

فصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی

دوره جدید شماره سوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۳ ص ۱۲۴-۱۰۹

درآمدی به معرفت‌شناسی جدید عرفان

علیرضا فولادی

استادیار دانشگاه کاشان

چکیده

نوشتار حاضر، در سه بخش با عناوین عرفان و علم، عرفان و منطق و عرفان و دین، به بررسی نظریه‌های معرفت‌شناختی جدید در باره عرفان می‌پردازد. در بخش عرفان و علم سخن بر سر این اصل است که معرفت‌شناسی جدید عرفان، به تبع معرفت‌شناسی جدید دین، در دامن معرفت‌شناسی جدید علم پرورش می‌یابد. در این بخش، چندین نظریه با دسته‌بندی محتوایی مورد مطالعه قرار گرفته‌است؛ نظریه‌هایی که از مفهوم عینیت، به عنوان قاعده بحث، تلقی تجدیدی ارائه می‌کند یا تلقی توسعه‌ی قریب و یا تلقی توسعه‌ی بعید. بخش عرفان و منطق نیز، به مطالعه چندین نظریه دیگر در باره نسبت میان این دو پدیده می‌پردازد تا از این رهگذر، جنبه‌های عقلانی و غیر عقلانی تجربه عرفانی را بررسی نماید. این بخش با طرح سه دسته نظریه غیرمنطقی، منطقی و فرامنطقی بودن این نوع تجربه پایان می‌پذیرد. در بخش رابطه دین و عرفان نیز دو تلقی از دین؛ یعنی سنت دینی و تجربه دینی مبنای دو نظریه در رد و قبول نسبت میان آن دو قرار می‌گیرد تا در کنار نظریه سوم؛ یعنی فرا دینی بودن تجربه عرفانی، نمایانگر تشتت آرا صاحب نظران در این زمینه باشد. به طور کلی، می‌توان گفت درباره نسبت عرفان با علم، منطق و دین سه دسته نظریه قابل شناسایی است: نظریه‌های نفی که معتقد به غیر علمی، غیر منطقی و غیردینی بودن تجربه عرفانی هستند. نظریه‌های اثباتی که به علمی، منطقی و دینی بودن این نوع تجربه باور دارند و نظریه‌های تبیینی که آن را فراعلمی، فرامنطقی و فرادینی می‌دانند. بی‌گمان، از این میان، نظریه‌های دسته سوم که معرفت‌شناسی جدید عرفان در واپسین گام‌های پیشرفت بد آنها دست یازیده است، با تجربه عرفانی، همسویی بیشتری دارد.

واژگان کلیدی: رابطه عرفان با علم، منطق و دین، معرفت‌شناسی، معرفت‌شناسی جدید عرفان

مقدمه

معرفت‌شناسی^۱ از زیرشاخه‌های اساسی فلسفه علم است که به جریان شکل‌گیری معرفت در اقسام علم می‌پردازد. خود فلسفه علم، شاخه‌ای است مهم از فلسفه عام. با این که معرفت‌شناسی تا کنون آگاهی‌های فراوانی در باره مبانی معرفتی علوم فراهم آورده است، هنوز در برخی زمینه‌ها جای کار دارد. شاید علت اصلی این امر، توجهی است که معرفت‌شناسی جدید، به علوم تجربی از خویش نشان می‌دهد. بدین گونه زمینه‌هایی که جزو این علوم نیست، مانند دین از گردونه توجه آن خارج می‌شود. با این حال، پیشرفت فلسفه دین طی چند دهه اخیر، حاکی از عطف توجه معرفت‌شناسی به این زمینه است. هر چند این عطف توجه نیز بیشتر، بر تجربه‌گرایی مبتنی است. این نوع تجربه‌گرایی را «تجربه‌گرایی دینی» نامیده و فردریک شلاپرماخر را سرآمد آن خوانده‌اند. (پراودفوت، ۱۳۸۳: ۹-۱۰) از دیگر تجربه‌گرایان دینی، می‌توان به ویلیام جیمز، ردلف اتو، استیفن کتزر، وین پراودفوت، ریچارد سوین‌برن، پل تیلیش، سورن کی‌یرکگارد، آلوین پلاتینگا و ویلیام پی‌یر آلستون اشاره کرد.

