداقل در بسیاری از موارد دلیل نمی‌خواهد، تطور است. همه علوم از جمله فیزیک و شیمی تطوراتی پیدا کرده‌اند و حتی شاید بیشتر از بیست سال هم یکسان نمانده باشند. اما داوری دربارهٔ پیشرفت یک علم بسیار مشکل است. ما از کجا می‌فهمیم وضع کنونی یک علم بهتر از وضع سابق آن است؟ با چه معیاری بهتر بودن را تشخیص می‌دهیم؟ این کار بسیار مشکل است. در عرفان نظری حتی همان اولی هم مشکل است. اصلاً در عرفان نظری تطور و تحول چگونه رخ می‌دهد؟ اگر تجربه عرفانی ورود به ساحت یا نگرش بلازمان و بلامکان است که دیگر اصلاً مشمول زمان و مکان خودش نیست. پس اگر هم نظام‌های عرفانی بخواهند تطوری پیدا کنند علی‌القاعده باید تطور در ناحیه تفسیرها، تأویل‌ها و استنتاج‌ها باشد، وگرنه خود تجربه عرفانی با یک امر لازمان و لامکان یا فوق زمان و فوق مکان سر و کار دارد. از تحول و تطور عرفان می‌گذریم و فرض می‌کنیم آن را فهمیده‌ایم.

آیا در عرفان پیشرفت هم حاصل می‌شود؟ اگر حاصل نشود، آنگاه یکی از مشکلات اساسی عرفان نظری - که بعضی‌ها این اشکال را به دین هم وارد کرده‌اند - رخ می‌دهد که واقعاً نکته قابل تأملی است و آن اینکه اگر چیزی رشد و پیشرفت نمی‌کند و نهایت اینکه می‌ایستد و عقب نمی‌رود، آیا با آن چیز سر و کار داشتن، دون‌شان ما انسان‌هایی که همه

1. progress

چیزمان روی دقت و حساب و کتاب است، نیست؟ در دین هم چنین است. افراد بسیاری گفته‌اند دین اگر رشد نکند خیلی بد است. لذا خوب است دین چیزی باشد که مدام رشد کند و جلوتر برود. چرا ما باید به یک صورت‌بندی و فرم‌اسیون دین بگوییم این آخرین فرم‌اسیون دین است و دیگر از این به بعد باید با همین روزگار بگذرانیم؟ آیا نباید انسان در سیر و سلوک دینی‌اش هم رشد پیدا کند؟

○ در قرآن هم آمده است که دین تمام شده است.

● بله! همین‌طور است. پیشرفت عرفان نظری به چیست؟ آیا نباید دید ما نسبت به عالم ماورا هم بهتر شود؟ چه اشکالی دارد که دید بشر نسبت به عالم ماورا بهتر از ۵۰۰۰ سال پیش شود؟

○ این ایراد در علم تاریخ هم هست.

● نه! در علم تاریخ این نیست. حوادث تاریخی همانی هستند که هستند. اما خود علم ما به آن حوادث ظاهراً تطور پیدا می‌کند و دیدگاه بهتری پیدا می‌کنیم. یعنی مثلاً دید ما نسبت به انقلاب مشروطه ممکن است با دید افراد ۵۰ سال پیش نسبت به انقلاب مشروطه تحول پیدا کرده باشد و عمیق‌تر و مطابق با واقع‌تر شده باشد.

○ همین اتفاق، آنجا هم می‌تواند بیفتد.

● چگونه؟

○ به این ترتیب که من تبیین و تقریر بهتری از همان دستگاه ارائه کنم.

● پس شما می‌خواهید دو چیز بگویید: یک مطلب اینکه می‌گویید تحول و تطور در تجربه عرفانی نیست، بلکه در تفسیر، شرح، بسط، بیان و تعبیر آن

است. نکته دوم اینکه می‌خواهید در این شرح و تفسیر چه چیزی بهتر شود؟ یعنی بهتر بودن آن، به معنای چیست؟ ما در تاریخ می‌خواستیم دیدی پیدا کنیم که به دید پدیدآورندگان و سازندگان خود مشروطه نزدیک‌تر باشد. یعنی کنش و واکنش آنها را حتی‌المقدور همان‌طور که رخ داده است، بفهمیم. وقتی در اینجا می‌گویید تفسیر، تبیین و شرح و بسطمان بهتر شود، بهتر شدن در اینجا یعنی اینکه به چه چیز باید نزدیک‌تر شود؟

○ به اصل تجربه.

● ما از اصل تجربه همیشه بی‌خبریم. نمی‌دانیم اصل تجربه چیست. ما دائماً می‌خواهیم خودمان را به چیزی نزدیک‌تر کنیم که نمی‌دانیم وقتی به کدام طرف می‌رویم، نزدیک می‌شویم. یک شب کاملاً ظلمانی را در نظر بگیرید که شما در یک اتاق هستید و می‌خواهید بروید یک کتاب را بردارید. نمی‌دانید در جهتی که حرکت می‌کنید آیا به کتاب نزدیک می‌شوید یا اینکه دارید گام‌به‌گام از آن دور می‌شوید؛ چون نمی‌دانید کتاب کجاست. اگر نور در اتاق باشد، چون می‌فهمید کتاب کجاست، لذا می‌دانید که دارید دور می‌شوید یا نزدیک می‌شوید. چیزی را که انسان به صُقع آن راه ندارد چگونه می‌خواهد بفهمد که کدام تئوری‌ها در حال نزدیک شدن به آن هستند و کدام تئوری‌ها و تفسیرها در حال دور شدن از آن هستند. بیان‌ها، تبیین‌ها، شرح‌ها، تفسیرها، نظرپردازی‌ها، تئوری‌سازی‌ها کدامشان دارند به خود تجربه عرفانی نزدیک‌تر می‌شوند و کدامشان دارند از خود تجربه عرفانی دورتر می‌شوند؟ این هم یک مسئله در عرفان نظری است که باید بر روی آن تأمل کنیم و بر خلاف آنچه که متأسفانه در کشور ما متعارف است، که مثلاً موضوع رساله دکترای «سیری در عرفان جهان» قرار می‌دهیم، باید چنین نکات ریزی را موضوع رساله قرار دهیم. مثلاً یک نفر در این زمینه بحث کند که اگر تطوراتی در عرفان نظری هست، پیشرفتش

به چیست و می‌خواهد به کجا نزدیک‌تر شود؟ پیشرفت چه وقت معنا دارد؟ به نظر شما وقتی من قدم می‌زنم در حال پیشرفت هستم یا پسرفت؟ مسلماً نمی‌توان این‌گونه جواب داد. اگر نزدیک شدن به پنجره مدنظر باشد و من به سوی آن بروم در حال پیشرفت هستم. اما اگر نزدیک شدن به دیوار را در نظر بگیریم و دیوار پشت سر من باشد، من در حال پسرفت هستم. تا مقصد معلوم نشود، پیشرفت و پسرفت، قابل تشخیص نیست.

حالا در عرفان نظری ما می‌خواهیم به تجربه دینی نزدیک شویم. اما ما که از حاق تجربه دینی خبر نداریم، چگونه داریم به تجربه دینی نزدیک می‌شویم؟ نظیر این بحث را پوپر در فلسفه‌اش، البته در بحث دیگری، مطرح می‌کند. وی می‌گوید ما نمی‌توانیم به واقع برسیم، ولی می‌توانیم تقریب به واقع پیدا کنیم. آنچه قدما می‌گفتند که ما به واقع می‌رسیم رئالیزم نپخته و خام^۱ است. بر اساس رئالیزم خام انسان‌ها می‌توانند به واقع برسند. پوپر می‌گوید ما نمی‌توانیم به واقع برسیم، ولی می‌توانیم با روش‌های خاصی گام‌به‌گام و آهسته‌آهسته به واقع نزدیک شویم؛ هر چند هیچ‌گاه کاملاً ملاحظه با واقع نمی‌شویم، اما نزدیک می‌شویم. بعضی از منتقدان پوپر همین سؤالی را که من در اینجا مطرح می‌کنم در آنجا مطرح کرده‌اند. البته برای پوپر آن سؤال در آنجا آن‌قدر هیمنه نداشت که در اینجا به نظر من دارد.

منتقدان گفتند جناب پوپر! شما که می‌گویید ما به واقع نمی‌رسیم اصلاً از کجا بفهمیم داریم به واقع نزدیک می‌شویم؟ ما اگر ندانیم واقع چیست، چگونه می‌توانیم بفهمیم در حال نزدیک شدن به واقع هستیم، شاید داریم از واقع دور می‌شویم. چگونه کسی که نمی‌داند واقع از چه قرار است، می‌تواند بفهمد بین این تئوری و آن تئوری، یکی از آنها به واقع نزدیک‌تر است؟

حالا من می‌خواهم نظیر آن سخن را در اینجا تکرار کنم که اگر بحث بر سر این است که این بیان‌ها، تبیین‌ها، شرح‌ها و تفسیرها می‌خواهند به واقع

1. naive realism

تجربه عرفانی نزدیک شوند، ما که نمی‌دانیم تجربه عرفانی چه وضع و حالی دارد، از کجا می‌توانیم بفهمیم آیا تفاسیری که فیلسوفان عرفان امروزه می‌کنند به واقع نزدیک‌تر است یا تفاسیری که فلسفه عرفان در قرن ۱۹ می‌کرد؟ چگونه می‌توانیم بفهمیم تفاسیری که مثلاً ویلیام جیمز از تجربه‌های عرفانی می‌کرد، یا تفاسیری که رودولف اتو و یا استیس از تجربه‌های عرفانی می‌کردند با تفاسیری که استیون کتز امروزه می‌کند کدام‌یک مطابق با واقع‌تر است. کدام‌یک به آن چیزی که در صُقع واقع برای عارف رخ داده نزدیک‌تر است؟ به چه وسیله‌ای می‌شود این را فهمید؟ این هم یک مسئله است.

○ در best explanation هم می‌توان همین را گفت. یعنی در استدلال‌های از راه بهترین تبیین هم می‌توان همین اشکال را طرح کرد و گفت شما اگر مدعا را نمی‌توانید بگویید، از کجا می‌گویید این از راه بهترین تبیین است؟ در استدلال‌های از راه بهترین تبیین هم، تا زمانی که مدعا را ندانید و نتوانید ثابت کنید، از کجا می‌فهمید این استدلال، بهترین تبیین برای آن مدعاست؟

● نه! اینها دو مطلب است. گاهی انسان از راه تبیین، واقعیتی را استنتاج می‌کند. این یک مطلب است. گاهی هم یک واقعیت را همه می‌دانیم که وجود دارد، اما داریم تبیین‌های مختلف از آن به دست می‌دهیم. این مطلب دیگری است. در استدلال از راه بهترین تبیین، شما از راه تبیین می‌گفتید: «پس باران باریده است». یعنی از راه تبیین به واقع می‌رسیدید. این یک حرف است. بحث ما عکس این مطلب است. یک مثال می‌زنم. فرض کنید همه ما می‌بینیم برگ‌های یک درخت در حال تکان خوردن هستند و اذعان می‌کنیم که این واقعیت وجود دارد. حالا ممکن است پنج تبیین مختلف به دست دهیم که چرا این برگ‌ها تکان می‌خورد.

بنابراین دو چیز را باید از هم تفکیک کنیم. یکی اینکه گاهی یک واقعیت برای همه محرز است و سؤال از علت آن واقعیت می‌کنیم.

تیین‌ها برای بیان علت واقعیت محرز هستند. این کاری است که در فلسفه علم صورت می‌گیرد. در فلسفه علم مثلاً می‌گویند چرا دو چرخه با دو چرخ حرکت می‌کند و تعادلش به هم نمی‌خورد؟ همه ما می‌دانیم که دو چرخه تعادلش به هم نمی‌خورد. یعنی این واقعیت را می‌دانیم و حالا می‌خواهیم تبیین کنیم. در اینجا ممکن است تبیین نفر اول بهتر از تبیین نفر دوم و تبیین نفر سوم بهتر از تبیین نفر اول باشد. اینجا واقعیت محرز بود. ما تبیین‌های^۱ مختلف برای چرایی این واقع می‌کنیم.

اما در استدلال از راه بهترین تبیین، عکس این است. ما چون درون اتاق بوده‌ایم خبر نداریم باران باریده است یا نه، اما می‌شود چند احتمال داد: یکی اینکه باران باریده باشد و آب روی شهر پاشیده باشند؛ یکی اینکه باران باریده باشد و لوله‌ها ترکیده باشد؛ یکی هم اینکه باران باریده باشد. استدلال از راه بهترین تبیین ما را می‌رساند به اینکه باران بارید. یعنی از راه تبیین به اصل خود واقعیت رسیدیم. در آنجا واقعیت را محرز گرفته بودیم و داشتیم بیان علت آن را می‌کردیم، اما در اینجا از راه تبیین‌های مختلف می‌رسیم به اینکه باران باریده است. اینها دو حرف و دو مطلب است. ما اینجا با کدام یک سر و کار داریم؟ ما اینجا با این سر و کار داریم که تبیین‌هایی درباره یک واقعیت شده، در حالی که ما نمی‌دانیم خود آن واقعیت چه بوده است. این مشکل است.

