

«ساخت‌گرایی و عرفان تطبیقی»

مهدی میرابیان تبار

کارشناس ارشد فلسفه دانشگاه اصفهان

چکیده مقاله:

مکتب ساخت‌گرایی، عملاً به سال ۱۹۷۸ با مقاله استیون کتز، فیلسوف و الهیات دان آمریکایی، تحت عنوان زبان، معرفت‌شناسی و عرفان به دیدگاهی رایج و پر طرفدار در فلسفه عرفان بدل شد. شاید بتوان پیشینه تاریخی این مکتب را به کانت برگرداند، به طوری که خود ساخت‌گرایان و از جمله کتز نیز معتقدند که اندیشه ساخت‌گرایی را وامدار اویند. ساخت‌گرایی، رویکردی است فلسفی در حوزه عرفان و مطالعات عرفانی، و عمده مباحث آن در ارتباط با سنت‌های عرفانی گوناگون است. ساخت‌گرایان امکان هر گونه حکمتی به نام حکمت خالده را منتفی می‌دانند و بالطبع مطالعات تطبیقی در حوزه فلسفه و عرفان را نیز غیر ممکن تلقی می‌کنند. در این مقاله سعی شده تا در حد امکان مدعای اصلی ساخت‌گرایان مطرح و مورد ارزیابی و نقد قرار گیرد.

کلید واژه‌ها:

عرفان تطبیقی، ساخت‌گرایی، ذات‌گرایی، حکمت خالده، تجربه عرفانی.

پیشگفتار

یکی از مسائل مهم در فلسفه عرفان، بررسی و تبیین وجود هسته مشترک میان سنت‌های عرفانی مختلف در جهان است. ما حاصل این بررسی‌ها، منجر به شکل‌گیری دو مکتب اساساً مخالف با یکدیگر، یعنی ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی، شده است. ذات‌گرایان یا قائلان به حکمت خالده، معتقد به وجود این هسته مشترک میان سنت‌های عرفانی‌اند. اما بر خلاف آنها، ساخت‌گرایان منکر هر گونه هسته و ذات مشترک‌اند.

قبول هسته و ذات مشترک، دروازه ورود به مباحث تطبیقی و مقایسه‌ای است. مباحثی که از دیرباز ذهن پویندگان و محققان عرفان و فلسفه عرفان را به خود مشغول داشته است. عرفان تطبیقی یگانه طریق نزدیکی و گفتگوی میان سنت‌های عظیم عرفانی در فرهنگ‌های مختلف بشری است. لذا ارزش و اعتبار و جایگاه ویژه‌ای را در میان ذات‌گرایان به خود اختصاص داده است.

با رد هرگونه امکان تطبیق و مقایسه، عملاً باب گفتگو میان این سنت‌ها بسته خواهد شد. در نتیجه ملاحظه و بررسی تأثیر عرفان‌های گوناگون بر یکدیگر، که امری مشهود و مرسوم در تاریخ عرفان بوده و هست، ناممکن می‌شود. اما همانگونه که خواهد آمد، ساخت‌گرایان این دسته از مطالعات را سطحی و خام می‌پندارند و آن را فاقد هر گونه انسجام و روش‌شناسی دقیق و علمی قلمداد می‌کنند.

این مقال را با بررسی ارتباط میان فلسفه و عرفان و نیز حکمت و اعتبارش نزد قائلان به حکمت خالده آغاز خواهیم کرد و سپس به طرح و بررسی و نقد موضع ساخت‌گرایان خواهیم پرداخت.

۱- ارتباط فلسفه و عرفان در شرق

عموماً فرض بر این است تا اندیشه‌های عرفانی را از تفکرات فلسفی جدا لحاظ کنیم. گفته

می‌شود این هر دو، به ساحت‌های مختلفی از حقیقت مرتبط‌اند که در اولی شهود و مکاشفه و معاینه و در دومی تعقل و استدلال و برهان صرف، نیل به حقیقت را ممکن می‌سازند. در طول تاریخ نیز همواره شاهد نزاع و درگیری میان فلاسفه و عرفا بوده ایم و داستان‌های بسیار از این منازعات در کتب و آثار مختلفه ثبت و ضبط گردیده است. اما کدامین فلسفه و کدامین عرفان؟ در سنت شرقی و به خصوص در سنت فلسفی ایران، فلسفه هیچ‌گاه از عرفان و شریعت جدا نبوده است. شاید این از برداشت خاص حکمای اسلامی از فلسفه یونان وارداتی ناشی می‌شود، فلسفه‌ای که تحت‌تأثیر ترجمه‌های علمای مسیحی به زبان عربی، دستخوش تغییرات و اضافاتی گردید. از جمله، انتساب *اثنولوجیای* افلوطین به ارسطو، که خود منجر به نگارش کتاب «الجمع بین رای‌ی الحکیمین» فارابی شد.

در آن روزگار که کتب فلاسفه یونان به عربی برگردانده شد، و از همه مهمتر کتب افلاطون که سیر فلسفه در جهان اسلام و امدار اوست، فلاسفه یونان در اندیشه حکمای اسلام، حکیمان الهی تصور شدند بطوری که افلاطون را افلاطون الهی لقب دادند. تعلق خاطر حکمای اسلام به شریعت سبب گردید تا محدوده‌ای برای تفکرات فلسفی مطابق با اندیشه‌های فلاسفه یونانی برساخته آید. این تعلق خاطر بود که از ابتدا آمیختگی آموزه‌های دینی و عرفانی را با اندیشه‌های فلسفی سبب گردید. بنابراین در سنت فلسفی شرق (جهان اسلام) جدایی میان شرع و عقل، متصور نبود و فیلسوف مسلمان تلاش می‌کرد تا اندیشه‌هایش با آموزه‌های دینی‌اش تعارض پیدا نکند.