یکی از مسائل دین‌شناسی معاصر، مسأله نسبت دین با عرفان است. تجربه‌گرایان دینی، معمولاً جوهر این دو را یکی می‌انگارند و برای آنها مبانی معرفتی واحدی در نظر می‌گیرند؛ چنان که سی.اف. دیویس تجربه‌های دینی را شش دسته و یکی از این دسته‌های ششگانه را تجربه عرفانی می‌داند. (فعال، ۱۳۷۹: ۳۴۸-۳۷۱) و ت. استیس، دین را به مفهوم عام آن، یک نوع احساس مقدس می‌داند و از این رو، عرفان را که درجه عالی این نوع احساس است، هم در جلوه‌های به ظاهر دینی آن، مانند عرفان مسیحی و هم در جلوه‌های به ظاهر غیر دینی‌اش، مانند عرفان بودایی، ذاتاً دینی می‌شمارد. (استیس، ۱۳۷۵: ۳۵۶) بر این پایه، دین باید پدیده‌ای عام‌تر از عرفان باشد و این جاست که قاعدتاً فلسفه عرفان، جزئی از فلسفه دین خواهد بود و معرفت‌شناسی آن، جزئی از معرفت‌شناسی دینی. مقصود این که اولاً معرفت‌شناسی عرفان، چاره‌ای جز خلط مبحث با معرفت‌شناسی دین ندارد و ثانیاً باید به وجود دو رویکرد در باره آن قائل شد: رویکرد سنتی^۲ و رویکرد جدید. تفاوت‌های این دو رویکرد، از قرار زیر است:

الف - در رویکرد سنتی، عرفان را با فلسفه می‌سنجند، اما در رویکرد جدید، با علم.

ب - در رویکرد سنتی، اصطلاح «علم»، مفهوم گسترده‌ای دارد که دو قسم عقلی و نقلی را شامل می‌شود و علم به معنای امروزی آن، جزو علوم عقلی است. اما در رویکرد جدید، علم به این معنی، موقعیتی مجزا می‌یابد و حریم آن از علوم عقلی و نقلی جدا می‌شود.

پ - در رویکرد سنتی، موضوع بحث، معرفت است. اما در رویکرد جدید، تجربه به جای آن

می‌نشینند.

ت - در رویکرد سنتی، مسأله اساسی، مقایسه معرفت قلبی با معرفت عقلی است. اما در رویکرد جدید، تجربه ذوقی با تجربه حسی مقایسه می‌شود.

بی‌گمان این دوگانگی رویکرد، از عقل‌گرایی دوره کلاسیک و در مقابل، تجربه‌گرایی عصر جدید غرب، برمی‌خیزد و به ویژه رواج رمانتیسیم بر این امر مؤثر بوده‌است. با این حال، در شرق، ابن‌سینا، قرن‌ها قبل، به کرامات صوفیه از دریچه «مذاهب طبیعی» می‌نگرد. (ابن‌سینا، ۱۳۶۸: ۴۶۵، ۴۶۴، ۴۶۱ و ۴۶۶) و با این کار، پیشگامی خود را نشان می‌دهد. اقبال لاهوری نیز از یکی دیگر از تجربه‌گرایان دینی شرق است که بر ماهیت عرفانی و در عین حال، اجتماعی دین تصریح می‌ورزد.

مهمترین مسأله معرفت‌شناسی جدید عرفان این است که چگونه می‌توان متناسب با مبانی معرفتی تجربه علمی، به توجیه مبانی معرفتی تجربه عرفانی دست‌یازید؛ ضمن این که در آن، مسائلی مانند نسبت عرفان با منطق و چنان که گذشت، با دین، به عنوان تکمله‌هایی برای مسأله نخست مطرح است. البته، هر کدام از این مسائل، به نحوی، با مسأله زبان عرفان، درگیر است و بدین دلیل، این مسأله را باید مسأله اساسی در عرفان‌شناسی معاصر دانست. باری، نوشتار حاضر، در سایه مرزبندی‌های روش‌شناختی فوق، مسائل عمده معرفت‌شناسی جدید عرفان را با دسته‌بندی تازه‌ای از نظریه‌های مربوط به آن بررسی می‌کند.