○ در مباحث گذشته گفته شد که پیش‌فرض‌ها و جهان‌بینی افراد در تجربه عرفانی‌شان اثر می‌گذارد؛ اگر این نظریه را بپذیریم، آنگاه می‌توانیم بگوییم پیشرفت در عرفان امکان‌پذیر است؛ یعنی هر چه معلومات بشر بیشتر شود می‌تواند در تجربه‌ای که او به دست می‌آورد، تأثیر بگذارد. چون این را بپذیرفتیم که پیش‌فرض‌ها و معلومات در نوع تجربه تأثیر دارند، و یک دلیل اختلاف در عرفان‌های مختلف همین بود.

۱. تبیین در اینجا یعنی بیان علت.

● معلومات و پیش فرض‌ها در خود تجربه تأثیر می‌گذارند؛ یعنی تأثیرش برای خود عارفی است که صاحب تجربه عرفانی است. می‌گوییم چرا این عارف تجربه عرفانی‌اش چنین است و عارف دیگری تجربه عرفانی‌اش به گونه دیگری است؛ در جواب گفته می‌شود علل و عواملی که شخصیت این عارف را ساخته‌اند با علل و عواملی که شخصیت آن عارف را ساخته‌اند متفاوت بوده است. اما بحث ما این است که حالا از این تجربه‌ها، علمی به نام علم عرفان نظری شکل گرفت. فرض می‌کنیم تحول علم عرفان نظری را پذیرفتیم. می‌خواهیم ببینیم این تحول و تطور از سنخ پیشرفت و تکامل است یا از سنخ پسرفت و سیر قهقرایی است. از کجا باید بفهمیم؟ باید ببینیم آیا این علم نظری به آن واقع خودش نزدیک‌تر شده یا نه. واقع خودش، همان تجربه عرفانی است. می‌خواهیم ببینیم آیا به واقع خودش نزدیک‌تر شده است یا نه؛ ولی ما واقع خودش را نمی‌دانیم چیست و مشکل ما همین است.



ارتباط تجربه عرفانی، سیر و سلوک عرفانی، و نظام فکری عرفانی با یکدیگر

این فصل در باب ارتباط سه مبحث تجربه عرفانی، سیر و سلوک عرفانی، و عرفان نظری یا نظام فکری عرفانی با یکدیگر است، که آنها هم می‌توانند وجوه مقایسه‌ای پیدا کنند و بحث از این مسئله اهمیت زیادی دارد. تا این قسمت از مباحث، تجربه عرفانی، سیر و سلوک عرفانی و نظام فکری عرفانی را مجزای از هم لحاظ می‌کردیم، اما باید گفت بین این سه بخش نیز ارتباطاتی برقرار می‌شود که این ارتباطات هم می‌توانند محل بحث قرار گیرند و در اینجا به آن اشاره می‌کنیم.

البته قبل از اینکه وارد بحث اصلی شوم باید یک نکته را متذکر شوم و آن اینکه فقط هنگامی مطالعه این ارتباطات ارزشمند است که از آن یک عارف باشند. یعنی اگر عارفی که ما از او تجربه عرفانی سراغ داریم، همان عارف توصیه‌هایی هم در باب سیر و سلوک عرفانی کرده باشد، در این صورت می‌توان راجع به تجربه عرفانی او و سیر و سلوک عرفانی‌اش سخن گفت. به همین ترتیب اگر عارفی که سیر و سلوک عرفانی توصیه می‌کند، نظام فکری عرفانی هم داشته باشد، در این صورت می‌توان از ارتباط سیر و سلوک عرفانی آن عارف با نظام فکری عرفانی خود آن عارف سخن گفت و آنگاه این عارف را با عارفی دیگر مقایسه کرد و باز

به همین ترتیب، اگر یک عارف، هم تجربه عرفانی داشته باشد و هم نظام فکری عرفانی یا عرفان نظری، می‌توان از ارتباط تجربه عرفانی او با نظام فکری عرفانی‌اش سخن گفت و بعد سخنی را که در باب این ارتباط گفته‌ایم بعینه با عارف دیگری مقایسه کنیم، که آن عارف دیگر نیز هم تجربه عرفانی دارد و هم نظام فکری عرفانی.

به تعبیر دیگری، جایگاه بحثی که در این فصل طرح می‌شود، در این باب است که یک عارف واحد هم تجربه عرفانی داشته باشد و هم سیر و سلوک عرفانی، یا اینکه هم سیر و سلوک عرفانی داشته باشد و هم نظام فکری عرفانی و یا اینکه هم نظام فکری عرفانی داشته باشد و هم تجربه عرفانی. اگر چنین باشد می‌توان ارتباط اینها را با هم در یک عارف مطالعه کرد و نیز ارتباط اینها را در عارف دیگری مطالعه کرد و سپس این دو را با هم مقایسه کرد. و گرنه اینکه شما ارتباط تجربه عرفانی یک عارف را با سیر و سلوک عرفانی عارف دیگری بسنجید، اساساً کار بی‌معنایی خواهد بود. در واقع تجربه عرفانی از آن یک عارف است و سیر و سلوک عرفانی از آن عارفی دیگر. بنابراین در واقع سخن این است که باید ارتباط سه‌گانه‌ای را که می‌توان بین این سه مورد [تجربه عرفانی، سیر و سلوک عرفانی، نظام فکری عرفانی] برقرار کرد، در یک عارف مطالعه کنیم و همین ارتباطات سه‌گانه را در عارف دیگری هم مورد مطالعه قرار دهیم و سپس آنها را با هم مقایسه کنیم. با توضیحات تفصیلی که اکنون ذکر می‌کنم، شاید این مطلب اجمالی اول کمی روشن‌تر شود.

○ اگر بین این سه مورد [تجربه عرفانی، سیر و سلوک عرفانی و نظام فکری عرفانی] در یک دین در سطح عرفای آن مشترکاتی را لحاظ کنیم و در دین دیگری هم مشترکاتی در هر سه مقوله داشته باشیم، آیا باز هم این دو دین قابل مقایسه است؟

● بله! اساساً هنگامی که ما مقایسه می‌کنیم، گاهی اشخاص را مقایسه می‌کنیم و گاهی مکاتب را. مطلبی که شما گفتید در واقع مقایسهٔ مکاتب است. ولی باز هم باید مکتب واحدی باشد؛ یعنی باید هر دو متعلق به یک مکتب باشند.

۱. ارتباط تجربه عرفانی و سیر و سلوک عرفانی

در باب ارتباط تجربه عرفانی و سیر و سلوک عرفانی در شخص واحد یا مکتب واحد، چند مسئله قابل تصور است.

۱-۱. تقدم و تأخر زمانی تجربه عرفانی و سیر و سلوک عرفانی نسبت به یکدیگر

یک مسئله که از قدیم‌الایام هم شناخته شده بوده است و البته به تعبیری بیان می‌شد که با عبارت‌هایی که فیلسوفان عرفان یا عرفان‌شناسان تطبیقی به کار می‌برند، اندکی متفاوت بود، این است که آیا عارف مورد نظر شما، ابتدائاً تجربه عرفانی عارضش شده و پس از تجربه عرفانی، سیر و سلوک‌های عرفانی بعدی را یافته و توصیه کرده است، یا بالعکس، ابتدا سیر و سلوک‌های عرفانی‌ای را یافته و توصیه کرده و بعد در اثر عمل به آنها، تجربه عرفانی پیدا کرده است.

در قدیم این مطلب به این صورت بیان می‌شد که آیا عارف مورد نظر ما، مجذوب سالک است یا سالک مجذوب و واقعاً دو دستهٔ عمده در بین عرفا وجود دارد. بعضی از عرفا واقعاً مجذوب سالک هستند، یعنی اصلاً سیر و سلوک عرفانی نمی‌کرده‌اند و در اثر واقعه‌ای، نوعی جذبۀ عرفانی آنها را در خودشان گرفته است و در چنبرهٔ این جذبۀ عرفانی یا تجربه عرفانی که واقع شده‌اند، شروع کرده‌اند و سیر و سلوک خاصی را در پیش گرفته‌اند و بعد این سیر و سلوک را به نسل‌های بعدی و مخاطبان خود هم

انتقال داده‌اند و به آنها توصیه کرده‌اند که فلان جور عمل کنید. گاهی اوقات هم عکس این واقع شده است. دسته اول مجذوب سالک هستند؛ یعنی ابتدا در تجربه عرفانی یا چنبره عرفانی جذب می‌شوند و بعد سیر و سلوک عرفانی را آغاز می‌کنند. گاهی هم عکس این حالت است. یعنی شخص مدت مدیدی به سیر و سلوک عرفانی می‌پردازد که البته این مدت هم به عوامل مختلفی بستگی دارد، و پس از مدتی، تجربه عرفانی برایش حاصل می‌آید. یعنی واقعه‌ای، خلسه‌ای یا وجدی برای او رخ می‌دهد و بعد صاحب تجربه عرفانی می‌شود، و البته آن هم مراتبی دارد.

این یک بحث است که می‌توان در عارف واحد آن را دنبال کرد، اما شاید نتوان این بحث به‌خصوص را در باب مکاتب عرفانی انجام داد؛ زیرا در هر مکتب عرفانی هم سالک مجذوب داریم و هم مجذوب سالک. اما در باب اشخاص، می‌توان کاملاً این را توصیف کرد که مجذوب سالک بوده‌اند یا سالک مجذوب و صرف این‌که کدام‌یک از این دو بوده‌اند اهمیت ندارد.

۲-۱. تقدم و تأخر رتبی تجربه عرفانی و سیر و سلوک عرفانی نسبت

به یکدیگر

بعد از آنکه احراز کردیم که کدام‌یک به لحاظ زمانی مقدم بوده است، آنگاه باید به این بحث پردازیم، که آیا همانی که به لحاظ زمانی مقدم بوده، به لحاظ علی هم بر آن تقدم پیدا کرده است یا نه؟ و این مسئله مهم است؛ یعنی کسی که تجربه عرفانی داشته، آیا تجربه عرفانی‌اش، تعیین‌کنندگی‌ای داشته است نسبت به اینکه چه توصیه‌هایی در سیر و سلوک داشته باشد تا همانی که به لحاظ زمانی تقدم دارد به لحاظ رتبی هم تقدم پیدا کرده و بر دیگری علیت پیدا کند؟ گاهی هم چنین نیست؛ یعنی گاهی چون تجربه عرفانی شخص فلان جور بوده است، بعد هم سیر و سلوک عرفانی‌اش همان‌گونه شده است؛ یعنی اولی بر دومی، فقط تقدم

زمانی نداشته، بلکه تقدم رتبی هم، پیدا کرده است. یعنی یکی نسبت به دیگری، یک نحوه علیت پیدا کرده است. یک مثال می‌زنم. فرض کنید کسی در تجربه عرفانی اش خدای ادیان ابراهیمی را تجربه کرده باشد و شخص دیگری در تجربه عرفانی اش خدای آیین هندو، یا آیین بودا و یا آیین دائو را تجربه کرده باشد و بر فرض اینکه البته مجذوب سالک باشند، آیا این شخص که تجربه عرفانی اش مقدم بر سیر و سلوک عرفانی است، طرز سیر و سلوکش هم تحت تأثیر تجربه عرفانی اش هست یا نه؛ یعنی آیا چنین است که کسانی که یک نوع تجربه عرفانی دارند، به یک‌سری سلوک‌ها می‌رسند و بعد هم به دیگران توصیه می‌کنند و کسانی که یک نوع تجربه عرفانی دیگری دارند سیر و سلوک‌های دیگری را توصیه می‌کنند؟

○ آیا اصلاً معنا دارد که تجربه عرفانی مقدم بر سیر و سلوک عرفانی‌ای باشد که در واقع خودش علت تجربه عرفانی است.
● بله! تجربه عرفانی می‌تواند مقدم باشد.

○ اگر تجربه عرفانی اتفاق بیفتد دیگر به سیر و سلوک نیاز نیست.
● وقتی تجربه عرفانی واقع می‌شود، تازه شخص مجذوب می‌شود و کارهای فراوان دیگری را انجام می‌دهد تا اینکه یا تجربه مکرر شود، یا عمق بیشتری پیدا کند و یا والاتر شود و شخص مجذوب این کارها را انجام می‌دهد. اگر چنین بود و پس از واقع شدن تجربه عرفانی به سیر و سلوکی نیاز نبود، تعبیر مجذوب سالک یک مفهوم بلامصداق می‌شد. چون اگر مجذوب بود، دیگر سلوک نمی‌کرد.