بدین سبب، فلسفه محض یونانی به «حکمت» تغییر نام داد. حکمت، عبارت است از مجموعه معارف و حقایق نابی که حکیم در طول مجاهدت‌ها و ریاضت‌های روحی و جسمی و با به کارگیری ابزاری نیرومند به نام شهود و مکاشفه، در کنار عقل، آن هم عقل کلی یعنی عقلی به دور از تشویق‌ها و اضطراب‌های حاصل از محاسبات روزمره، بدان‌ها نائل می‌آید. حکمت، اعم از فلسفه و محیط بر آن و جمیع معارف دیگر است. از این‌رو حکیم، جهانی است عقلی مُضاهی جهان عینی و عالمی اصغر در برابر عالم اکبر. حکیم چونان آینه‌ای است که حقایق امور به قلب وی تابیدن می‌گیرد و او آنها را به حضور ادراک می‌کند و سپس در جهت اشاعه حکمت از عقل مدد می‌جوید و به سخن می‌آید.

نکته اساسی در این رویکرد به عالم حقایق و تلاش در جهت کسب معارف حقیقی و ناب، مسأله شهود باطن و مکاشفه درونی است که از آن امروزه به تجربه عرفانی یاد می‌شود. تجربه

عرفانی یکی از طرق اصیل و بی‌واسطه کسب معارف در نزد عرفا و حکمای شرق است. عارف و حکیم، به واسطه این ابزار نیرومند، به ساحت ملکوت و عالم مثال راه می‌یابد و در این عالم که در حکم مرآت است میان عالم ماده و عقل، حقایق ازلی را با چشم باطن شهود می‌کند و معارف حقیقی را با تجربه‌ای باطنی و بی‌واسطه درک می‌نماید. بنابر این، هر حکمت آمیخته با عرفان، لاجرم باید عالمی را برتر از این عالم خاک مفروض گیرد تا جایگاه معاینه و مکاشفه و تجربه عرفانی، معلوم و مشخص گردد. لیکن در عمده مکاتب عرفانی، سخنی از عالم مثال یا خیال به میان نیامده، اما همواره تجربه عرفانی محل گفتگو بوده و هست. چه قائل به عالم خیال باشیم و چه نه، اگر تجربه عرفانی را به عنوان شاهراه نیل به حقیقت قبول نماییم، بایستی ساحتی را نیز به شهود و مکاشفه اختصاص دهیم. از این رو حکمای اسلامی، به طرح عالم مثال یا خیال پرداخته‌اند تا محل تجارب عرفانی را معین و مشخص نمایند.

۲- حکمت خالده و علم قدسی

طرفداران حکمت خالده معتقدند که فراتر یا در پشت صحنه محدودیت‌هایی که به واسطه موقعیت مقید اجتماعی و تاریخی بر آگاهی ما اعمال می‌شود، یک شهود همگانی فراگیر از اشتراک واقعیت وجود دارد. شاهد این امر ادعای کلیت داشتن تجارب عرفانی در گستره فرهنگ‌ها و اعصار تاریخی است. حکمت خالده بیان می‌دارد که حکیمان و عارفان - جدا از اختلافات ظاهریشان - همواره و در همه سنت‌های اصیل، سخنی واحد و مدعایی مشابه دارند، شبیه به آنچه شیخ اشراق نام «خمیره ازلی حکمت» بر آن می‌نهد و ادعا می‌کند که تمام فلاسفه و حکما - از یونان و مصر گرفته تا ایران و هند و چین - به رغم اختلافاتی که در تعالیشان به چشم می‌خورد، در واقع آن را تعلیم می‌داده‌اند.

«خمیره ازلی حکمت» همان علم قدسی است. علم قدسی چیزی نیست مگر آن معرفت قدسی که در دل هر وحی موجود است و مرکز آن دایره‌ای است که سنت را در بر گرفته و آن را تعیین و تحدید می‌کند. علم قدسی ثمره تفکر یا استدلال قوه عاقله بشر در مورد محتوای الهام یا یک تجربه روحانی که خود ماهیتی عقلی دارد نیست. بلکه چیزی که از طریق الهام در یافته می‌شود خودش ماهیتی عقلی دارد، یعنی همان معرفت قدسی است. معرفت مندرج در چنین تجربه‌ای از منبع این تجربه، یعنی عقل شهودی که منبع همه ذوق و بخشنده

همه معرفت اصیل است ناشی می‌شود.^۱

از آنجایی که تجربه عرفانی، حلقه اتصال میان مکاتب عرفانی شرق و غرب است، تطبیق میان عرفان‌ها و فلسفه‌های آمیخته با آموزه‌های عرفانی، ممکن می‌نماید. اما مکتب ساخت‌گرایی در همین خصوص که تجارب عرفانی خود، ساخته و پرداخته زبان و آموزه‌های پیشین عرفاست، امکان هر گونه تطبیق را محال می‌داند.

ساخت‌گرایان همان گونه که خواهد آمد، با انتقاد از خامی و ساده‌انگاری معرفت‌شناختی موجود در چنین ادعاهایی حجم وسیعی از آثار نگاشته شده در این راستا را به چالش کشانده‌اند. از همین رو، آثاری چون مجمع‌البحرین دارا شکوه، عرفان شرق و غرب رودلف اتو، انواع تجربه دینی ویلیام جیمز، عرفان مسیحی و بودایی سوزوکی، حکمت خالده آلدوس هاکسلی، وحدت متعالی ادیان شووان، صوفیسم و تائوئیسم ایزوتسو، عرفان اولین آندرهیل، عرفان دینی و غیر دینی زینر و عرفان و فلسفه استیس، همه از نظر روش بحث بر مبنای نادرست استوارند و از جنبه معرفت‌شناختی عمق لازم را بر خوردار نیستند.

۳- ساخت‌گرایی

ساخت‌گرایی عنوان عامی است برای اشاره به مکاتبی که بر نقش بسترها و زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی، تاریخی و... در تکوین تجارب مختلف انسان تأکید می‌ورزند و تجربه او را تا اندازه زیادی حاصل تأثیر این بسترها می‌دانند. رابرت فورمن از منتقدان ساخت‌گرایی در این خصوص چنین می‌نویسد: این اندیشه که ما واقعیت خاص خودمان را می‌سازیم، تأثیر فوق‌العاده‌ای بر علوم اجتماعی و انسانی در غرب متجدد داشته است... در جامعه‌شناسی معرفت و انسان‌شناسی به تفصیل بدین امر پرداخته‌اند که چگونه جهان بینی یک فرهنگ، ادراکات و باورها را ساختار داده و کنترل می‌کند. روان‌شناسان از زمان فروید (و شاید پیش از وی) بیان کرده‌اند که مفاهیم و تجارب دوران کودکی، عواطف و ادراکات دوران بزرگسالی را کنترل کرده، شکل می‌دهد و متعین می‌سازد. تاریخ‌نگاران فرهنگ و اندیشه و البته مورخان دین همه به وضوح با الهام از این الگو آثار خویش را نگاشته‌اند. حتی رشته‌هایی نظیر هنر نوین و نقادی هنر را نیز می‌توان در گیر و دار این ایده دید که ما تنها چیزی را مشاهده می‌کنیم که

۱- معرفت و معنویت، صص ۲۷۱-۲۷۲.