عرفان و علم

عرفان، چه نسبتی با علم دارد؟ پاسخگویی به این پرسش، بحث‌های مفصلی به دنبال داشته است که پرداختن به آنها، فرصتی دیگر می‌طلبد. بنابراین، تنها به بررسی نظریاتی می‌پردازیم که از چشم‌انداز تجربه‌گرایی به این موضوع نگریسته‌اند. این نظریه‌ها چنان پراکنده هستند که دسته‌بندی آنها از یک جهت واحد، کاری بس دشوار خواهد بود. اما می‌توان گفت، گذشته از رویکرد مبتنی بر تشکیک که لادری‌گرایی را بازمی‌تابد و نمونه قدیم آن نزد سوفسطائیان یونان آشکار و امروزه نیز به شکل‌های جدید یافتنی است، در رویکرد مبتنی بر تحقیق، به طور کلی، دو رهیافت دارد: رهیافت واقع‌گرا^۳ و رهیافت نظرگرا^۴. رهیافت واقع‌گرا، شامل نظریه‌هایی است که بر پایه عینیت‌گرایی و رهیافت نظرگرا، نظریه‌هایی است که بر پایه ذهنیت‌گرایی استوار است. (راسل، ۱۳۵۷: ۲۱-۲۵) اگرچه این دو رهیافت، از قدیم مطرح بوده‌است، در عصر جدید، رهیافت نظرگرا، حول محور رهیافت واقع‌گرا می‌چرخد و بدین دلیل در این عصر، یا رهیافت واقع‌گرا داریم یا رهیافت نظرگرا - واقع‌گرا و رهیافت اخیر، در ادامه، به «پدیدارشناسی»^۵ می‌رسد. این‌جاست که معرفت‌شناسی جدید، در همه

مباحث، مفهوم عینیت را قاعده بحث قرار می‌دهد. در این میان، با دو تلقی از این مفهوم مواجهیم: تلقی تحدیدی و تلقی توسعی. پیش از آن که به معرفی این دو تلقی بپردازیم، نکته‌ای را ناگفته نگذاریم و آن این که هر تجربه دو سویه اصلی دارد: یکی عامل تجربه و دیگر موضوع تجربه. بی‌گمان عینیت عاملی تجربه عرفانی محرز است، زیرا هزاران عارف می‌شناسیم که به عاملیت در این نوع تجربه اقرار کرده‌اند. اما بیشتر کندوکاوهای معرفت‌شناسی جدید عرفان در باره عینیت موضوعی تجربه عرفانی پیش می‌رود.

۱- تلقی تحدیدی

این تلقی، مفهوم عینیت را به مدرکات محسوس فرومی‌کاهد؛ مانند آنچه از جان لاک تا دیوید هیوم و سپس حلقه وین، در شاخه‌های آمپریسم، به ویژه پوزیتیویسم منطقی می‌بینیم که به اصل «تحقیق‌پذیری» معروف است و از این دیدگاه، تنها گزاره‌هایی معنی دارد که مستقیماً از راه حواس برای آنها مابازای خارجی به دست آید؛ ضمن این که باید به گزاره‌های منطقی و ریاضی نیز با دید معنی‌دار نگریست. همچنین، به همان‌گویی‌ها یا گزاره‌هایی که یک بخش آنها بخش دیگرشان را تعریف می‌کند. (باربور، ۱۳۶۲: ۲۷۸-۲۷۹) برتراند راسل، کمی پیشتر، در این باره، پای انطباق گزاره‌های بسیط را با عالم خارج پیش کشیده بود (راسل، ۱۳۴۸: ۶۵-۷۱) که این نظریه به اتمیسم منطقی معروف است. البته او این گزاره‌ها را سنگ بنای جملات مرکب معنی‌دار دانست و بدین‌گونه معنی‌داری را برآیند تحقیق‌پذیری شمرد، نه خود آن. (علی زمانی، ۱۳۷۵: ۹۳-۹۴) تقریباً همزمان با راسل، می‌توان از «رساله منطقی - فلسفی» لودویگ ویتگنشتاین نام برد که سرمشق مهم دیگری به دست پوزیتیویسم منطقی داد. در این رساله به «نظریه تصویری معنی» می‌رسیم که زبان را تصویر منطقی وضع واقع قلمداد می‌کند. (ویتگنشتاین، ۱۳۷۹: ۴۲؛ مگی، ۱۳۷۷: ۵۳۶-۵۳۷) افزون بر این، کارل پوپر، در مقابل اصل تحقیق‌پذیری، به اصل ابطال‌پذیری قائل شد. بر پایه این اصل، معنی‌داری وصف گزاره‌هایی است که چه از راه حس و چه از راه منطقی، قابل نقض و به عبارت دیگر، همچنان که محتمل صدق است، محتمل کذب باشد و تنها در این صورت این گزاره‌ها علمی خواهد بود. (پوپر، ۱۳۶۳: ۶۷-۷۰) با توجه به آنچه گذشت، گزاره‌های دینی و به تبع آن، گزاره‌های عرفانی، نه صادق است و نه کاذب، بلکه مهمل است؛ یعنی معنایی ندارد. (باربور، ۱۳۶۲: ۱۵۳)