○ اگر این جواب را بدهیم آنگاه تجربه عرفانی‌ای که در نظر هست نباید یک امر آنی لحظه‌ای باشد، بلکه باید یک امر سیال باشد، لذا دیگر معنا ندارد بگوییم یک امر

سیال [مانند همان بحث حرکت] است که از یک حیث که نگاه می‌کنیم می‌شود تجربه عرفانی، و از حیث دیگر، مثلاً از حیث اینکه بین مبدأ و مقصد است، می‌شود سیر و سلوک و از حیث اینکه به ذات آن نگاه می‌کنیم می‌شود تجربه عرفانی.

● نه! اگر دوجیز را با هم مقایسه کنیم این مطلب روشن می‌شود: یکی اینکه یک شخص پیش استادی رفته است و مثلاً ۲۰-۳۰ سال آداب ریاضت و سیر و سلوک را طی کرده و بعد از ۲۰-۳۰ سال می‌گوید شبی یا نیمه‌شبی واقعه‌ای دست داد و من در آن واقعه خدا را دیدم. این مورد را مقایسه کنید با کسی که در حال برگشتن از یک مجلس عیاشی است^۱ و در اواخر شب در شهر لندن در یک درشکه نشسته است و زندگی‌اش هم مطلقاً در این امور [عرفانی] طی نمی‌شده است. وی در حالت نیمه‌مستی از آن مجلس برمی‌گردد به طوری که درشکه‌چی باید دستش را بگیرد تا او سوار شود و توتلو نخورد. همین‌طور که درشکه‌چی دارد او را می‌برد شخص می‌بیند از فانوسی که در کنار یک خیابان است و از منازل بیرون می‌گذاشتند و از دور دیده می‌شد، گویی ناگهان آتش زبانه کشید و در این حال خدا را در کنار مسیح دید و از آن لحظه ناگهان زندگی‌اش تغییر کرد و دیگر از آن زمان زندگی قبلی‌اش را دنبال نکرد. آیا این دوبا هم تفاوتی دارند یا اینکه می‌گوید اساساً یکی از این دو محال است. هر دو مورد در تاریخ عرفان وجود دارد.

○ در فرهنگ عرفانی خودمان، ابتدا یک مرحله اشراق قائل هستند و پس از آن می‌گویند مرحله اتحاد است.

● ما دربارهٔ مرادمان از تجربه عرفانی پیش‌تر سخن گفتیم. بستگی دارد به اینکه ما چقدر دایرهٔ تجربه عرفانی را وسیع بگیریم یا مضیق.

وقتی چنین چیزی حاصل می‌آید، آنگاه این شخص، از روز بعد، تحت تأثیر همین تجربه عرفانی، دیگر مثل سابق زندگی نمی‌کند و انسان

۱. این مثال را از کتاب *انواع/حوال دینی*، ویلیام جیمز نقل به مضمون می‌کنم.

متفاوتی می‌شود و نسبت به روز قبل یک انسان کاملاً ناهمسو در تمام مناسبات اجتماعی‌اش می‌شود. ممکن است این انسان، فردا، یا پس فردا، یا ۱۰ سال بعد، یا ۲۰ سال بعد و یا بعدها یک نظام سیر و سلوک به شاگردان و مخاطبان خودش توصیه کند. حالا بحث ما در اینجا این است که اگر چنین تجربه عرفانی‌ای برای این انسان عیاش فلان و بهمان رخ داد و از فردا زندگی دیگری در پیش گرفت، آیا سیر و سلوک‌هایی که توصیه می‌کند، تحت تأثیر محتوای تجربه عرفانی‌اش^۱ قرار داد یا نه؛ یعنی اینکه این عارف، این سلسله دستورالعمل‌ها را می‌دهد نه دستورالعمل‌هایی را که عارف دیگری می‌دهد، و اینکه این نوع سیر و سلوک را توصیه می‌کند، نه سیر و سلوک‌هایی را که یک عارف دیگر توصیه می‌کند و اینکه طرز سیر و سلوک این عارف این طرز خاص است، آیا به محتوای تجربه عرفانی‌اش بستگی دارد یا نه؟ به تعبیر دیگری آیا ممکن است ده عارف ده تجربه عرفانی واحد، به لحاظ نوع داشته باشند، اما دستورالعمل‌هایی که به شاگردانشان توصیه می‌کنند، ده نوع مختلف باشد؟ آیا ممکن است یا نه؟ اگر بگویید ممکن نیست، در این صورت گویی معنایش این است که محتوای معرفتی تجربه عرفانی و محتوای احساسی - عاطفی - هیجانی تجربه عرفانی تعیین می‌کنند که یک عارف به شاگردانش بگوید بعد از این چه راهی در پیش بگیرید و چه راهی در پیش نگیرید.

ولی اگر چنین نباشد آنگاه باید بگوییم کسانی هستند که خودشان تجربه عرفانی‌شان را شبیه هم گزارش کرده‌اند و همه، یک چیز را گزارش می‌کنند، اما در عین حال سیر و سلوک‌های مختلفی را توصیه می‌کنند و این سیر و سلوک‌های مختلف تحت تأثیر مفاد آن تجربه عرفانی نیست. مثال بسیار ساده‌ای از مکتب خودمان ذکر می‌کنم. شمس تبریزی به شدیدالحن‌ترین عبارت‌ها چله‌نشینی، گرسنگی کشیدن، عزلت، و

۱. نه تحت تأثیر «اصل» وقوع تجربه عرفانی؛ زیرا فرض می‌کنیم در اصل وقوع تجربه عرفانی او شکی نداریم.

یک‌سری چیزها از قبیل مو بریدن و خرقه گرفتن را که مربوط به آداب و رسوم بوده است، تخطئه می‌کند. اما از طرف دیگر کسانی هم در همین فرهنگ وجود دارند که اولین توصیه‌ای که می‌کنند این است که می‌گویند چله‌نشینی کنید و اگر در چله‌اول هم موفق نشدید، چله‌دوم را بنشینید و به همین ترتیب ادامه دهید. گاهی حتی کسانی تا ۱۲ چله می‌نشستند. یعنی استاد به سالک می‌گفته است باید آن‌قدر چله بنشینید تا مقصود حال بیاید. آیا اینکه دو نحوه توصیه وجود دارد، یعنی مثلاً یک نفر با بدترین عبارت‌ها چله‌نشینی را تخطئه می‌کند و ما او را عارف می‌دانیم و دیگری صریحاً چله‌نشینی را توصیه می‌کند و او را هم عارف می‌دانیم، حاکی از آن است که مفاد تجربه عرفانی آنها در نوع توصیه‌های آنها تأثیر داشته است؟ آیا مفاد تجربه‌های عرفانی - البته اگر تجربه‌های عرفانی قبلاً داشته‌اند، یعنی با فرض اینکه این دو مجذوب سالک باشند - در اینکه چه توصیه‌هایی بکنند و چه توصیه‌هایی نکنند مؤثر است یا نه؟

به نظر می‌رسد این بحث، بسیار مهم است. نظیر این بحث در غیر عرفان وجود دارد و آن این است که از سال ۱۹۷۲ به این طرف یعنی از زمانی که ریموند مودی، روان‌شناس و پزشک معروف آمریکایی کتاب *زندگی پس از زندگی*^۱ را نوشت، در خارج از قلمرو فلسفه عرفان و دین‌شناسی مقایسه‌ای این سؤال پیش آمد که چرا کسانی که تجربه‌های نزدیک به مرگ دارند، بعد از اینکه مرگ را دفع می‌کنند و به زندگی این جهانی‌شان برمی‌گردند، زندگی‌هایشان به هم شباهت پیدا می‌کند. چرا؟ نظیر این بحث در فلسفه عرفان هم قابل طرح است. چرا همه کسانی که تجربه‌های نزدیک به مرگ^۲ دارند و بعد به هر طریقی، یا با دستگاه و یا بدون دستگاه، احیا می‌شوند و به زندگی برمی‌گردند، علی‌رغم اینکه از

۱. *Life after Life*؛ این کتاب با ترجمه شهناز انوشیروانی توسط مؤسسه خدمات فرهنگی رسا منتشر شده است.

2. near death experience

فرهنگ‌های مختلف، سنین مختلف، جنس متفاوت و تحصیلات متفاوت هستند و برخی از لحاظ اخلاقی زندگی قبلی‌شان خوب بوده و برخی بد بوده است، یعنی علی‌رغم همه تنوعاتی که دارند، وقتی برمی‌گردند زندگی مانند هم را دنبال می‌کنند؟ ریموند مودی و بعد هم همکاران او از جمله مایکل سائون^۱ استدلالشان این بود که تجربه واحد، سیر و سلوک واحدی را به آنها القا کرده است.

البته بحث ما در تجربه عرفانی بود و من این مطلب را از باب تنظیم بیان کردم و سختم این است که آیا می‌شود این را در باب تجربه عرفانی هم گفت که اگر کسانی تجربه‌های عرفانی شبیه به هم داشته باشند، حتماً سیر و سلوک‌هایی را هم که توصیه می‌کنند شبیه به هم باشد، یا اینکه ممکن است علی‌رغم تجربه‌های واحد، سیر و سلوک‌های متفاوت توصیه کنند و از آن طرف هم تجربه‌های متکثر بتوانند سیر و سلوک‌های واحد را به دنبال داشته باشند. البته این بحث درباره کسی صادق است که مجذوب سالک باشد، یعنی ابتدا به لحاظ زمانی تجربه عرفانی داشته باشد و بعد، هم خودش و هم شاگردان و اتباعش، تازه سیر و سلوک عرفانی را آغاز کنند. اگر چنین باشد، آنگاه بحث بر سر این است که آیا این تقدم، صرفاً تقدم زمانی باقی می‌ماند؛ یعنی تجربه عرفانی فقط زماناً بر سیر و سلوک عرفانی مقدم است یا اینکه این تقدم به تقدم رُتبی هم می‌انجامد؛ یعنی شکل، ریخت و شمایل تجربه عرفانی علیتی پیدا می‌کند برای شکل، ریخت و شمایل سیر و سلوک عرفانی.

○ آیا منظور شما این است که اگر نوع توصیه‌های مجذوب سالک، به تجربه عرفانی‌اش ربط پیدا کند، آنگاه می‌توانیم نتیجه بگیریم روش سیر و سلوکی را که خودش انتخاب کرده، در تجربه عرفانی خودش دیده است؟

● نه! نمی‌خواهم بگویم در تجربه عرفانی چنان روش سیر و سلوکی به او گفته شده و یا القا شده است. می‌خواهم بگویم وقتی خدا را با صفتی تجربه کنید، ممکن است سیر و سلوک شما جنبه رأفت و جنبه خوف پیدا کند؛ اما اگر خدا را با صفت دیگری تجربه کنید، ممکن است سیر و سلوک شما جنبه رجا و جنبه رغبت به خودش بگیرد. چرا بعضی سیر و سلوکشان جنبه رأفتش قوی‌تر است و بعضی جنبه رغبت آن؛ بعضی در سیر و سلوکشان خوف قوی‌تر است و بعضی رجا؟

○ البته این تفاوت در توصیه‌هایی هم که بعداً می‌کنند ظاهر می‌شود و به آنها هم تسری می‌یابد.

● بله! دقیقاً همین‌طور است. منظور من این نبود که در متن تجربه عرفانی به عارف گفته شده است که از این به بعد فلان جور رفتار کن. سخن من این نیست. می‌خواهم بگویم بسته به اینکه شخص، جان جهان را چگونه بیابد، ممکن است سیر و سلوکش یا از این‌سو باشد و یا از آن‌سو. در خارج از قلمرو عرفان، حتماً فراوان دیده‌اید که اگر از دو انسان عابد، زاهد، مسلمان، متعبد، متشرع و حتی احیاناً اهل سیر و سلوک، دستورالعمل بگیرید، دستورالعمل‌شان با هم تفاوت‌هایی دارد. یکی از نکات مهم این است که نکند بعضی از تفاوت‌های دستورالعمل‌ها با یکدیگر ناشی از این باشد که یک مجذوب سالکی، خدا، جان جهان یا هستی را به صورتی تجربه کرده است و یک دستورالعمل یا سیر و سلوک را توصیه می‌کند و شخص دیگری به نحو دیگری تجربه می‌کند و بدون اینکه به او گفته باشند چه بکند و چه توصیه کند، دستورالعمل‌های دیگری را توصیه می‌کند. یک تجربه عرفانی اثری بر ذهن، روان و رفتار یک عارف می‌گذارد و این خودش را در قالب یک سیر و سلوک خاصی، جلوه می‌دهد که با سیر و سلوک عارف دیگر متفاوت است.