برای آن مشروط و مقید شده‌ایم.^۱

ساخت‌گرایی، با مقاله زبان، معرفت‌شناسی و عرفان^۲ استیون کتز به سال ۱۹۷۸، به یکی از مکاتب مهم و مرکزی در حوزه مطالعات عرفانی و به خصوص فلسفه عرفان بدل شد. فلسفه‌ای چون، پرادفوت، جان هیک، ویلیام وین رایت و نینان اسمارت را نیز می‌توان ساخت‌گرا نامید. اما باید توجه داشت که ساخت‌گرایی عرفانی، از دل سنت‌های بزرگ ساخت‌گرایانه فلسفه تحلیلی انگلیسی و آمریکایی سربرآورده است. اما از طرفی، بایستی ایمانوئل کانت را به عنوان مؤسس اصلی ساخت‌گرایی فلسفی به شمار آورد. کانت در کتاب *سنجش خرد ناب*، بیان می‌دارد که ما تنها قادریم از طریق تعداد معدودی از مقولات مانند مکان و زمان و مفاهیمی چون وحدت و علیت جهان اطراف را به تجربه آوریم. از این‌رو مفاهیم و مقولات در حکم واسطه‌های هر تجربه ممکن هستند. ما زمانی شناخت حاصل می‌کنیم که تجربه در چارچوب مقولات پیشین ما رخ دهد.

پس از کانت نوبت به ویتگنشتاین رسید. او ایده «نومین» غیر قابل شناخت در خارج را باطل کرد و به جای مقولات کانتی، زبان، مفاهیم، باورها و افعال را جایگزین کرد که ما به واسطه آنها جهانمان را تکوین می‌بخشیم. جهان همان‌گونه است که ما آن را می‌سازیم و با ساختن آن در جهان زندگی می‌کنیم که خود، آن را ساخته‌ایم.

ساخت‌گرایی عرفانی، بر پایه دو تز اصلی استوار است:

الف- عدم امکان تجربه بی واسطه

ب- زمینه‌مندی سرشت سنتی تجارب عرفانی

کتز در خصوص تز اول می‌نویسد:

هیچ تجربه خالص (یا بی واسطه ای) وجود ندارد. نه تجارب عرفانی نه گونه‌های عادی‌تر تجربه، هیچ دلالتی بر بی‌واسطه بودن خود ندارد و دلیلی به این امر به دست نمی‌دهند... ایده تجربه خالص اگر دارای تناقض درونی نباشد، در بهترین حالت ایده پوچ و تهی است. از دیدگاه من این [واقعیت] حتی با در نظر داشتن تجارب آن مقاصد عالی و نهایی

۱- عرفان، ذهن، آگاهی، ص ۲۶-۲۷.

2- Katz, Steven, *Language, Epistemology and Mysticism, in Mysticism and Philosophical Analysis*. (ed. S. Katz), N. Y. and London (1978), pp. 22-74.

ترجمه این مقاله در کتاب *ساخت‌گرایی، سنت و عرفان* مندرج است.

که مورد معامله عارفان هستند مثل خدا، وجود، نیروانا و غیره درست است.^۱ جان هیک نیز در خصوص تجربه امر الوهی گفتاری نظیر گفتار کتز را بیان می‌دارد: روح نامتناهی همواره از طریق کثرت ارواح متناهی انسان‌ها وارد می‌شود و در عین حال همواره به طوری که هشیاری محدودمان از این حقیقت محیط و فراگیر با مجموعه‌ای از مفاهیم دینی انسان، واسطه‌مند می‌گردد.^۲ این ایده بیان می‌دارد که تجارب عرفانی توسط الگوی پیچیده‌ای از مفاهیم، تعهدات، باورها و انتظاراتی که عارف با آنها وارد تجربه می‌شود به وجود می‌آیند. این عقاید و مواضع شکل‌دهنده تجربه‌اند، نه نتیجه و فرع آن، به طوری که آنها پیشاپیش تجارب ممکن را تعیین می‌کنند.

فاعل تجربه را به گونه‌ای درک می‌کند که صرفاً بر حسب حالات ذهنی او تبیین نمی‌شود بلکه آن را تجربه‌ای می‌داند که عقاید او را درباره جهان تأیید می‌کند. عقایدی که خواست سستی است که در آن سنت، آن تجربه، تجربه دینی توصیف می‌شود. تجربه، آن عقاید را تأیید و تثبیت می‌کند.^۳ یعنی تجربه عرفانی، تجربه‌ای از پیش تعیین شده و مورد انتظار است. مثلاً آگاهی ما قبل عرفانی عارف مسیحی، آگاهی عرفانی‌اش را به گونه‌ای شکل می‌دهد که واقعیت عرفانی را در چارچوب مسیح یا تثلیث یا یک خدای انسان‌وار تجربه نماید نه در قالب آموزه بودایی نیروانه که «نا - انسان‌وار» و «همه - چیز» است. بنابراین ارزیابی شایسته این واقعیت ما را به باز شناختن این موضوع رهنمون می‌شود که فهم عرفان فقط مسئله مطالعه گزارش‌های عرفا بعد از وقوع تجربه نیست، بلکه [مستلزم] اهمیت دادن به این واقعیت است که خود تجربه، همانند صورتی که در آن گزارش می‌شود توسط آن مفاهیمی شکل می‌گیرد که عارف با خود به تجربه‌اش می‌آورد و [آن مفاهیم بدین وسیله] تجربه‌اش را شکل می‌دهند.^۴ کتز در ادامه برای روشن کردن موضوع و اینکه چگونه تجارب عرفانی واسطه‌مند می‌گردند، مثال‌هایی از تجارب عرفانی در سنت‌های عرفانی گوناگون را ذکر می‌کند. از جمله

۱- ساخت‌گرایی، سنت و عرفان، ص ۳۸.