۲- تلقی توسعی

این تلقی، مفهوم عینیت را تا مدرکات غیر محسوس می‌گسترده و البته در این باره به دو صورت عمل می‌کند: توسع قریب و توسع بعید. توسع قریب، مفهوم عینیت را به مفهوم واقعیت پیوند می‌زند و در این راستا، افزون بر تعاریف منطقی صدق، تعاریف دیگری نیز از واقعیت پیش روی ما می‌گذارد.

این تعاریف، به طور کلی بر پایه یک تعریف اساسی استوار است و آن هم چیزی نیست جز مقبولیت که البته یا عام خواهد بود و یا خاص. این جاست که باز، از دو دسته تعریف سربرمی آوریم: تعاریف معطوف به مقبولیت عام که حاکی از قبول اجمالی است؛ شامل:

انطباق بر معنی

از این دیدگاه، واقعی آن است که معنی داشته باشد. البته چیستی معنی چندان روشن نیست. گروهی، آن را مصداق عینی دانسته‌اند و گروهی دیگر، مفهوم ذهنی. واژه درخت، در عین، مصداقی دارد و در ذهن، مفهومی و هر دو، بار معنایی این واژه را به دوش می‌کشند. اما به باور روانشناسان رفتارگرا، واکنشی که احتمالاً چنین واژه‌ای در شنونده برمی‌انگیزد، معنای آن خواهد بود. (راسل، ۱۳۵۷: ۲۲۷-۲۳۳) این جاست که کاپلستون معنای گزاره‌های دینی را «پاسخ - رفتار»‌هایی می‌شمارد که این گزاره‌ها در ما برمی‌انگیزد. (کاپلستون، ۱۳۶۱: ۱۱۶-۱۱۷) به هر حال، در این جا مسأله ماهیت معنی، با مسأله ملاک معنی‌داری درمی‌آمیزد و زبان پای بر پهنه منطق می‌نهد تا مشکلات آن را برطرف سازد. اما روشن است که منطق با زبان یکی نیست و هر کدام به روش خود وابستگی دارد و روش‌شناسی خویش را می‌خواهد. خلاصه، بحث معنی در منطق، ناظر به صدق و کذب قضایاست، اما در زبان‌شناسی ناظر به دلالت جملات.

اتکای بر ادراک

توماس رید در قرن هیجدهم، ضمن مخالفت با شک‌گرایی هیومی، معارف انسانی را بر پایه ادراک عام استوار دانست. (زیدان، ۱۹۸۹: ۴۵-۴۶) جی.ای. مور نیز، ضمن انتقاد از شک‌گرایی دکارتی، اولیات، به ویژه وجود جهان را برای ادراک عام، واقعی‌تر از آن شمرد که روا باشد تا درباره آنها به شک بگراییم. جان هیک، ضمن تأیید این دیدگاه می‌گوید کتاب مقدس، به جای ادعای اثبات واقعیت خدا از راه استدلال، وجود او را مسلم می‌انگارد و نویسندگان این کتاب، وی را یک واقعیت تجربی می‌پنداشته‌اند. (هیک، ۱۳۷۲: ۱۵۰-۱۵۲) همانند این دیدگاه در منطق اسلامی هم روایی دارد و منطقیان ما چیزهایی را با عنوان مقدمات قیاس فرض می‌گیرند که پاره‌ای از آنها همان اولیات است. به طور کلی، چنین دیدگاهی بر آن می‌رود که راز واقعیت تجارب ماورایی در درک فطری انسان ریشه دارد.