این مطلب بسیار مهم است و می‌توان حد زیادی از تفاوت‌های سیر و سلوکی را از این طریق توجیه کرد. عکس این هم صادق است. آیا طرز سیر و سلوک کسانی که سالک مجذوب بوده‌اند، در اینکه چه چیزی را تجربه کنند مؤثر است یا نه؟ آیا می‌توانیم بگوییم یک سلسله سیر و سلوک‌هایی هست که پیشاپیش می‌توان گفت کسی که این سیر و سلوک را می‌کند، اگر تجربه عرفانی پیدا کند، چه نوع تجربه عرفانی‌ای پیدا می‌کند و یک سلسله سیر و سلوک‌های دیگری هستند که اگر کسی در پیش بگیرد، می‌توان از ابتدا پیش‌بینی کرد که صاحب این سیر و سلوک اگر تجربه عرفانی پیدا کند، مثلاً تجربه ثنوی پیدا می‌کند یا وحدانی؟ آیا می‌توان پیش‌بینی کرد که نوعی علیت هم، نسبت به «ماهیت تجربه عرفانی»^۱ وجود داشته باشد؛ یعنی آیا مفاد و ماهیت تجربه عرفانی، تحت تأثیر سیر و سلوک عرفانی هست یا نه. این یک بحث است.

پس در واقع بحث اول در رابطه با مجذوب سالک بود و عین آن را هم می‌شود در باب سالک مجذوب تکرار کرد، که آیا سیر و سلوک سالک مجذوب، به تجربه عرفانی‌اش ریخت و قیافه می‌دهد یا نه. مثلاً اگر شما تحت نظر آقای قاضی طباطبایی یا سنت‌گراها سیر و سلوک کنید، آیا می‌توان گفت کسی که این سیر و سلوک را در پیش می‌گیرد، اگر تجربه عرفانی برایش رخ دهد تجربه‌اش متفاوت با تجربه کسی است که زیر نظر یک مرتاض یا یک عارف هندی سیر و سلوک کرده است. آیا اگر من این راه را در پیش بگیرم، می‌توان پیش‌بینی کرد که اگر تجربه عرفانی حاصل شد، خدای خاصی خواهد بود غیر از خدای شخص دیگری که سیر و سلوک دیگری را در پیش گرفته است؟

۱. نه اصل وجود تجربه عرفانی؛ زیرا اصل وجود تجربه عرفانی داستان دیگری دارد؛ یعنی اینکه آیا سیر و سلوک عرفانی شرط لازم برای وجود تجربه عرفانی است یا شرط کافی، و یا نه لازم است و نه کافی، و یا هم لازم است و هم کافی. اصل تحقق تجربه عرفانی در اینجا مراد نیست، بلکه مفاد تجربه عرفانی مراد است.

به زبان ساده‌تر و کلی‌تر، چرا تاکنون یک مسیحی حضرت زهرا(س) را تجربه غیرعرفانی^۱ نکرده است. چرا تاکنون یک مسلمان حضرت مسیح(ع)^۲ را تجربه نکرده است؟ چرا وقتی شمای مسلمان سیر و سلوک می‌کنید، در تجربه‌های ماورایی خودتان چه خواهید اسمش را عرفانی بگذارید و چه نخواهید، حضرت زهرا(س) را می‌بینید و حضرت مریم(س) را نمی‌بینید و چرا مسیحیان، حضرت زهرا(س) را نمی‌بینند و حضرت مریم(س) را می‌بینند؟ آیا طرز سیر و سلوک مؤثر است؟ مثلاً کسی که خودش را موظف می‌داند زیارت عاشورا را هر روز بخواند، هیچ وقت بودا را تجربه نمی‌کند، بلکه چیز خاصی را تجربه می‌کند! این سیر و سلوک، یک تجربه خاصی را اقتضا می‌کند. البته باز هم تأکید می‌کنم که من این موارد را تجربه عرفانی تلقی نمی‌کنم و فقط می‌خواهم برای بحث خودمان نظیر بیاورم.

○ آیا در بحث قبلی می‌توانیم بگوییم کسی که زیر نظر یکی از عرفای مسلمان سیر و سلوک داشته، با کسی که زیر نظر یکی از عرفای بودایی یا مسیحی بوده است، در تجربه‌شان یک چیز را تجربه کرده‌اند، اما تعبیر و تفسیری که از آن می‌آورند، متفاوت است؟

● بله! می‌توان گفت و این به همان بحثی که راجع به تجربه عرفانی کردیم، برمی‌گردد. من درصدد بیان ارتباطات بودم، و گرنه می‌توانستیم بگوییم چیز واحدی تجربه شده، اما از راه‌های مختلفی تعبیر و تفسیر شده است.

۳-۱. میزان تنوع تجربه‌های عرفانی نسبت به تنوع سیر و سلوک‌های عرفانی

بحث دیگری وجود دارد که با بحث قبلی مرتبط است و آن اینکه تنوع تجربه‌های عرفانی، نسبت به تنوع سیر و سلوک‌های عرفانی چقدر است.

۱. درک حضرت زهرا(س) در یک تجربه، عرفانی نیست و غیرعرفانی است، اما نظیر تجربه عرفانی است.

۲. البته در این مورد اگر مسیح را خدا تلقی کنند، تجربه می‌تواند، عرفانی محسوب شود.

این بحث از بحث قبلی متأثر است. آیا اگر به سراغ تجربه‌های عرفانی برویم، تنوع بیشتری در نوع بشر می‌بینیم، یا اگر سراغ سیر و سلوک‌های عرفانی برویم؟ مثال می‌زنم. اگر کسی گفت ما در تمام سیر و سلوک‌های عرفانی در طول تاریخ یک سلسله عناصر مشترک می‌بینیم، ولی در تجربه‌های عرفانی هیچ چیز مشترکی نمی‌بینیم، یعنی تنوع سیر و سلوک‌های عرفانی کمتر از تنوع تجربه‌های عرفانی است و اگر کسی عکس این را گفت، یعنی گفت ما در تجربه‌های عرفانی عناصر مشترک می‌بینیم، اما در سیر و سلوک‌های عرفانی مؤلفه مشترک نمی‌بینیم، در این صورت یعنی تنوع تجربه‌های عرفانی بیشتر از تنوع سیر و سلوک‌های عرفانی است. این هم یک نکته است.

نتیجه این نکته این است که آیا انسان‌ها در فضیلت^۱ بیشتر اختلاف پیدا می‌کنند یا در حقیقت. حقیقت یعنی مقام نظر، و فضیلت یعنی مقام عمل. اگر سیر و سلوک‌های عرفانی، تنوعشان بیشتر از تجربه‌های عرفانی باشد، معنایش این است که چندان در تجربه عرفانی مؤثر نیستند. یک مثال می‌زنم. فرض کنید ظرفی حاوی یک مایع روی میز باشد و یک مزه‌ای هم داشته باشد. اگر شما چند قطره از مایع دیگری را درون این ظرف بچکانید و بعد دوباره آن را بچشید و مزه آن تغییر نکرده باشد، در این صورت می‌فهمید مایع دومی که بعداً درون مایع اول چکانده‌اید هیچ تأثیری نگذاشته است. اما اگر پس از چکاندن چند قطره از مایع دوم، مزه مایع اول تغییر کرد، می‌فهمید مایع دوم تأثیر زیادی در ترکیب آن دو مایع داشته است. به تعبیر هیوستون اسمیت، دین‌شناس معروف، فرض کنید مردم از هزار راه به راه افتادند و به یک جا رسیدند، یعنی سیر و سلوک‌ها خیلی متعدد و تجربه‌های عرفانی واحد بود، در این صورت نشان از آن است که سیر و سلوک‌ها هیچ‌کدامشان بخصوصه، تأثیری در تجربه ندارند. چرا که

1. virtue

اگر تأثیر داشته باشند، باید یک اپسیلون تغییر در سیر و سلوک، یک اپسیلون تأثیر هم در تجربه عرفانی داشته باشد. ولی اگر چنین باشد گویا محتوای سیر و سلوک‌های عرفانی، هیچ ربطی به تجربه عرفانی ندارد.

○ از نظر موضوعیت ربطی ندارند، اما از نظر طریقت باید داشته باشند.

● نباید تعبیر «از نظر موضوعیت ربطی ندارند» را به‌کار ببریم؛ به نظر من این بیان نادرست است، اگرچه بیان درستی هم وجود دارد که با یک مثال آن را بیان می‌کنم. چه تفاوتی میان سؤالات استفهامی و امتحانی وجود دارد؟ چه تفاوتی بین امرهایی که از سر اختیار است و امرهای دیگر وجود دارد؟ فرض کنید من به حسن یک امری بکنم و بگویم فلان کار را انجام بده. یک امری هم به حسین بکنم و بگویم بهمان کار را انجام بده. به هریک از زید، عمر، بکر و خالد هم امر به چیزی بکنم. اگر واقعاً غرض از این امرها اتیان باشد، یعنی امر کرده باشم تا امر مرا اتیان کنند، در این صورت این شش نفر باید شش کار مختلف انجام دهند. یکی باید آب بیاورد، یکی باید دراز بکشد، یکی باید رادیو را روشن کند، یکی باید کولر را درست کند و به همین ترتیب باید شش کار مختلف انجام دهند. در اینجا این شش کار مهم است.

اما اگر امر من، امر اختیاری باشد، یعنی اصلاً نخواهم کسی کولر را درست کند، یا کسی آب بیاورد و...، بلکه بخواهم عاصی را از مطیع تشخیص دهم، در اینجا مهم فقط این است که هریک از این افراد به طرف اتیان بروند. فقط همین مهم است و هیچ چیز دیگری اهمیت ندارد. این افراد فقط باید به طرف اتیان بروند. یعنی من امرکننده فرآیند را می‌خواهم و به فرآورده آن کاری ندارم. می‌خواهم مطیع را از عاصی تشخیص دهم. به چنین امری، امر اختیاری گفته می‌شود؛ یعنی می‌خواهم اختیار و آزمایش کنم که این شش نفر کدام یک عاصی و کدام یک مطیع هستند. من

به فرآورده کار دارم و می‌خواهم بینم کدام یک از آنها به طرف اطاعت می‌رود و کدام یک نمی‌رود. کدام یک عاصی‌اند و کدام یک مطیع. اگر دقت کنید متوجه می‌شوید در اینجا فرآورده اصلاً اهمیت ندارد.

نظیر همین مطلب را در این بحث هم داریم. اگر کسی بگوید صد نفر صد نوع سیر و سلوک عرفانی کرده‌اند، ولی به تجربه عرفانی واحدی رسیده‌اند، معلوم می‌شود فقط فرآیند سیر و سلوک داری اهمیت بوده و فرآورده اهمیتی نداشته است. یعنی اینکه همه انسان‌ها عزم جزم کرده‌اند که بروند به طرف اینکه سیر و سلوک کنند، همین بوده است که به آنها تجربه عرفانی داده است. یعنی چله‌نشینی کردن یا نکردن تأثیری در تجربه عرفانی نداشته است. چون اگر چله‌نشینی تأثیر نداشت، آنکه نمی‌کرد تجربه عرفانی نداشت و اگر چله‌نشینی نکردن، تأثیر داشت، پس آنکه چله‌نشینی کرد، تجربه عرفانی نداشت. پس اگر ده نفر ده نوع عمل کردند، ولی همه‌شان تجربه عرفانی واحد داشتند، می‌فهمیم این فرآورده اصلاً اهمیت ندارد. فقط یک چیز باعث شده است که همه آنها تجربه عرفانی داشته باشند و آن این است که همه‌شان عزم کرده‌اند وضع خودشان را تغییر دهند، ولو اینکه یک نفر از آنها تغییر دادن وضعش به این بوده است که عزلت گرفته و دیگری عزلت نگرفته، یا یکی جوع و روزه‌داری داشته و دیگری اصلاً جوع و روزه‌داری نداشته است، یکی ریاضت بدنی می‌کشیده و دیگری اصلاً ریاضت بدنی نمی‌کشیده، یکی شب‌بیداری داشته و دیگری نداشته است. پس این امور تأثیری نداشته است. چون اگر شب‌بیداری تأثیر داشته باشد، باید آنهایی که شب‌بیداری ندارند، تجربه عرفانی نداشته باشند و بالعکس.

پس می‌فهمیم خود عزم بر یک نوع تغییر در خود، بوده که تجربه عرفانی را برای این افراد ایجاد می‌کرده است، ولی هیچ‌کدام از آن طرزهای خاص مؤثر نبوده است. نظیر این مطلب در بحث دین و معنویت هم وجود

دارد. کسانی که به دین معتقدند گویا می‌خواهند بگویند «یک» طرز عمل خاص هست که شما را به معبود می‌رساند و طرز عمل دیگران، آنها را به معبود نمی‌رساند. پیروان هر دین و مذهبی راجع به پیروان سایر ادیان و مذاهب، همین سخن را می‌گویند. اما اگر کسی اهل معنویت باشد سخنش این است که فقط اینکه انسان به یک طرز زندگی خودش اعتراض عملی کند و درصدد برآید تا وضعیتش را تغییر دهد، همین او را به مقصود می‌رساند، ولو اینکه وقتی تصمیم می‌گیرد وضعیتش را عوض کند، تابع مسیح، یا تابع محمد بن عبدالله، یا تابع بودا و یا تابع هرکس دیگری شود. نظیر همان بحث در اینجا هم هست. یعنی همان‌طور که در مثال مذکور از نفس بلند شدن هریک از آن شش نفر می‌فهمیدیم که مطیع هستند یا عاصی و مهم نبود که فرآورده آن چه چیزی باشد، در اینجا هم همین‌طور است.