2- Hick, John, "Mystical Experience as Cognition", In Understanding Mysticism, ed. Richard P. woods, O.P. New York: Image Books, 1980, P. 432

۳- تجربه دینی، ص ۲۸۹.

۴- ساخت‌گرایی، سنت و عرفان، ص ۳۸.

آنها تجربه عرفانی «دوقوت» در عرفان یهودی است. عارف یهودی در فضای اجتماعی - فرهنگی خود مسائلی از این دست را درباره خدا و جهان ماوراء می‌آموزد: اینکه واقعیتی فراتر از این جهان مادی وجود دارد و این واقعیت خدایی انسان‌وار است، خدایی که انسان و جهان را آفریده است. انسان از طریق قوای روحانی خویش می‌تواند با خداوند ارتباط برقرار نماید، اما در این ارتباط همواره تمایزی میان انسان و خدا وجود دارد.

تمام این باورهای اجتماعی - فرهنگی و توابع عملی‌شان... به وضوح در دیدگاه عارف یهودی نسبت به جهان، نسبت به خدایی که جهان را آفریده و نحوه تقرب به او و نسبت به آنچه که نهایتاً هنگام نیل به قربش باید انتظار داشته باشند، تأثیر می‌نهند. این سخن بدان معناست که تمام زندگی عارف یهودی از زمان کودکی با تصاویر، مفاهیم، نمادها، و ارزش‌های ایدئولوژیک و اعمال عبادی پر شده است و دلیلی در دست نداریم که باور کنیم هنگام تجربه آنها را به کناری می‌نهد؛ بلکه این تصاویر، باورها، نمادها و اعمال عبادی در نهایت تعیین می‌کنند که عارف خواستار داشتن تجربه چه چیزی است و سپس آنچه تجربه می‌کند چگونه و شبیه به چه خواهد بود.^۱ بنابراین این الگوهای پیش - تجربی در تجربه عملی و واقعی عارف یهودی تأثیر می‌گذارند. در تجربه عرفان یهودی چیزی به نام اتحاد بی تمایز با خدا رخ نمی‌دهد. از این رو این نکته که انواع تجربه وحدت - که غالباً، اما به نادرستی، با عرفان پیوند داده شده و حتی به عنوان «گوهر عرفان» تلقی می‌شوند - از چارچوب سنت یهودی غایب هستند، گواهی بسیار قوی بر تأثیر شرایط پیش - تجربی بر نوع تجربه‌ای است که یک عارف واقعاً دارد. از آنجا که یک یهودی بنا به دلایلی که از سنت الاهیاتی یهودی بر می‌خیزد چنین باور دارد که تجاربی از نوع تجارب وحدت رخ نمی‌دهند، در واقع چنان تجاربی ندارد.^۲

این موضوع را می‌توان در تجربه عرفانی «نیروانه» در سنت بودایی نیز مورد بررسی قرار داد. در حقیقت «نیروانه» نقطه مقابل «دوقوت» است. «نیروانه» یک حالت نسبی وجودی نیست که در آن، خود محدود با وجود خدای متعالی که حافظ انسان‌ها بوده و به آنها عشق می‌ورزد مواجه شود، بلکه یک حالت جدید وجودی (اگر این کلمات به جا استفاده شده باشند) و هستی‌شناختی (و باز هم اگر این کلمه نا مناسب نباشد) است. اینکه در «نیروانه»

۱- همان، ص ۵۱.

۲- همان، ص ۵۴.

هیچ‌گونه مواجهه‌ای وجود ندارد از این واقعیت منشاء می‌گیرد که یک خود حقیقی یا خود متعالی دیگر نداریم. همچنین باید به این نکته توجه داشت که همانطور که در آموزه‌های بودایی، الوهیتی وجود ندارد، نقش یک اراده الهی نیز منتفی است.^۱

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که «صرف مقابل هم قرار دادن این فهم بودایی از سرشت اشیاء با فهم یهودی به تنهایی شاهدی قوی برای نظریه‌ایست که می‌گوید آنچه یک بودایی به عنوان نیروانه تجربه می‌کند با آنچه یک یهودی به عنوان دوقوت تجربه می‌کند، متفاوت است.»^۲

«نیروانه هر چه باشد و دوقوت در حقیقت هر چه باشد، تا زمانی که الفاظ معنایی دارند و تحقیقی فلسفی از اهمیتی برخوردار است راهی برای توصیف تجربه نیروانه و دوقوت بر مبنای شواهد وجود ندارد، چه رسد به یکسان‌انگاشتن آن دو. راه معقولی وجود ندارد که بتوان به طور منطقی استدلال کرد که تجربه «نا - خود» یک آرامش «تهی»، همان تجربه ارتباط عاشقانه، عمیق و نزدیک میان دو ذات جوهری باشد که یکی از آنها خدای انسان‌وار ادیان غربی با تمام لوازم و جزئیات‌اش تصویر می‌شود.»^۳

۴- زمینه‌مندی و سرشت سنتی تجربه عرفانی

همانگونه که ذکر شد تز دوم ساخت‌گرایی، زمینه‌مندی تجربه عرفانی است. یعنی بررسی این که چرا و چگونه تجربه عرفانی، از پیش توسط مفاهیم و آموزه‌ها و بستر فرهنگی - اجتماعی خاص آن سنت، تعیین می‌یابد.

«تجربه(های) عرفانی محصول سلوک طرق عرفانی‌اند؛ صرف نظر از اینکه سالک چه طریقی، مثلاً یهودیت، تصوف یا بودایی را در پیش می‌گیرد، آنچه او در طول طریقی می‌خواند، یاد می‌گیرد، می‌داند، قصد می‌کند و تجربه می‌کند تا اندازه‌ای... تجربه مورد انتظار ظاهر شده را خلق می‌کند. به عبارت دیگر، رابطه نزدیک و حتی ضروری میان متون دینی و عرفانی مقبول، تجربه‌ای که عارف واجد آن می‌شود، و تجربه عرفانی گزارش شده وجود دارد. در هر یک از سنت‌های عرفانی، همانند جوامع دینی بزرگتری که سنت‌های عرفانی، جزئی از آنها محسوب

۱- همان، ص ۶۱.