اشتمال بر فایده

مفهوم فایده، در این جا، به عمل گرایی^۶ باز می‌گردد. از این دیدگاه، هر تصویری که به نحوی برای زندگی انسان فایده عملی داشته باشد، واقعی است و تجربه عرفانی نیز از این آزمون سربلند بیرون می‌آید. ویلیام جیمز، صادق را وصف تصوراتی می‌داند که به ارتباط ما با واقعیت کمک می‌کند و از این رهگذر برای زندگی مان نتایج عملی به بار می‌آورد. (جیمز، ۱۳۷۰: ۶۱، ۱۹۵-۲۰۳، ۱۲۹-۱۵۴ و ۱۳۹)

تعاریف مربوط به مقبولیت خاص که حاکی از قبول تفصیلی است؛ شامل:

انطباق بر دلیل

از این دیدگاه، هرچه دارای دلیل عقلی باشد، واقعیت دارد. در این جا با نوعی عقل گرایی مواجهیم که مبنای قدیم ترین نظریه معرفت‌شناختی بوده است و دلایل عقلی اثبات وجود خدا در همه ادیان، به این نظریه باز می‌گردد. البته مفهوم دلیل عقلی هم می‌تواند برهان لَمّی، یعنی سیر از علت به معلول باشد و هم برهان اَنّی، یعنی سیر از معلول به علت. برای دریافت بیشتر چنین دیدگاهی باید به آثار متکلمان در ادیان بزرگ رجوع کرد؛ ضمن این که عرفا هم با همه عقل‌ستیزی خود، بعضاً برای اثبات واقعیت تجربه‌های خویش به استدلال گراییده‌اند و روش برخی مکاتب عرفانی، مانند مکتب مغرب به رهبری ابن عربی، نمونه گویایی از این تجربه است.

اتکای بر انتظام

انتظام بدین معنی است که اجزای یک چیز، ناسازگاری با یکدیگر نداشته باشد و در هماهنگی کامل با هم، به سوی غایتی واحد گام بردارد. بر این پایه، وجود انتظام در تجربه‌های متفاوت یک عارف یا در تجربه‌های مختلف چند عارف، نشانگر واقعیت تجربه عرفانی خواهد بود. البته انتظام دوگونه است: انتظام درونی و انتظام بیرونی و بی‌گمان منظور از انتظام در این جا جز انتظام درونی نیست؛ یعنی این تجربه‌ها طبق اصول نظام خاص خود انتظام دارد، نه طبق اصول نظام‌های مباین خویش، مانند نظام علم یا نظام منطق و استیسی، به اشتباه انتظام نداشتن آنها را طبق اصول این نظام‌های دیگر، دستمایه نفی عینیت و ذهنیت‌شان قرار می‌دهد. (استیسی، ۱۳۷۵: ۱۴۳-۱۴۹) با این وصف، چنین تجربه‌هایی حتی در رؤیا گونگی‌ها و متناقض‌نمایی‌های‌شان کاملاً منتظم می‌نمایند و بدین دلیل مولوی می‌گوید: «متحد جان‌های شیران خداست.» (مولوی، بی تا: ۴۱۴)

اشتمال بر قاعده

این دیدگاه به «نظریه بازی‌های زبانی» ویتگنشتاین متأخر باز می‌گردد که در کتاب «پژوهش‌های فلسفی» خود ارائه کرد و با این کار، راه را برای ظهور نحله مؤثر دیگری در فلسفه معاصر به نام فلسفه تحلیلی گشود. او در این کتاب، بر خلاف نظریه قبلی خویش، زبان واقع‌گویی را تنها یکی از انواع فراوان و گوناگون بازی‌های زبانی دانست و بر آن شد که فهم هر یک از این زبان‌ها تنها با دریافت قواعد آن امکان‌پذیر است. بر این پایه زبان دین و به تبع آن، زبان عرفان نیز می‌تواند یکی از این انواع باشد. البته وی واژه قاعده را با واژه توافق مرتبط می‌شمارد و همچنین می‌نویسد: «کاربرد واژه قاعده و کاربرد واژه همان، درهم بافته‌اند». این نکات می‌رساند که مسأله قاعده، مسأله وضع و تکرار است. از دیدگاه ویتگنشتاین، معنای یک واژه، به اقرب احتمال، با کاربرد آن یکی خواهد بود (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ۳۳ و بعد، ۱۶۴ و ۵۹؛ مگی، ۱۳۷۷: ۵۴۱-۵۴۲ و ۵۴۵-۵۴۶) و این جاست که باید به وجود نوعی دیگر از واقعیت، با نام واقعیت کاربردی هم تن داد، اما آیا این نوع واقعیت به مفهوم همان واکنش در روانشناسی رفتارگرا یا همان فایده در عمل‌گرایی نیست؟