این بحث بسیار مهمی است و به این معناست که آن‌قدر که در مقام نظر ما اختلاف و تکرر داریم، در مقام عمل نداریم و بالعکس، و آن‌قدر که در مقام عمل تکرر داریم، در مقام نظر نداریم. به تعبیر دیگر، آیا جهان در برابر تفسیرهای ما از خودش بی‌تفاوت‌تر است یا در برابر اعمالی که ما انجام می‌دهیم. اگر ما ده نوع عمل انجام دهیم و به یک جا برسیم، آنگاه به این معناست که برای جهان تفسیرهای مختلف مهم نیست، بلکه عمل مهم است. یک مثال خیلی واضح می‌زنم. معلم‌های ملانقطی را با سایر معلم‌ها مقایسه کنید. معلم‌های ملانقطی وقتی به پنج دانش‌آموز ۱۸ می‌دهند که ورقه‌هایشان عین هم باشد؛ چون به الفاظ اهمیت می‌دهند. اما معلم دیگری که خیلی عمیق‌تر از یک معلم ملانقطی است ممکن است به پنج دانش‌آموز ۱۸ یا ۲۰ بدهد، در حالی که اگر ورقه‌ها را نگاه کنیم می‌بینیم این ورقه‌ها خیلی با هم فرق می‌کنند. در یک ورقه یک چیز نوشته شده است و در ورقه دیگر، چیز دیگری. اگر به چنین معلمی بگوییم چرا هم به دانش‌آموز X که نوشته است «الف ب است» و هم به دانش‌آموز Y که نوشته است «الف ب

نیست» ۱۸ داده‌ای، او خواهد گفت من به تفکر نمره می‌دهم. در دانش‌آموز X تفکری وجود دارد، ولو به نتیجه «الف ب است» رسیده باشد و در دانش‌آموز Y هم تفکری وجود دارد، ولو به نتیجه «الف ب نیست» رسیده باشد. من به تفکر آنها نمره داده‌ام نه به فرآورده تفکرشان.

اما معلم ملائقطی به آنهایی که نوشته‌اند «الف ب است» نمره می‌دهد و به «الف ب نیست» نمره نمی‌دهد. بنابراین باید ورقه‌هایشان مثل هم باشد تا ۲۰ بگیرند، اما یک معلم عمیق‌تر ممکن است به ۱۰ ورقه نمره ۲۰ بدهد، چون برایش فرآیند تفکر مهم است نه فرآورده یا حاصل آن تفکر که در ورقه خودش را انعکاس می‌دهد. چنین معلمی وقتی می‌بیند دانش‌آموز فکر کرده و به نتیجه‌ای رسیده است، خواه نتیجه درست باشد یا نادرست، به او نمره می‌دهد، اما اگر ببیند دانش‌آموز دیگری، فکر نکرده جواب داده است ولو آنکه جواب او صحیح باشد، به او نمره نمی‌دهد.

طبق این بحث، هستی چگونه است؟ آیا هستی از این لحاظی که بحث شد به فرآوردها توجه دارد یا به فرآیند؟ آیا اینکه انسان شب‌ها برخیزد و بیدار باشد مهم است یا اینکه اصلاً انسان از وضع خودش راضی نباشد و همیشه نوعی طلب کمال در او زنده باشد. اگر کسی بگوید شب‌زنده‌داری و نماز شب است که مهم است، آنگاه به این معناست که کسانی که شب‌زنده‌داری و نماز شب ندارند، نباید تجربه عرفانی داشته باشند؛ ولی اگر داشتند آنگاه چه پاسخی داریم؟ به تعبیر خیلی ساده و خودمانی، لبّ سخن من این بود که آیا اگر بخواهیم آدم شویم، یک راه واحد وجود دارد، یا اینکه می‌شود از راه‌های مختلف برویم و همه ما هم آدم باشیم. یک نفر از راه مسیح برود، شخص دیگر از راه بودا برود و نفر سوم هم از راه موسی برود و به همین ترتیب و همه به مقصود برسند. البته در اینجا منظور من از آدم‌شدن در باب تجربه عرفانی است. ممکن است آدم‌شدن‌های دیگری هم متصور باشد.

این نکته خیلی اهمیت دارد. من خودم شخصاً به نظرم می‌رسد فرآیند مهم‌تر از فرآورده است. اینکه می‌بینیم ده نفر ده نوع مختلف زندگی می‌کنند، ولی در غایت قصوی یک حرف می‌زنند، اینکه کسی مثل ویلیام جیمز می‌تواند ۳۹ گزارش تجربه عرفانی بیاورد که در ۳۹ جای جهان واقع شده باشد، اما یک چیز بگویند، چه تبیینی دارد؟ جز اینکه گویا این سیر و سلوک‌ها، که طبق این دین و مذهب یا آن دین و مذهب صورت گرفته است، تأثیری نداشته‌اند؛ چرا که می‌بینیم کسانی که از راه‌های مختلف رفته‌اند در یک جا با هم ملاقات کرده‌اند و به یک نقطه رسیده‌اند. ممکن است کسی عکس این را بگوید. انصافاً گاهی سیر و سلوک‌های عرفانی واحد است و تجربه‌ها متفاوت. یعنی تنوع تجربه‌های عرفانی بیشتر از سیر و سلوک‌هاست. اصل بحث در این بود که ما باید به چه چیز بیشتر بها دهیم. به حقیقت باید بیشتر بها دهیم یا به فضیلت؟ یعنی انسان باید تمام زندگی‌اش را معطوف به این مسئله کند که حاق واقع چه هست و یا معطوف به این مسئله کند که من باید چگونه باشم؟ انسان‌ها از این لحاظ خیلی با هم متفاوت هستند و سنخ‌های روانی بسیار متفاوتی وجود دارد. این یک بحث است که اگرچه بی‌ارتباط با بحث قبلی نیست، اما به هر حال به صورت یک بحث مستقل قابل بیان است.

○ آیا منظورتان از اینکه تنوع تجربه عرفانی وجود دارد همان متعلق تجربه عرفانی است؟

● بله! مسلماً تکرر یعنی تعداد. تکرر ممکن نیست اما تنوع ممکن است. ما از تنوع سخن می‌گفتیم. یعنی مفاد تجربه عرفانی محل بحث بود.

۴-۱. تأثیر تجربه عرفانی بر سیر و سلوک عرفانی: افزایش، کاهش، یا تغییر؟

مسئله چهارمی که وجود دارد و باید در ارتباط تجربه عرفانی و سیر و سلوک عرفانی بیان شود این است که آیا تجربه عرفانی، سیر و سلوک‌ها را

افزایش می دهد یا کاهش می دهد و یا تغییر می دهد؟ این هم یک بحث بسیار مهم است. یعنی وقتی عده ای از انسان ها به امری پی می برند که من و شما که یک فرد عادی هستیم به آن پی نبرده ایم، آیا باعث می شود کارهایی که می کنند افزایش پیدا کند، یا کاهش، و یا اینکه کارهایشان تغییر می کند. یک نمونه از این تغییرها را در اینجا بیان می کنم. گاهی انسان ها:

۱. کنش ندارند و خواهش هم ندارند؛

۲. کنش دارند و خواهش هم دارند؛

۳. کنش دارند و خواهش ندارند؛

۴. کنش ندارند و خواهش دارند.؟؟؟

آیا اگر به انسانی که دید او نسبت به جهان عمیق تر از من و شماست و تجربه عرفانی پیدا کرده است، رفتارگرایانه نگاه کنیم، بیشتر از من و شما رفتار از او صادر می شود یا بیشتر از من و شما به بی عملی^۱ کشیده می شود، یا اینکه افزایش و کاهش دیده نمی شود، بلکه طرز رفتارش با طرز رفتار ما متفاوت خواهد شد؟

یک مثال ساده می زنم. اگر شما تا امروز به گونه ای فعالیت می کنید که ماهی ۲ میلیون تومان درآمد داشته باشید و در نتیجه در شبانه روز ۱۲ ساعت کار می کنید، حال اگر امشب تجربه عرفانی برای شما رخ دهد از فردا فعالیت های شما بیشتر می شود یا کمتر و یا به لحاظ کمی تفاوتی نمی کند، اما به لحاظ کیفی تفاوت هایی در آن به وجود می آید؟ کدام یک از این حالات اتفاق می افتد؟ در اینجا تفاوت های زیادی وجود دارد. بعضی از عرفا به طرف بی عملی کشیده می شوند، بعضی به طرف عمل بیشتر کشیده می شوند و بعضی هم به طرف عمل متفاوت کشیده می شوند، یعنی عملی که با اعمال قبلی متفاوت است و یکی از وجوه تفاوت آن این است که انسان های عادی عمل می کنند و خواهش هم دارند، اما این انسان ها

1. non-action

پس از وقوع تجربه عرفانی عمل می‌کنند ولی دیگر خواهش ندارند. یعنی همه آنچه را که باید انجام دهند مثل قبل انجام می‌دهند، اما قبلاً وقتی انجام می‌دادند منتظر نتیجه هم بودند، اما حالا دیگر وقتی عمل را انجام دادند، در انتظار نتیجه نمی‌نشینند.

لوقا، روان‌شناس معروف آمریکایی، بحث خیلی خوبی در این زمینه کرده است که آیا کسانی که تجربه‌های عمیق‌تر و عمیق‌تر پیدا می‌کنند، فیزیک زندگی‌شان به لحاظ کار، کمتر، بیشتر یا با کیفیت متفاوت می‌شود. این روان‌شناس کتابی دارد با عنوان *تأملاتی در روان‌شناسی دین* که این بحث را در آنجا مطرح کرده است. بحث او در زمینه عرفان نیست، بلکه تجربه دینی را بحث می‌کند. در غرب تجربه دینی با تجربه عرفانی، ربط و نسبت بسیار متفاوتی دارد. گاهی اوقات وقتی می‌گویند تجربه دینی، تجربه عرفانی را هم شامل می‌شود، کم‌اینکه گاهی عکس این است و البته گاهی هم معادل هم هستند و گاهی کاملاً متفاوت با هم هستند؛ یعنی هر چهار نسبت متصور است.

۲. ارتباط سیر و سلوک عرفانی با نظام فکری عرفانی

در باب ارتباط سیر و سلوک عرفانی با نظام فکری عرفانی هم، بحث‌های بسیار جدی وجود دارد.

۱-۲. انشایی بودن سیر و سلوک عرفانی و اخباری بودن نظام فکری عرفانی

اولین بحث این است که سیر و سلوک عرفانی از مقوله «باید» و «نباید» است، اما نظام فکری عرفانی از مقوله «است»، «هست»، و «نیست» است. یعنی اینجا انشاء است و در آنجا اخبار بود. اگر عارف واحدی و یا عرفان واحدی، یک سیر و سلوک‌های عرفانی‌ای را توصیه می‌کند و یک نظام فکری عرفانی هم دارد، آنگاه یک مسئله پیش می‌آید. اولین بحث این

ارتباط تجربه عرفانی، سیر و سلوک عرفانی، و نظام فکری... / ۴۰۵

است که در فلسفه از زمان دیوید هیوم به این طرف به خاطر آن فقره‌ای که ایشان در رساله در طبیعت آدمی نوشت، یک بحث بسیار پیچیده در غرب پیش آمده است. این فقره این است که آیا از هست‌ها، هر چقدر هم که متراکم شوند، بایدی قابل استنتاج است یا نه؟ آیا از انباشت هست‌ها، است‌ها و نیست‌ها بر روی هم، یعنی از میلیاردها اخبار، یک انشاء بیرون می‌آید یا نه؟ این گفت‌وگو را بین یک پدر و فرزند در نظر بگیرید.

پدر: من تشنه‌ام.

فرزند: بله! من هم احساس می‌کنم که شما تشنه هستید.

پدر: پای من هم شکسته است.

فرزند: بله! من می‌دانم که پای شما شکسته است.

پدر: آب هم درون یخچال هست.

فرزند: بله!

پدر: یخچال داخل آشپزخانه است.

فرزند: بله!

پدر: از اینجا تا آشپزخانه هم ۲۵ متر فاصله است.

فرزند: بله!

پدر: من هم نمی‌توانم ۲۵ متر فاصله را بروم.

فرزند: حق با شماست. شما درست می‌گویید.

پدر: تو فرزند من هستی.

فرزند: بله!