۲- همان، ص ۶۱.

۳- همان، ص ۶۳.

می‌شوند، یک نظام تربیتی الهیاتی - عرفانی موروثی وجود دارد که بر مبنای منابع مورد اتفاق خاصی، ساخته و پرداخته شده است. مردم عادی همانند سالکان مبتدی، تا اندازه‌ای، و بلکه تا اندازه زیادی، با مطالعه و قرائت این متون و سنت‌های نهادینه و مقبول، شروع به صعود از مسیر مارپیچ معنوی می‌کنند و در تمام این مدت در کار آند که این سنن و متون را در خویش جذب کنند.^۱ از این رو به نظر می‌آید، تجربه عرفانی را جدای از زمینه و سنتی که عارف در آن رشد کرده، تعلیم دیده و آماده تجربه شده، نمی‌توان در نظر آورد.

وجود پیر و مرشد و استاد و راهنما در مسیر سلوک خود گواه این مطلب است که تجربه‌های عرفانی از پیش مقید و محدود می‌شوند؛ به طوری که سالک چیزی را تجربه می‌کند که از قبل استاد و راهنمایش بدو آموخته است و از این رو انتظار آن تجربه را می‌کشد. از سوی دیگر، «در همه سنت‌ها تمرین‌ها و اعمالی داریم که نقش ریاضت را بازی می‌کنند؛ یوگا، مراقبه و اعمالی شبیه به اینها که در جهت رها کردن نفس از «وجود مقید» هدف‌گیری شده‌اند. حال این قیود تجربی، اجتماعی - تاریخی و اعتقادی - مذهبی، هر چه می‌خواهند باشند. این فرایند «رها سازی» بر حسب ظاهر، به عنوان حرکتی نمود می‌یابد که نفس را از حالات «مقید» به شعور «نامقید» سوق می‌دهد؛ از آگاهی زمینه‌مند به آگاهی بی‌زمینه».^۲

۵- فلسفه استعلایی کانت

همان طور که دیدیم تز اول ساخت‌گرایان یعنی عدم امکان تجربه بی‌واسطه، قرابت نزدیکی با فلسفه استعلایی کانت دارد. کتز در قسمتی از مقاله خود از استنتاج استعلایی کانت سخن به میان می‌آورد و توصیف خود را از فعالیت ذهن در حصول تجربه، چیزی شبیه به آنچه کانت بیان داشته می‌داند، با اینکه خود می‌افزاید که به روش کانتی ملتزم نیست.^۳ کانت شناخت را حاصل از به کارگیری مفاهیم پیشین در فاهمه می‌داند که مدرک از طریق آنها به داده‌های حسی خود که در حکم ماده صرف‌اند، صورت بخشیده و سپس آنها را تحت حکم در می‌آورد. کانت در کتاب *سنجش خرد ناب* می‌نویسد:^۴

۱- همان، ص ۱۳۵.

۲- همان، ص ۹۵.

۳- همان، صص ۹۹-۱۰۰.

۴- *سنجش خرد ناب*.

در اینکه شناخت ما سراسر با تجربه آغاز می‌گردد، به هیچ روی تردید نیست؛ زیرا در غیر این صورت، قوه شناخت چگونه می‌بایست به عمل برانگیخته شود، جز از این راه که اشیا بی‌حس بر حس‌ها تأثیر می‌گذارند تا اندازه‌ای از خود بازتاب‌هایی ایجاد می‌کنند و تا اندازه‌ای توانایی فهم را به جنبش و امی دارند تا به مقایسه این بازتاب‌ها پرداخته و با به هم پیوستن یا جدا کردن آنها مایه خام انطباعات حسی را برای آن شناخت حسی از اشیا که تجربه نامیده می‌شود فراهم آورد؟

جان هیک راجع به استدلال کانت چنین می‌نویسد:

کانت استدلال نمود که ساختار درونی ذهن به آنچه ما می‌شناسیم تعیین می‌بخشد. این اصل فراتر از ادراک حسی به حوزه‌های دیگر نیز قابل اطلاق است... لازم نیست که ما کلیه نظریه پیچیده کانت را بپذیریم تا بر اساس فرض اساسی او متقاعد شویم که ذهن نه تنها دریافت‌کننده منفعل نیست، بلکه پیوسته نقش فعالی در ادراک دارد. روانشناسی معرفتی از آن زمان تا حدی به تفصیل نشان داده است که چگونه مدرک به انجام فعالیت پیچیده و چند سطحی انتخاب، گروه‌بندی، ارزیابی، حذف و پیش‌بینی مشغول است. فرآیندی که به طور ناخودآگاه در تمام اوقات تنها با بازدهی که در شعور یا آگاهی ظاهر می‌شود ادامه دارد.

این واقعیت بنیادی که ذهن در همه سطوح آگاهی، طبیعی، اخلاقی، زیبا شناختی و دینی به داده‌هایی که دریافت می‌کند نظم و معنا می‌بخشد، صادق است.^۱

باید توجه داشت که کانت از همان ابتدا به وضوح بیان می‌دارد که در صدد تحلیل تجربه ما از اشیا و در واقع اشیا محسوس است. بنابراین نقد عقل محض درباره آگاهی بدون موضوع و متعلق نیست. کانت هرگز راجع به تجارب عرفانی سخن نگفته است. از این رو تجربه‌ای که متضمن نوعی مواجهه با یک شیء نباشد، به احتمال زیاد، تحت تأثیر ساختارهای معرفت‌شناختی واسطه‌ای نخواهد بود. بنابراین باید توجه داشت که مقولات کانتی برای هر تجربه‌ای از هر سنخ کاربرد ندارد، بلکه همانطور که خود کانت نیز آشکارا تصدیق می‌کند، تنها به تجربه ما از اشیا مربوط‌اند. آنها ثابت می‌کنند که عناصر مهمی از دانش ما از اشیا، از مراجع مقدم بر تجربه اخذ می‌شوند. آنها مطلقاً در مورد رخدادهایی از آگاهی که در آنها پای اشیا به میان

۱- بعد پنجم، ص ۶۳.