پدر: من پول فراوانی خرج تو کرده‌ام.

فرزند: بله!

پدر: من اگر نبودم تو نبودی.

فرزند: بله! پدرجان!

پدر: الان هم تو با خرج من داری تحصیل می‌کنی.

فرزند: بله!

پدر: پس یک لیوان آب بیاور!

فرزند: از این مطالب نمی‌توان چنین نتیجه‌ای گرفت.

آنچه این پدر گفت ده فقره «است» بود؛ اگر ۵۰۰ میلیارد فقره از این است و هست و نیست‌ها را هم روی هم می‌گذاشتیم، منطقاً نمی‌توانستیم از آن نتیجه بگیریم که باید فرزند برای پدرش آب بیاورد. این باید را از کجا می‌آوریم؟ هیوم می‌گفت منطقاً هیچ‌گاه نباید نتیجه، قوه‌ای بیشتر از مجموع مقدمات داشته باشد. قداما هم در منطق می‌گفتند نتیجه تابع اخص المقدماتین است. در مثال مذکور در هیچ‌یک از ده مقدمه بایدی وجود ندارد، حال آنکه ناگهان در نتیجه یک باید ظاهر می‌شود. هیچ مفهومی نمی‌تواند در نتیجه ظاهر شود که در مقدمات نباشد، حالا هر چقدر این پدر برای فرزندش روضه بخواند و مقدمات را زیاد کند، فرزند خواهد گفت من تمام حرف‌های شما را تصدیق می‌کنم، نکته‌ها و نشنده‌ها را هم تصدیق می‌کنم، اما منطقاً نمی‌توانید در آن «باید» بیاورید. چون به نظر هیوم هیچ‌گاه از است و هست و نیست، ولو آنکه میلیاردها فقره هم باشند، نمی‌توان باید و نباید را نتیجه گرفت.

این مطلب، دقیقاً خلاف آن چیزی است که عالمان ما می‌گفتند؛ آنها معتقد بودند از ربوبیت تکوینی، ربوبیت تشریحی نتیجه می‌شود؛ چون خدا رب تکوین است و ما را آفریده است و همان ابتدا هم خدا به ما گفت «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ»^۱ و ما گفتیم «بَلَى»؛^۲ درست است که خدا رب تکوین است، اما نمی‌توان گفت پس «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ»،^۳ چون این «پس» از آن «پیش» نتیجه نمی‌شود. آیا سخن هیوم درست است یا نه؟

از زمانی که هیوم این مطلب را بیان کرد، تقریباً تا اواسط قرن بیستم، عموم فیلسوفان حرف هیوم را می‌پذیرفتند و معتقد بودند منطقاً چنین

۱. اعراف (۷): ۱۷۲.

۲. همان.

۳. نساء (۴): ۷۷.

چیزی درست است. در اواسط قرن بیستم، سرل، فیلسوف معروف، استدلالی اقامه کرد و به زعم خودش نشان داد که چرا از هست و است و نیست هم می‌شود، باید و نباید نتیجه گرفت. استدلال سرل خیلی پیچیده است، ولی در عین حال قوی است. از زمان سرل تا به امروز، دو گرایش در این زمینه وجود دارد. اما چه حق با هیوم باشد و چه با سرل و چه با هیچ‌کدام، در عین حال یک مطلب وجود دارد که آیا در نظام فکری عرفانی یک عارف، یک چنین گذری صورت گرفته است یا نه؟ چون این گذر در معرض این است که منطقیاً خطا باشد.

نظام فکری عرفانی، مجموعه‌ای از «هست و است و نیست»، است، اما سیر و سلوک عرفانی مجموعه‌ای از «باید و نباید» است. آیا یک عارف از هست‌های نظام عرفانی‌اش نتیجه گرفته است که پس «باید فلان»؛ یعنی آیا از این «پیش»‌ای که نامش نظام فکری عرفانی است، یک «پس»‌ای به نام سیر و سلوک عرفانی نتیجه گرفته است یا نه. اگر چنین چیزی نتیجه گرفته شده باشد، آنگاه به نظر بسیاری از افراد، مشکلی در تفکر این عارف وجود دارد، که در واقع چیزی را بلا دلیل بیان کرده است. چون به نظر می‌رسد دلیل سیر و سلوک عرفانی‌اش، نظام فکری عرفانی است، ولی وقتی این دلیل بریده شود، گویا سیر و سلوک عرفانی‌اش بلا دلیل است. حداقل دلیل معرفتی^۱ و نظری نخواهد داشت. اما اگر کسی بگوید منطقیاً حق با سرل است و می‌شود از است و هست و نیست، باید و نباید را نتیجه گرفت، در آن صورت اگر چنین گذری از نظام فکری عرفانی به سیر و سلوک عرفانی صورت گرفته باشد، این گذر منطقیاً عیب و ایرادی نخواهد داشت. یعنی نظام فکری عرفانی، پشتوانه و توجیه^۲ خودش را دارد. عکس این هم صحیح است. بعد از اینکه این بحث تمام و مشخص شود که حق با چه کسی است، بحث دیگری پیش می‌آید.

1. epistemic

2. justification

۲-۲. استلزامات انسان‌شناختی سیر و سلوک عرفانی

آیا باید و نباید مستلزم «می‌تواند» هستند یا نه؟ این درست عکس بحث قبلی است. اگر من به شما گفتم «یک لیوان آب بیاورید» آیا از این برمی‌آید که من معتقدم «شما می‌توانید یک لیوان آب بیاورید» یا نه؟ اگر بربیاید، «می‌تواند» از مقوله است و هست و نیست خواهد بود، بنابراین از است و هست و نیست، باید و نباید نتیجه گرفته‌ایم، ولی بالعکس عمل کرده‌ایم، یعنی از باید و نباید، است و هست و نیست نتیجه گرفته‌ایم. آیا چنین چیزی امکان دارد؟

فرض کنید خدا بگوید یا أَيُّهَا النَّاسُ وَ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِبُّوا الْفَالِسِينَ؛ به آفلین دل نبندید، یعنی همان حرفی که ابراهیم می‌زد و می‌گفت «لَا أُحِبُّ الْآفَلِينَ»^۱. اگر خدا چنین امری کند، آیا از صرف این امر خدا برمی‌آید که خدا حداقل معتقد است ما «می‌توانیم» آفلین را دوست نداشته باشیم یا بر نمی‌آید؟ آیا ممکن است کسی را به چیزی امر کنند، اما معتقد نباشند که او می‌تواند به آن اتیان کند؟ این ارتباط عکس می‌شود؛ یعنی ما می‌خواهیم ببینیم آیا می‌توان از سیر و سلوک عرفانی، چیزی در باب نظام فکری عرفانی استخراج کرد یا نه. چون نظام فکری عرفانی، شامل انسان‌شناسی هم می‌شود و بخشی از انسان‌شناسی هم، توانایی‌های انسان اعم از نظری و عملی است. توانایی‌های نظری همان علم است و توانایی‌های عملی همان قدرت است. این «می‌تواند» علماً یا قدرتاً، به انسان‌شناسی برمی‌گردد.

آیا می‌توان از سیر و سلوک عرفانی نتیجه گرفت که حتماً عارف در نظام فکری عرفانی اش چنین چیزی قائل بوده است یا نه؟ به تعبیر دیگر، آیا ممکن است کسی سیر و سلوک عرفانی یک عارف را مطالعه کند و یک سلسله استلزامات انسان‌شناختی از آن بیرون بکشد یا نه؟ اگر بگوییم باید و نباید حتماً مستلزم «می‌تواند» است و «باید بروی» یعنی «می‌توانی

۱. انعام (۶): ۷۶.

بروی» و «نباید بروی» یعنی «نمی‌توانی بروی»، در این صورت اگر چنین باشد، می‌توانیم از سیر و سلوک عرفانی به نظام فکری عرفانی نقب بزنیم، ولی اگر نشود، نمی‌توانیم. ارتباطات این دو با هم چگونه است؟

○ در فقه می‌گفتیم تکلیف مالایطاق پیش می‌آید.

● بله! در فقه می‌گفتیم «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»^۱ و نه فقط این را می‌گفتیم، می‌گفتیم «لا يكلف عادل نفساً إلا وُسْعَهَا»، چون اساساً خلاف عدالت است که به کسی که نمی‌تواند کاری را انجام دهد بگوییم «بکن». بالاتر از این هم باید بگوییم و آن اینکه «لَا يُكَلِّفُ حَكِيمٌ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»، چون اساساً خلاف حکمت است که به چیزی امر کنند که همیشه نقض می‌شود و به خاطر عجز مأمور همواره زمین گذاشته می‌شود. اما آیا این حرف درست است یا نه؟

○ از صرف اینکه بایدها مقدمه باشند نمی‌شود، اما اگر یک مقدمه هست یا نیست هم کنار این بایدها در نظر بگیریم، آنگاه می‌توانیم به هست و نیست‌ها نقب بزنیم. اما یک مشکلی دارد که...

● نه! ما نمی‌خواهیم منطقاً چنین نتیجه‌ای بگیریم. می‌خواهیم بگوییم اگر کسی به شما گفت باید فلان کار را انجام دهی، آیا می‌توانیم بفهمیم معتقد بوده است که شما می‌توانید این کار را انجام دهید یا نه. خودمان نمی‌خواهیم این را نتیجه بگیریم. می‌خواهیم ببینیم از کسی که به شما می‌گوید باید این کتاب را بخوانی، یعنی از نفس این امر به شما، آیا می‌توانیم استنتاج کنیم که حتماً معتقد بوده است شما می‌توانید این کتاب را بخوانید. آیا می‌توانیم چنین چیزی را نتیجه بگیریم یا نه؟ به تعبیر دیگر، آیا یکی از پیش‌فرض‌های هر امری، علم به توانایی مأمور هست یا نه؟

۱. بقره (۲): ۲۸۶.

البته این شرط لازم است، نه کافی. بیان دانشجوی محترم به‌گونه‌ای است که گویا این را شرط کافی هم می‌دانند، حال آنکه فقط شرط لازم خواهد بود. آیا شرط لازم و نه کافی اینکه من به فرزندم امر کنم «آب بیاور»، این هست که من معتقدم باشم او می‌تواند آب بیاورد یا نه؟

فرض کنید من به فرزندم بگویم «برای من یک لیوان آب بیاور». آنگاه فرزندم به من بگوید وقتی شما می‌گویید «آب بیاور»، معتقدید من می‌توانم آب بیاورم. آیا اگر من چنین چیزی به فرزندم گفتم او می‌تواند به من بگوید که شما یکی از مقدماتان این است که من می‌توانم آب را بیاورم. آیا فرزند من می‌تواند چنین چیزی به من بگوید یا نه؟ یا اینکه ممکن است من در جواب به او بگویم در عین حال که معتقد نیستم تو می‌توانی آب را بیاوری، باز هم به تو می‌گویم برو و آب بیاور.

این یک بحث بسیار جدی در عرفان است. در ابتدا انسان به نظرش می‌رسد که ظاهراً هر امری دلالت بر توانایی دارد، در حالی که چنین نیست. دو نمونه خیلی خوب آن در عرفان وجود دارد. یک نمونه آن هنگامی است که شما دارید به طرف مقابلتان خط فکری و خط سیر،^۱ می‌دهید و می‌بینید مطلبتان را به هر عبارتی که بیان کنید، طرف متوقف می‌شود، مگر اینکه به صورت بی‌نهایت بیان کنید. مثال می‌زنم. من به فرزندم می‌گویم تا ثروت به بی‌نهایت نرسیده دست از تلاش و کوشش برندار. منطقاً محال است کسی ثروتش به بی‌نهایت برسد. بنابراین اگر فرزندم به من بگوید شما امر به محال کرده‌اید و منطقاً امکان ندارد کسی ثروتش به بی‌نهایت برسد، آنگاه من می‌توانم بگویم فقط از این جهت گفتم بی‌نهایت که اگر هر عددی تعیین می‌کردم، وقتی به آنجا می‌رسیدی، دیگر متوقف می‌شدی. من می‌خواهم بگویم متوقف نشو. اگر می‌گفتم تا وقتی ثروت به ۵۰۰ تریلیارد نرسیده دست از کوشش برندار، وقتی به

1. guide line

۵۰۰ تریلیارد می‌رسیدی، دیگر متوقف می‌شدی. چه عددی تعیین کنم که وقتی به آنجا رسیدی متوقف نشوی؟ چنین عددی ندارم، بنابراین می‌گویم باز هم باید ثروت بیشتری کسب کنی. من هم می‌دانم که ثروت بی‌نهایت محال است، اما هر حرفی غیر از این بزنم، تو در جایی متوقف خواهی شد. «تو به هر صورت که آیی، بایستی که منم این والله آن تو نیستی». و شما می‌بینید بزرگانی همچون مولوی، چقدر ما را امر به محال می‌کردند؛ نه اینکه شعورشان نمی‌رسید، بلکه به این دلیل که می‌دیدند اگر به کمتر از این امر کنند، مخاطب وقتی به آنجا برسد، متوقف می‌شود و خود رسیدن مخاطب، غل‌وزنجیر برای نرسیدن‌های بعدی می‌شود. بنابراین بی‌نهایت را می‌گویند که اگر چه محال است اما یک خاصیت دارد و آن این است که شخص در هیچ حدی از سیر و سلوک متوقف نمی‌شود. این یک نکته است که بسیار بسیار مهم است. شما به عنوان یک انسان فارغ‌دل، یا به عنوان یک انسان مبتدی عرفان، یا اصلاً به عنوان یک انسان عادی عادی که زندگی عادی‌اش را می‌کند، در باب بسیاری از آنچه عارفان می‌گویند، می‌گویید اصلاً آنها دیوانه بوده‌اند که این حرف‌ها را به ما زده‌اند، مگر بی‌نهایت امکان دارد؟ عرفا در پاسخ خواهند گفت: بله! نمی‌شود. اما باز هم باید امر به نشد تعلق گیرد تا تمام شدن‌ها انجام گیرد، وگرنه اگر امر به کمتر از نشد تعلق بگیرد، تمام پتانسیل فرد بروز نمی‌کند.

بنابراین یک مورد، موردی است که در فرهنگ عرفانی مان پیش آمده است، البته از بحث منطقی - فلسفی آن صرف نظر می‌کنم چرا که بحث دیگری است. اما در عرفان یک موردش این است که در بسیاری از موارد انسان را امر به محال می‌کنند، فقط و فقط به این جهت که تا هنگامی که او را امر به محال نکنند، تمام ممکن‌التحقق‌هایش را متحقق نمی‌کند. در جایی می‌ایستد و می‌گوید «من به ۵۰۰ میلیارد ثروتی که پدرم گفته بود، رسیده‌ام و دیگر از این به بعد تکاپویی نمی‌کنم». برای اینکه انسان باز هم

فعالیت کند، به او می‌گویند به دنبال ثروت بی‌نهایت باش و به همین ترتیب وقتی بودا می‌گفت باید به سوی فراتر از غم و شادی رفت، اگرچه ظاهراً فراتر رفتن از غم و شادی محال است، اما این حرف برای این است که فرد باز هم در هر حالتی رسید، بگوید من هنوز به فراتر از غم و شادی نرسیده‌ام و باز هم باید بروم؛ یعنی چیزی را تصویر می‌کنند که اگر تمام عمر هم بدوید به آن نمی‌رسید، اما فقط برای این است که تمام عمر بدوید. یعنی فقط با این غرض که تمام عمر بدوید، چیزی برای شما تصویر می‌کنند که حتی اگر تمام عمر هم بدوید به آن نمی‌رسید. چون می‌دانند که اگر هر حدی هم بگذارند ممکن است شما فردا به آن برسید. یک معلم را در نظر بگیرید. اگر تکلیفی بسیار شاق مطرح کند، ممکن است یک دانش‌آموز خیلی زبل تا فردا آن را انجام دهد و بیاورد. این معلم چه باید بکند تا این دانش‌آموز، درس خواندن را رها نکند و از لحاظ علمی به هر جایی هم که رسید، باز هم وظیفه خود بداند که ادامه دهد و متوقف نشود. معلم باید چیزهایی را طرح کند که تلاش بی‌نهایت بطلبد. مثلاً اگر به دانش‌آموز بگوید برو و بزرگ‌ترین عدد اول را پیدا کن و بیاور، دانش‌آموز باید تمام عمرش را در ریاضیات سیر کند. این دانش‌آموز به بزرگ‌ترین عدد اول نمی‌رسد، چون بزرگ‌ترین عدد اول وجود ندارد، ولی در عوض چنین توصیه‌ای باعث می‌شود این دانش‌آموز، یک عمر در ریاضیات کار کند. این یک نکته است و اهمیت زیادی دارد. به نظر من در نقد نظام‌های اخلاقی عرفانی یعنی سیر و سلوک‌های عرفانی باید به این نکته توجه کرد که فوراً نباید چنین تعبیر ناظر به بی‌نهایت را بر این حمل کنند که این عرفا اصلاً انسان‌شناسی نداشته‌اند و مقدورات و محظورات انسان را در نظر نمی‌گرفته‌اند. عرفا کاملاً مقدورات و محظورات را در نظر می‌گرفته‌اند، ولی توجه داشته‌اند که سالک در یک حدی متوقف نشود. این نکته اول است.

نکته دومی هم وجود دارد که اگرچه شبیه اولی است ولی غیراز آن است. نکته دوم این است که گاهی به شما امری می‌کنند که در وضع کنونی شما این امر غیرمقدور است اما اگر تحول پیدا کند، این امر غیرمقدور، مقدور می‌شود، اگرچه حالا غیرمقدور باشد. من هرگاه این بحث را البته به مناسبت‌های دیگر و نه در بحث عرفان‌شناسی مقایسه‌ای که اولین بار است ارائه می‌کنم، طرح می‌کردم، این را می‌گفتم که اگر شما یک اتاق را در نظر بگیرید، چهار دیوار اطراف این اتاق ثابت است و سر جایش باقی است و من اگر در چنین اتاقی در هر جهتی هم که حرکت کنم و هر کاری هم که درون آن انجام دهم، باز دیوارهای اتاق سر جایش هست. اما اتاق دیگری را در عالم خیالتان در نظر بگیرید، به طوری که اگر شما در آن اتاق بنشینید، دیوارها سر جایش باقی است، اما به محض اینکه به طرف یکی از دیوارها راه بیفتید و یک متر جلو بروید، آن دیوار ۱۰ متر عقب‌تر برود و اگر بخواهید این ۱۰ متر را طی کنید وقتی ۳ مترش را طی می‌کنید دیوار ۱۰۰ متر عقب‌تر می‌رود. این به این معناست که پتانسیل‌های ما بستگی به تحقق پتانسیل‌های قبلی‌مان دارد. یعنی قبلاً که تکان نمی‌خوردیم اتاقمان ۱۲ مترمربع (۳×۴) بود. حالا که شروع به راه رفتن کرده‌ایم، هنوز به دیوار مقابل نرسیده‌ایم، دیوار ۱۰۰ متر آن طرف‌تر رفت و وسیع‌تر شد. چرا وسیع‌تر شد؟ چون بالقوه‌گی‌های قبلی‌مان را به فعلیت رساندیم، لذا بالقوه‌گی‌های جدید پدید آمد و باز وقتی بالقوه‌گی‌های جدید را به فعلیت برسانیم، بالقوه‌گی‌های جدیدتر پدید می‌آید و بنابراین می‌بینیم امری که روز اول محال بود، حالا دیگر برای ما مقدور است.

در بحث قبلی آن امر تا ابد مقدور نبود، اما در این بحث، یک امر فعلاً مقدور نیست، اما بعد می‌توانیم آن را انجام دهیم. یعنی اگر من به یک پزشک بگویم آقای جراح! شما باید به حالتی برسید که وقتی خانم شما یا فرزند شما زیر دستتان جراحی می‌شود، همان مقدار شفقت داشته باشید،

که وقتی یک مرد بیگانه، زن بیگانه یا بچه بیگانه را جراحی می‌کنید دارید، مسلماً روز اول این جراح نمی‌تواند همان مقدار شفقت را داشته باشد. روز اول فقط می‌تواند این کار را بکند که همان رفتارها، مراقبت‌ها، احتیاط‌ها و دقت‌هایی که برای زن یا فرزند خودش در اتاق عمل می‌کند، برای زن و یا فرزند مردم هم بکند. بیشتر از این نمی‌تواند. اگر خیلی پزشک باوجدان و بزرگی باشد، فیزیک عمل بیمار بیگانه با فیزیک عملی که زن یا فرزندش را جراحی می‌کرد، هیچ فرقی نباید داشته باشد. یعنی فیزیک این دو عمل باید مثل هم باشد و همان احتیاط‌ها، مراقبت‌ها و رعایت موازین بهداشتی باید صورت بگیرد. اما وقتی زن خودش زیر دستش هست، دلش یک جور تاپ‌تاپ می‌زند که دیگر برای زن بیگانه دلش همان جور نمی‌زند. روز اول پزشک نمی‌تواند همان شفقت را داشته باشد، اما اگر به این کار ادامه داد، یک روز می‌بیند وقتی بچه بیگانه هم به اتاق عملش می‌آید، مانند وقتی که بچه خودش هست، واقعاً قلبش می‌زند و شفقتش زیاد شده است. احسان در حالت قبلی هم بود. احسان غیر از شفقت است و هر دو مریض را مساوی می‌کرد. انسان از مرز ظلم به عدل می‌رسد، از مرز عدل به احسان و از مرز احسان به عشق و شفقت می‌رسد. امرهایی که آنجا می‌کردیم، در مرحله اول ناشدنی است و امکان ندارد، ولی این بالقوه‌گی‌ها وقتی به فعلیت برسد، بالقوه‌گی‌های جدید پدید می‌آید و به همین ترتیب ادامه می‌یابد و این بحث بسیار جذابی است. من این دو مورد را به صورتی شاخص در عرفان‌های عملی دیده‌ام.

۲-۳. میزان کارآیی نظام فکری عرفانی برای سیر و سلوک عرفانی

اما بحث دیگری وجود دارد و آن این است که آیا تمام نظام فکری عرفانی به درد سیر و سلوک می‌خورد یا اینکه زائد هم هست. این هم یک بحث در ارتباط نظام فکری عرفانی و سیر و سلوک عرفانی است. ویتگنشتاین

جمله خوبی دارد. وی می‌گوید اگر شما در یک دستگاه، چرخ‌دنده‌ای را گردانید ولی این چرخ‌دنده هیچ چرخ‌دنده دیگری را در آن دستگاه نگرداند، این چرخ‌دنده را به دور بیندازید؛ چون چیزی که می‌گردد ولی فقط خودش می‌گردد و باعث نمی‌شود که دنده دیگری هم بگردد و آن دنده هم، دنده دیگری را بگرداند، زائد است. یعنی اگر در یک دستگاه، یک پیچ و مهره‌ای کارکرد^۱ نداشت، زائد است. همیشه باید وقتی یک دستگاه می‌چرخد چیزی را با خودش بچرخاند. اما اگر چیزی فقط برای خودش می‌چرخد و هیچ چیز دیگری را نه به راست می‌چرخاند و نه به چپ و نه به بالا می‌برد و نه به پایین، حتماً باید زائد باشد. در یک دستگاه آنچه کارکرد ندارد، جزء دستگاه نیست، بلکه یک جزء به‌دردنخور است. حالا یک بحث وجود دارد و آن اینکه اگر نظام عرفانی نظام عمل است و بالمآل می‌خواهد تو عمل کنی تا رشد کنی - چون فقط با عمل است که تو رشد می‌کنی - آیا کل این نظام فکری با تمام ریزه‌کاری‌هایش به درد مقام عمل می‌خورد، یا اینکه اگر خیلی از اجزای آن را برداریم، لطمه‌ای به جایی وارد نمی‌شود.

اگر خدا روزی به شما عمر اضافه‌ای داد و خواستید آن را از بین ببرید، آثار ابن عربی را بخوانید. اگر ۹۹ درصد از آثار ابن عربی را کسی بلد نباشد، در کجای مقام عمل می‌لنگد تا بگوید «آهان! این نکته را به خاطر فلان مسئله ابن عربی به ما یاد داده است تا در اینجا و در مقام عمل کم نیاوریم». اما آیا این کار را می‌شود در عین القضاة همدانی، عطار یا مولوی هم انجام داد. در مولوی اگر شما یک فقره را برداشتید، یک جایی در مقام عمل یا سیر و سلوک عرفانی، منطبق مولوی از دست می‌رود و برای اینکه منطقتش از دست نرود، به این ریزه‌کاری‌ها و جزئیات توجه کرده است. بنابراین میزان ابتدای واقعی^۲ سیر و سلوک عرفانی بر تمام

1. function

2. factual

اجزا و مؤلفه‌های نظام فکری عرفانی یعنی عرفان نظری، بحثی است که می‌توان در مقایسه‌ها نشان داد.

۳. ارتباط نظام فکری عرفانی و تجربه عرفانی

بحث ما در این قسمت در خصوص ارتباط نظام فکری عرفانی است با تجربه عرفانی، یعنی سومی و اولی. نظام فکری عرفانی یک شخص، می‌تواند با تجربه عرفانی او وجوه مقایسه‌ای داشته باشد. حداقل سه وجه مقایسه در اینجا وجود دارد.