نمی‌آید، چیزی اثبات نمی‌کنند.^۱

۶- نظریه حیث التفاتی برنتانو و هوسرل

مکتب ساخت‌گرایی از نظریه حیث التفاتی نیز در تحکیم پایه‌هایش سود جسته است. حیث التفاتی به روایت برنتانو و هوسرل بیان می‌دارد که آگاهی ما همواره آگاهی از چیزی است، یعنی آگاهی قصدی. در تعریفی دیگر می‌توان حیث التفاتی را توصیف یک داده‌آنگونه که قصد می‌شود بیان نمود.

جری گیل از طرفداران ساخت‌گرایی بیان می‌دارد که تمام تجارب ما التفاتی هستند و بر اساس این فرض معتقد است که تمام تجارب با واسطه و ساخت یافته‌اند. وی در این خصوص می‌نویسد:

تجربه نوع انسان، ماهیتاً برداری است؛ بدین معنا که آگاهی ما از جهان صرفاً مشاهده انفعالی آن نیست، بلکه تابعی از این واقعیت است که ما به دنبال یافتن معنا به جهان وارد شده با آن تماس برقرار می‌کنیم. آگاهی ما همواره آگاهی از وجهه معینی از جهان است. وجهه خاصی که واقعیت آن برای ما توسط فعالیت التفاتی ما در ارتباط با آن (وجهه خاص) ساختار می‌یابد. این حیث التفاتی آشکارا عاملی میانجی است که امکان هر گونه تجربه بی‌واسطه‌ای را به طور ریشه‌ای از میان می‌برد.^۲

کنز نیز در مقاله خود توجه خاصی را به حیث التفاتی مبذول داشته است. وی در این باره می‌نویسد:

تمامی گستره «التفاتی» بودن تجربه و زمان تجربه تا آنجا که به عرفان مربوط می‌شود، زمینه غنی برای مطالعات بعدی است. تنها برای نشان دادن اهمیت این موضوع نسبت به دغدغه‌های حاضر، اجمالاً اشاره می‌کنم که اگر کسی به دقت به زبان عرفا و نیز به تدین، اعمال و ادبیات عرفان بنگرد [این نکته را] در می‌یابد که غالباً «التفاتی» هستند، به همان معنا که هوسرل و برنتانو مطرح ساختند. اگر چه من به لحاظ مواضع کلی‌تر مابعدالطبیعی این دو، طرفدارشان نیستم، اما بحث‌های آنها درباره «زبان التفاتی» فی حد نفسه آموزنده است؛ زیرا به ما تذکر می‌دهد که تعبیرات خاصی همچون «انتظارات»، «باورها»، «امیدها»، «طلب‌ها»،

۱- عرفان، ذهن، آگاهی، ص ۱۱۱.

2- Gill, Jerry.H., *Mysticism and Mediation: Faith and Philosophy*, 1(1984), P.113

«جستجوها»، «آرزوها»، «خواسته‌ها»، «یافته‌ها»، «در پی بودن‌ها»، آن‌گونه که برنتانو می‌گوید متضمن «شیء در خود‌شان» هستند.^۱

رابرت فورمن، نقاط پیوند اندیشه حیث‌تفاتی و ساخت‌گرایی را به شرح ذیل دسته‌بندی می‌کند:

الف- ذهن با مصداق عینی بخشیدن، التفاتات را ساخت‌دهی می‌کند.

ب- ذهن با وحدت دادن به التفاتات، ساخت‌دهی می‌کند.

ج- ذهن با مرتبط نمودن التفاتات، ساخت‌دهی می‌کند.

د- ذهن با تمایز نهادن بین التفاتات، ساخت‌دهی می‌کند.

ه- ذهن با تشکل دادن به التفاتات، ساخت‌دهی می‌کند.^۲

اما وی به کارگیری نظریه حیث‌تفاتی را در حوزه عرفان مجاز نمی‌داند. او معتقد است که دامنه اعتبار این الگو (حیث‌تفاتی) و براهین فلسفی‌ای که اساس آن هستند، دارای محدودیت‌هایی است و ممکن است تجاربی داشته باشیم که خارج از محدوده اعتبار این الگو قرار گیرند.^۳ استدلال‌هایی که هوسرل و برنتانو بدان‌ها متکی هستند، نمی‌توانند برای مستدل کردن این ادعا که همه تجارب انسان‌تفاتی هستند، به کار روند. آنچه گیل و دیگران به آن نیاز دارند نشان دادن این امر است که ایده حیث‌تفاتی می‌تواند در یک زنجیره منطقی به کار گرفته شود؛ یعنی این گزاره که «تمام تجارب ممکن بشری التفاتی هستند» می‌تواند ماهیت برخی اشکال غیر مادی تجارب بشری (مثل تجربه عرفانی) را از پیش تعیین کنند، یا برخی پدیده‌ها را به عنوان اموری ناممکن از صحنه بررسی خارج نماید... نه برنتانو و نه هوسرل این ادعا را ندارند که تمام تجارب معمول بشری التفاتی هستند؛ برای هر دو احساس‌ها، انقباض‌های ناگهانی و... غیر التفاتی‌اند. برنتانو این‌ها را پدیده‌های فیزیکی صرف می‌نامد، هوسرل آنها را بخشی از داده‌های خام (داده‌های حسی یا هیلتیک Hyletic) می‌داند که تجربه‌های التفاتی بر مبنای آنها ساخته می‌شوند. بنابراین نسبت دادن این ادعای همه شمول به

۱- ساخت‌گرایی، سنت و عرفان، ص ۱۰۵.

۲- عرفان، ذهن، آگاهی، ص ۱۲۵-۱۲۶.

۳- همان، ص ۱۱۹.

این دو فیلسوف خطایی بیش نیست.^۱

۷- مروری دوباره بر عدم وجود هسته مشترک میان تجارب عرفانی و عدم امکان عرفان تطبیقی

همان طور که گذشت، ساخت‌گرایی با بکارگیری تز معرفت‌شناختی مبتنی بر عدم امکان تجربه بی‌واسطه، وجود هرگونه هسته مشترک میان تجارب عرفانی را، که قائلان به حکمت خالده آنرا مسلم می‌انگارند، مردود اعلام کرد. اگر تجارب عرفانی هیچ قرابت و اشتراکی با یکدیگر نداشته باشند، در این صورت حکمت خالده نیز منتفی خواهد بود. گفته شد که یکی از ابزارهای اصیل در حکمت خالده، شهود و مکاشفه عرفانی است. ابزاری که به واسطه آن حکیم، حقایق ازلی را با چشم باطن مورد مشاهده قرار می‌دهد. مع هذا، اگر تجربه‌های عرفانی، گوناگون و فاقد هسته مشترک باشند، ما با حکمت‌ها سروکار خواهیم داشت و نه حکمتی خاص به نام حکمت خالده. از این‌رو هر حکمتی در هر سنتی بازتاب آموزه‌های اجتماعی - فرهنگی آن سنت خواهد بود و بر این اساس هم سخنی میان دو اندیشه مختلف از دو سنت متفاوت امکان‌پذیر نخواهد بود. در نتیجه تمام مطالعات تطبیقی صورت گرفته، ناکارآمد و بر پایه‌ای نادرست استوارند و از این‌رو فاقد ارزش معرفتی‌اند.

حال پرسش اینجاست که آیا فرض معرفت‌شناختی ساخت‌گرایی، خود مبنایی محکم و استوار دارد یا خیر؟ یافتن دست کم یک مثال نقض مبنی بر وجود آگاهی بی‌واسطه یا تجربه بی‌میانجی، فرض معرفت‌شناختی ساخت‌گرایان را با تهدید روبرو می‌سازد. رابرت فورمن مدعی است که این مثال نقض را ارائه نموده است. بنابراین در ادامه به بررسی این موضوع پرداخته و مکتب ساخت‌گرایی را مورد ارزیابی قرار خواهیم داد.

۱- نتیجه:

آگاهی بی‌واسطه و نقد موضع ساخت‌گرایان

آگاهی بی‌واسطه یا علم حضوری، نوعی از آگاهی است که در آن مفاهیم به عنوان واسطه‌های شناختی به طور کامل کنار رفته و تجربه‌ای خالص و ناب برای شخص اتفاق می‌افتد. در عرفان از این تجربه به «فراموش کردن»، «کنار گذاشتن»، «تفکر را متوقف کردن» و

۱- همان، ص ۱۲۸.

«ذهن را مهار کردن» یاد می‌شود. اگر انسان حقیقتاً تمام مفاهیم، باورها و غیره را در برهه‌ای از زمان فراموش کند، آنگاه آن مفاهیم، باورها و... نمی‌توانند به تجربه حاصل شده شکل و صورت دهند. زبان نمی‌تواند اینچنین تجربه‌ای را شکل دهد، بلکه این حالت بیشتر شبیه موشک پیش راننده‌ای عمل می‌کند که سفینه فضایی را در بی‌وزنی رها می‌کند.^۱

رخداد آگاهی محض، مواجهه با امری نیست، یعنی عبارت است از آگاهی بدون متعلق. اما این تجربه تجربه‌ای کاملاً تهی نیز نیست؛ زیرا شخص در حالت آگاهی محض بیهوش یا مرده نیست. از این رو هنگامی که تفکر متوقف می‌شود، چیزی هست که با این حال باقی می‌ماند و در بطن اندیشه قرار دارد. بنابراین آگاهی محض، آگاهی از آگاهی است و عارف با آگاهی محض مواجه می‌شود. ویلیام چیتیک می‌گوید: ابن عربی چنین می‌آموزد که آنچه شخص در عرفان وی با آن روبرو می‌شود، آگاهی یا هشیاری محض است. وی می‌گوید گرچه تنها «اقلیت اندکی» از انسان‌ها به تجربه‌های فنا و بقا دست می‌یابند، عارف «عدم تمایز مطلق، وحدت محض و آگاهی صرف» را تجربه می‌کند.^۲ این همان مثال نقضی است که فورمن به آن اشاره دارد و آن را «علم هوویتی» می‌نامد. در «علم هوویتی»، عالم به چیزی علم پیدا می‌کند، به این صورت که خود، آن چیز می‌شود. من می‌دانم آگاه بودن یعنی چه، «داشتن» آگاهی «خود» یعنی چه؛ فقط و فقط چون من آن آگاهی هستم یا آن را «دارم». من از طریق یک علم مفهومی از چیزی، با آگاهی‌آشنایی حاصل نکرده‌ام، بلکه از آنجا بدان علم حاصل کرده‌ام که آگاهی هستم و این متضمن یک معنای غیر استنتاجی از «آگاهی بودن» است. این نوع علم، انعکاسی یا خود - حکایتگر است. من به آگاهی خود علم دارم و می‌دانم که آگاه بوده و هستم، تنها از آنجا که من آن هستم... علم من از آگاهی‌ام به طور واقعی، مستقیم و «شهودی» است؛ این علم از طریق تحلیل یا تفکر به دست نمی‌آید، بلکه صرفاً از طریق نوعی ارتباط مستقیم حاصل می‌شود.^۳

خود هشیاری نیز فی حد نفسه، توسط زبان شکل نیافته و ساخت داده نمی‌شود. علم به اینکه من آگاه هستم، مطمئناً به طریق زبانی شکل می‌یابد. اما آشکار است که علم به اینکه آگاه

1- McLaughlin, Michael, Lonergan and the Evaluation of Theories of Mystical Experience, University Toronto, 1995.

2- Chitick, William, The Innate Capacity, ed., Robert K. C. Forman (NY: Oxford University Press: 1998), pp. 95-110.

۳- عرفان، ذهن، آگاهی، ص ۱۸۸.