۳-۱. میزان سازگاری نظام عرفانی یک شخص با تجربه عرفانی او

یکی اینکه آیا نظام فکری عرفانی یک شخص با تجربه عرفانی او سازگاری دارد یا نه؟ چرا در اینجا بحث سازگاری پیش می‌آید، ولی در مرحله قبلی پیش نمی‌آمد؟ چون در مرحله قبلی بحث بین تجربه عرفانی و سیر و سلوک عرفانی یعنی بین «است و هست و نیست» و «باید و نباید» بود؛ لذا سازگاری معنا نداشت. در ارتباط سیر و سلوک عرفانی و نظام فکری عرفانی هم باز بحث میان «باید و نباید» و «است و هست و نیست» است، پس سازگاری معنا ندارد. اما تجربه عرفانی و نظام فکری عرفانی هر دو از مقوله «است و هست و نیست» هستند، بنابراین اول بحثی که می‌تواند طرح شود این است که آیا بین آنها سازگاری وجود دارد یا نه.

وقتی می‌گوییم تجربه عرفانی با نظام فکری عرفانی سازگار است، ما خودمان دارای تجربه عرفانی نیستیم، بلکه تجربه عرفانی یک عارف را بر اساس گزارشی که خودش می‌کند، می‌سنجیم که آیا با نظام فکری عرفانی‌اش سازگار است یا نه؛ یعنی نکنند در تجربه عرفانی‌اش یگانگی اشیا را تجربه می‌کند و یا شیء یگانه را تجربه می‌کند، اما در نظام فکری عرفانی‌اش چنین نباشد و نوعی اصالت کثرت حاکم باشد. چون چنین

نیست که وقتی کسی در تجربه عرفانی اش چیزی می گوید، لزوماً حواسش باشد که همان چیزها را هم در نظام فکری عرفانی اش بگوید. چون نظام فکری، نظام مفهوم سازی است و در مفهوم سازی ممکن است شخص اشتباه کند. آیا واقعاً آنچه در تجربه عرفانی اش هست، گویای آنچه در نظام فکری عرفانی اش وجود دارد، هست یا نه؟ آیا این دو همدیگر را نقض می کنند یا نه؟

یک مثال می زنم. اگر کسی گفت تمام انسان ها چه حواسشان باشد و چه نباشد، چه بخواهند و چه نخواهند راه خدا را طی می کنند، در این صورت اگر این فرد شمشیر به دست گرفت و سیصد نفر را قتل عام کرد و گفت اینها کافر، بدعت گذار و فاسدالعقیده بوده اند، آنگاه این دو حرف با هم سازگار نیست. این مثال برای بحث من نیست. چون بحث ما درباره سازگاری سیر و سلوک عرفانی با نظام فکری بود، یعنی سازگاری عمل با فکر که سازگاری نوع دیگری است و تناقض اصطلاحی نیست. ما هم می توانیم عین همین را در باب نظام فکری عرفانی و تجربه عرفانی بگوییم. ممکن است در تجربه عرفانی چیزهایی را دریابیم ولی در نظام فکری عرفانی مان آن چیزها نباشد و یا بالعکس در نظام فکری عرفانی مان، یک چیزهایی باشد که در تجربه عرفانی مان آن چیزها نقض شود. به تعبیر دیگری آیا آنچه عارف از راه عقل یافت با آنچه از راه شهود یافت همسویی دارد یا ندارد؟ در اینجا است که ممکن است کسانی بگویند این دو همسویی لازم نیست. چرا که تجربه عرفانی را ورود به ماورای عقل^۱ یا فراعقل می دانند، در حالی که نظام فکری همواره به استلزامات و لوازم عقل التزام دارد و لذا اگر در آنجا اینها ناسازگار باشند، هیچ اشکالی ندارد. این مطلب را کسانی گفته اند، اما به نظر من قابل دفاع نیست.

1. meta reason

۲-۳. میزان پشتوانه بودن تجربه عرفانی برای نظام فکری عرفانی

بحث دومی که در باب ارتباط تجربه عرفانی و نظام فکری عرفانی وجود دارد این است که آیا نظام فکری عرفانی حول محور تجربه عرفانی انعقاد پیدا کرده است یا نه. یعنی آیا تجربه عرفانی پشتیبان نظام عرفانی هست یا نه؟ بیشترین تأکید در این باب را در دو دهه اخیر، آلستون کرده است که آیا تجربه‌ها می‌توانند پشتوانه استدلالی باورها باشند یا نه. نظام فکری نظامی است از باورها، ولی تجربه عرفانی نظامی است از یافته‌ها. آیا تجربه عرفانی که نظامی از یافته‌هاست می‌تواند پشتوانه نظام فکری شود؟ یعنی آیا یافته‌های عرفانی یا دینی می‌توانند پشتوانه استدلالی باورها شوند یا نه؟ مثلاً شما در صدرای شیرازی چیزی می‌بینید که در ابن سینا نمی‌بینید. وی ادعایی را مطرح می‌کند و حرف‌هایی می‌زند و استدلالاتی طرح می‌کند - البته کاری به این نداریم که این استدلالات تام و تمام هست یا نه - و ناگهان می‌گوید انارة عرشیه، لمعة اشراقیه، لمعة الاهیه، لمعة لاهوتیه، عرضت به این فقیر عباد و آنگاه یک تجربه عرفانی را نقل می‌کند. گویا می‌خواهد این تجربه عرفانی را پشتوانه باور خودش قرار دهد. آیا این کار در فلان نظام عرفانی صورت می‌گیرد یا نه؟ بعضی گفته‌اند اگر صورت بگیرد حُسن است و بعضی هم گفته‌اند اگر صورت نگیرد حُسن است.

○ علم‌حصولی‌ها می‌گویند باید پشتوانه این علم، علم‌شهودی باشد.

● بله! درست است. آن بحث این است که وقتی من به یک ظرف آب نگاه می‌کنم، تصویری از این ظرف در ذهن من می‌افتد که من به آن علم حضوری پیدا می‌کنم و آن معلوم بالذات می‌شود. از طریق علم حضوری به تصویر آب، حالا علم‌حصولی به آب خارجی پیدا می‌کنم. به این می‌گویند معلوم بالعرض. چون می‌گویند انسان ابتدا به آن تصویر علم پیدا می‌کند و بعد به شیء خارجی نقب می‌زند. این یک بحث است که البته

بحث درستی هم هست، اگرچه بعضی‌ها این را قبول ندارند، ولی عموماً این بحث پذیرفته شده است. بعضی از کسانی که در روان‌شناسی ادراک کار می‌کنند، این مطلب را قبول ندارند.

اما در اینجا بحث ما این نیست. بحث ما این است که یک تجربه عرفانی پشتوانه استدلالی یک نظام عرفانی واقع شود. حال آنکه در این مثال، استدلالی در کار نیست، صرفاً یک عکس از ظرف آب در ذهن من افتاده است، من به آن علم حضوری پیدا می‌کنم، چون از متعلقات نفس خود من است و آنگاه از آنجا نقب می‌زنم به اینکه پس این آب در بیرون وجود دارد یا این آب در بیرون زلال است. آیا در استدلال بر نظام فکری عرفانی، جایی به تجربه عرفانی استناد شده است یا نه؟ بعضی می‌گویند اگر چنین کاری شده باشد درست است؛ مانند آلستون که در این زمینه طرح مسئله کرده و بعضی هم می‌گویند، هیچ‌گاه یک یافته نمی‌تواند پشتوانه یک باور شود. یعنی شما نمی‌توانید برای استدلال بر یک باور، یافته خودتان را هم جزء مقدمات استدلال بیاورید. این کار استدلال را objective نمی‌کند، بلکه از objectivity می‌اندازد. چون فقط کسانی می‌توانند این استدلال را قبول کنند که آن مقدمه را قبول داشته باشند. حال آنکه این مقدمه فقط پیش خود عارف حضور دارد و پیش سایرین حضوری ندارد. این هم بحث دومی است که در باب ارتباط تجربه عرفانی و نظام فکری عرفانی وجود دارد.

۳-۳. میزان مرتبط بودن نظام فکری عرفانی با تجربه عرفانی

بحث سوم این است که چقدر نظام فکری عرفانی فقط ناظر به تجربه عرفانی است و چقدر مطالب غیرمرتبط با تجربه عرفانی در آن وجود دارد. به تعبیر دیگری، آیا صرفاً اجزایی از نظام فکری عرفانی شخص، یافته‌های تجربه عرفانی است و یا کل آن یافته‌های تجربه‌های عرفانی است. مثلاً

درباره محی‌الدین ابن عربی عموماً شکی نکرده‌اند که وی تجربه‌های عرفانی داشته است و ظاهراً تجربه‌های عرفانی مهم و بزرگی هم داشته، ولی وقتی شما آثار ابن عربی را می‌خوانید، می‌بینید همه آنچه می‌گوید، تجارب عرفانی‌اش نیست؛ مسائلی هم در آثار او هست که یاد گرفته است و در واقع از علوم اکتسابی اوست. اما در مایستر اکهارت چنین چیزی دیده نمی‌شود. مجموعه آثار مایستر اکهارت، حول تجربه‌های اوست. معلوماتی که قبل از تجربه‌های عرفانی داشته، در کتاب‌هایش منعکس نکرده است. *اسئله پاریسیه* یعنی سؤال و جواب‌هایی که در پاریس از او کرده‌اند و عامیانه‌ترین کتاب اوست، مطالبی است که برای مردم عوام در کلیسای پاریس بیان می‌شده و به صورت پرسش و پاسخ است. اکهارت مطلقاً به مطالبی که قبلاً خوانده است کاری ندارد. البته سنت ترزای آویلائی از این جهت مهم‌تر از اکهارت است. وی در کتاب *کاخ درون* یا *دژ درون*، اگر چیزی از تجربه عرفانی‌اش بیرون برود، فوراً می‌گوید اینجا چیزی است که چون من نیافته‌ام نمی‌دانم و از آن بی‌خبرم. مطلقاً سخنی جز در باب تجارب عرفانی‌اش نمی‌گوید. البته گاهی دارد تجارب عرفانی‌اش را گزارش می‌کند، گاهی دارد تحلیل می‌کند و گاهی هم نوعی سنجش‌گری^۱ نسبت به تجربه عرفانی‌اش دارد. مخصوصاً در آنجایی که بحث می‌کند و می‌گوید نمی‌دانم آیا تجربه عرفانی را باید حتماً الاهی به حساب بیاورم یا نه؛ این قسمت در واقع سنجش‌گری است. اما اگر بخواهید چیزی غیر از تجارب عرفانی از او بپرسید، خواه، فلسفی باشد یا الاهیاتی، یا اینکه مربوط به تاریخ مسیحیت یا دگماتیک مسیحی باشد، می‌گوید من در تجربه‌ام چنین چیزی نیافتم و راجع به آن چیزی نمی‌دانم. این مسئله که در رابعه عدویه هم دیده می‌شود و در مایستر اکهارت و سنت ترزا هم وجود دارد، در ابن عربی دیده نمی‌شود. در ابن عربی اجزا و

1. critique

مؤلفه‌هایی از تجربه عرفانی وجود دارد و بقیه آن از مجموعه معلوماتی است که در الاهیات، فلسفه، عرفان‌های دیگر، تاریخ، دین، مذهب و... یاد گرفته است. همه اینها به هم متشابه شده‌اند و آثار او را شکل داده‌اند.

آنچه گفتم فقط اسکلت مباحثی بود که به نظر من در مطالعات مقایسه‌ای عرفان قابل طرح است. من در هیچ‌یک از این مباحث به پاسخ‌ها نپرداختم و فقط سؤالات را طرح کردم. در واقع مسائل طرح می‌شد. فکر می‌کنم اگر مواد خامی را که در کتاب‌های عرفان تطبیقی وجود دارد، حول این اسکلت‌ها منعقد کنیم، فرآورده خوبی حاصل شود. اما در اینجا فقط سؤالات طرح شد و تازه سؤالات هم گاهی ناقص و بدون ذکر جزئیات مطرح شد و جواب‌ها را هم اصلاً بیان نکردم. تمام تلاش من بر این بود که سامانه بهتری از کتاب‌های موجود در این زمینه ارائه دهم و اساساً بخش عمده‌ای از کارهای فکری خودم معطوف به همین مسئله است. یعنی فقط می‌خواهم ذهن مخاطب ایرانی، در فلان مبحث قفسه‌بندی شود و اصلاً کاری به این ندارم که جواب این سؤالات چیست و چقدر طول و تفصیل دارد و کدام جواب درست است و کدام نادرست. انصافاً خیلی از آنها را هم اصلاً خودم نمی‌فهمم که جواب درستش کدام است. اما به نظر من خود اسکلت‌بندی، کار عمده‌ای است که در ایران وجود ندارد. ما در ایران حتی اگر استادان بسیار باسوادی هم داشته باشیم که به عدد انگشتان یک دست هم نیستند، اینها فقط می‌توانند موادی را برای ما بگویند و تکرار کنند، اما شاکله و طرح ارائه نمی‌کنند. من فقط این غرض را داشتم که اسکلت را بیان کنم.