هستم با آگاه بودن دو چیزاند.^۱ آگاهی از خود، یا خود آگاهی، که در فلسفه اسلامی از آن به «علم حضوری» یاد می‌شود، تجربه بی‌واسطه و فارغ از مفاهیم و باورها و انتظارات و... است. در علم حضوری برخلاف علم حصولی واسطه‌ای در کار نیست، یعنی متعلق معرفت خود به عینه و به تمام ذات نزد عالم حاضر است، مانند علم نفس به خود یا علم فرد به تصورات ذهنی‌اش. در این نوع از علم امکان خطا و اشتباه راه ندارد، زیرا خطای در ادراک زمانی قابل تصور است که بین شخص درک کننده (مدرک) و ذات درک شونده (مدرک) واسطه‌ای در کار باشد و آگاهی به وسیله آن تحقق یابد.^۲ این خود آگاهی یا آگاهی از آگاهی، در لسان ابن عربی به علم الحقیقه و در عرفان بودایی به تجربه عرفانی سماوی شهرت دارد.

از آنجا که به نظر می‌آید «علم هو هویتی»، امکان‌پذیر می‌باشد، در نتیجه مثال نقضی می‌شود در برابر ادعای اصلی ساخت‌گرایان مبنی بر عدم امکان هرگونه تجربه بی‌واسطه. مکتب ساخت‌گرایی، نقطه ضعف‌های دیگری نیز دارد. بنیان فلسفی ضعیف فرض معرفت شناختی آن، مسئله‌ایست که از نگاه منتقدان بدور نمانده است. ساخت‌گرایان هرگز استدلالی مستقل برای اثبات مدعای خویش نیاورده‌اند. فورمن در این خصوص می‌نویسد:

مایلم بر این واقعیت تأکید ورزم که بنا بر آنچه گفته شد، صحت به کار بستن این نظریه از اول مفروض انگاشته شده است، نه اثبات شده و نه برای آن استدلالی اقامه شده است. فلذا بحث بر مبنای فلسفی بسیار سستی نهاده شده است.^۳

از دیگر ایراداتی که می‌توان بر ساخت‌گرایی وارد کرد، یکسان پنداشتن تجارب حسی با تجارب عرفانی نزد آنان است. این دو نوع تجربه ممکن است وجوه مشترکی داشته باشند اما از لحاظ معرفت‌شناختی حائز تفاوت‌هایی بنیادین نیز هستند. «یکی از مهمترین تفاوت‌ها این است که در نوع تجارب عادی انسان از جمله تجربه حسی، تمایز اساسی سوژه و ابژه، عالم و معلوم، عاقل و معقول یا شناسا و شناخته شده، برقرار است و به همین دلیل این نوع تجارب، احکام خاصی می‌یابند، در حالی که یکی از ویژگی‌های منحصر به فرد تجربه عرفانی دقیقاً

۱- همان، ص ۱۹۰.

۲- آموزشی فلسفه، ج ۱، ص ۱۷۵.

۳- عرفان، ذهن، آگاهی، ص ۷۲.

محو‌گشتن همین تمایز اساسی است.^۱

ایراد دیگر عدم تفکیک شهود صوری از شهود معنوی است. عارفان مسلمان میان شهود صوری و شهود معنوی قائل به تمایزاند. شهود صوری تجربه‌ای است که در آن حقایق عالم معنا، در قوه متخیله عارف تمثیل صوری می‌یابد. این تمثالات دارای ویژگی‌هایی همچون شکل، رنگ، بو و غیره هستند. اما در شهود معنوی عارف بی‌آنکه صورتی را مشاهده کند، حقایقی از عالم معنا را بدون وساطت صورت‌های مثالی دریافت می‌دارد. این شهودات، متضمن ارتباطی بی‌واسطه با ساحت‌های والاتر در مراتب هستی است.^۲

ساخت‌گرایی علی‌رغم نقاط ضعفی که دارد - و کدام مکتب عقلی را می‌توان سراغ گرفت که فاقد ضعف و کاستی باشد - تأثیر چشمگیری در سیر مطالعات عرفانی و علی‌الخصوص در حوزه مطالعات تطبیقی چه در حیطه عرفان و چه در حیطه فلسفه داشته است. این رویکرد جدید، از مطالعات خام و شتاب‌زده و کم‌ارزش در حوزه فلسفه و عرفان تطبیقی جلوگیری کرده و ادعاهای نامقبول و سطحی برخی از مدعیان فلسفه و عرفان تطبیقی را بر ملا ساخته است. از این‌رو به نظر می‌آید که هنوز جا برای بحث و تبادل نظر میان ساخت‌گرایان و ذات‌گرایان (قائلان به حکمت خالده) وجود دارد و این خود به غنا بخشیدن به مطالعات میان فرهنگی و گفتگوی تمدن‌ها خواهد انجامید.

۱- ساخت‌گرایی، سنت و عرفان، ص ۲۵۷-۲۵۸.

۲- همان، ص ۲۶۸.

منابع و مأخذ

- ۱- انزلی، سید عطاء، ساخت‌گرایی، سنت و عرفان، ۱۳۸۳، انجمن معارف اسلامی ایران.
- ۲- پراد فوت، وین، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، ۱۳۸۳، انتشارات کتاب طه.
- ۳- فورمن، رابرت، عرفان، ذهن، آگاهی، ترجمه سید عطاء انزلی، ۱۳۸۴، انتشارات دانشگاه مفید.
- ۴- کانت، ایمانوئل، سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، ۱۳۶۲، امیرکبیر، تهران.
- ۵- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۱۳۷۰، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، جلد ۱.
- ۶- نصر، سید حسین، معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، ۱۳۸۵، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ۷- هیک، جان، بعد پنجم، ترجمه بهزاد سالکی، ۱۳۸۲، قصیده سرا، تهران.
- 8- Chitick, William, *The Innate Capacity*, ed., Robert K C. Forman (NY: Oxford University Press: 1998), pp. 95-110.
- 9- Gill, Jerry.H., *Mysticism and Mediation : Faith and Philosophy* , 1(1984), pp. 111-121.
- 10- Hick, John, "Mystical Experience as Cognition" , *In Understanding Mysticism*, ed. Richard P. woods, O.P. New York: Image Books, 1980, 422-437.
- 11- Katz, Steven, Language, Epistemology and Mysticism, *In Mysticism and Philosophical Analysis*. (ed. S. Katz) , N.Y. and London (1978), pp. 22-74.
- 12- McLaughlin, Michael, Lonergan and the Evaluation of Theories of Mystical Experience, University Toronto, 1995.