اما توسع بعید می‌کوشد تا واقعیت تجربه دینی و عرفانی را به هر نحو در دسترس شناخت انسانی بگذارد یا به نحوی که گمان انکار نرود، از دسترس این شناخت دور نگاه دارد. از این رهگذر، نظریه‌های زیر به بار آمده است:

واقعیت تجسّدی

این دیدگاه مربوط به الهیات مسیحی است و بر پایه آن، برخی صفات خدا مانند رحم و شفقت در حضرت عیسی^(ع) ظهور می‌یابد و از این راه، واقعیت خود را آشکار می‌سازد. (هیگ، ۱۳۷۲: ۱۷۹-۱۸۰) نمونه این نظریه، البته در یک سطح وسیع‌تر، هم از جهت نوع صفاتی که ظهور می‌پذیرد و هم از جهت تعداد افرادی که مظهر قرار می‌گیرند، در عرفان اسلامی با نظریه انسان کامل مطرح است. به علاوه در این باره، باید به نظریه «تجلی» ابن عربی اشاره کرد که هر کس و حتی هر چیز را تجلی اسمی از اسمای الهی می‌داند.

واقعیت اخروی

برپایه این دیدگاه، گزاره‌های دینی از واقعیت‌هایی پرده برمی‌دارد که در آینده آشکار خواهد شد و این آینده، همان آخرت است که در بیشتر ادیان مطرح است. هیک با ارائه چنین دیدگاهی (همان: ۲۱۱-۲۲۲) می‌کوشد تفاوت میان واقعیت تجربه دینی و واقعیت تجربه علمی را توجیه کند، اما در این کار معطیات بالفعل تجربه‌های دینی را نادیده می‌گیرد و این نکته می‌تواند در باره

تجربه‌های عرفانی هم صادق باشد.

واقعیت شعری

بر پایه این دیدگاه، وجهی از واقعیت با عنوان واقعیت شعری به موازات واقعیت علمی وجود دارد که گزاره‌های دینی و عرفانی از آن سخن می‌گوید. البته در این راستا پرسش‌های چندی پیش می‌آید که پاسخگویی به آنها روشنگر است: آیا در شعر، نوعی {زبان} مجزا از واقعیت وجود دارد یا زبانی دیگر برای بیان همان واقعیت علمی؟ آیا با این باور، به خیالی یا وهمی بودن دین و عرفان، تن نداده‌ایم؟ (استیس، ۱۳۷۵: ۱۹۰-۲۰۰)

واقعیت وجودی

بر پایه این دیدگاه، اگر چه وجود صرف، تعین ندارد، نباید گفت خیالی یا وهمی است، زیرا در شرایطی واقعاً به این نوع وجود پی می‌بریم و دین و عرفان کوشیده‌اند این شرایط را برای ما فراهم آورند. بر همین پایه، خدا «وجود متجزی نیست، ولی صرف الوجود است.» (همان: ۱۸۷-۱۹۰). نظریه وحدت وجود عرفانی ابن عربی و نظریه اصالت وجود فلسفی ملاصدرا می‌تواند با این نظریه سنجیده شود. البته دو صورت دیگر از بیان چنین دیدگاهی با پیشنهاد نامگذاری آنها به «واقعیت حقیقی» و «واقعیت باطنی» در آثار عرفای ما، قابل تشخیص است. بر پایه صورت اول، علی‌رغم آنچه ما می‌انگاریم، جهان جز نمود یک بود برتر نیست و تنها این بود است که حقیقت دارد. عزیزالدین نسفی می‌نویسد: «می‌گویند که وجود بر دو قسم است: وجود حقیقی و وجود خیالی. خدای وجود حقیقی دارد و عالم وجود خیالی دارد؛ خدای هستی است نیست‌نمای و عالم نیستی است هست‌نمای.» (نسفی، ۱۳۷۷: ۱۰۸) به قول محمود شبستری:

وجود اندر کمال خویش ساری است تعینها امور اعتباری است

(شبستری: ۸۷)

اما صورت دوم، برای واقعیت دو سطح متمایز در نظر می‌گیرد: یک سطح به عالم ظاهر مربوط است و سطح دیگر به عالم باطن. تمایز میان دو عالم شهادت و غیب یا ملک و ملکوت از این امر پرده بر می‌دارد. به نوشته عطار نیشابوری: «آن عالم عالمی دیگر است.» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۰: ۶)

باری، از آنچه گذشت چنین برمی‌آید که بحث نسبت عرفان با علم، سه دسته نظریه به وجود آورده است: نظریه‌های معتقد به غیرعلمی بودن تجربه عرفانی (تلقی تحدیدی)، نظریه‌های معتقد به علمی بودن این نوع تجربه (تلقی توسعی قریب) و نظریه‌های معتقد به فراعلمی بودن آن (تلقی توسعی بعید).

۲- عرفان و منطق

برای ورود به این بحث، باید میان دو مسأله فرق گذاشت. یکی چگونگی کارآیی عقل در نفس تجربه عرفانی و دیگری چگونگی برخورد عقل با معطیات این نوع تجربه. در باره مسأله اول، عده‌ای معتقدند تجربه عرفانی ذاتاً عقلانی است و بدین دلیل می‌تواند جنبه معرفتی و به ویژه زبانی داشته باشد. البته منظور از عقل در این مورد، عقل منطقی نیست، زیرا عرفا خود، همواره بر آن بوده‌اند که احوالشان مربوط به «طور ورای عقل» است و از این رو گفته‌اند:

پای استدلالیان چوین بود پای چوین سخت بی تمکین بود

(مولوی، بی‌تا: ۱/۲۱۲۸)

تفکیک میان دو مفهوم عام و خاص «عقل» و تعیین جایگاه عرفان نسبت به این دو مفهوم، بارزترین کوششی است که برای حل این مسأله سراغ داریم. (استیس، ۱۳۷۵: ۲۶۲-۲۶۳) و این دو مفهوم، در واژه فارسی «اندیشه» نیز گرد آمده است. زیرا این واژه، افزون بر معنای معمول آن، معنای غم و ترس و این گونه حالات روانی را هم می‌رساند. بر این پایه، عرفان نسبت به اندیشه، هم در موضع تأثر قرار می‌گیرد و هم در موضع تأثیر. (همان: ۳۷۱-۳۸۱ و ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۶۵-۹۹) و این امر، از وجود دو نوع عقل؛ یعنی عقل کلی و عقل جزئی ناشی می‌شود.

اقبال، ادراک قلبی را «نوع عالی تری از عقل» (اقبال لاهوری، بی‌تا: ۵) می‌نامد و با این دیدگاه، به تأثر عرفان از اندیشه در معنای عام آن اشاره می‌نماید. نیکلسون نیز، مفهوم عرفانی قلب را از «مفهوم انگلیسی آن»؛ یعنی عضو صنوبری سمت چپ سینه، جدا و طبیعت قلب را بیشتر، عقلانی می‌داند. (نیکلسون: ۹۲). مولوی هم در شرح بیت:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای ما بقی تو استخوان و ریشه‌ای

(مولوی، بی‌تا: ۲/۲۷۷)

واژه «اندیشه» را فراتر از معنای معمول آن، به معنای «ذوق» می‌گیرد. (همان، ۱۳۶۹: ۱۹۶) از سوی دیگر، اندیشه در معنای خاص آن، بدون ادراک قلبی که کلیت حیات ما را سروسامان می‌دهد، کاری از پیش نخواهد برد. باز به قول مولوی:

لیک جان در عقل تأثیری کند ز آن اثر آن عقل تدبیری کند

(مولوی، بی‌تا: ۳/۳۵۸۵)

به علاوه، حالات باطنی، تنها با کمک منطق نسبتاً قابل درک می‌شود. منظور از منطق در این جا، هرگونه روالی است که به تبیین نظام‌مند موضوع می‌انجامد و این تعریف، حتی روال صور خیال را در بر می‌گیرد.

باری، نقش آفرینی عرفان در صحنه اندیشه از گذشته‌های دور تا کنون، مورد توجه اصحاب فکر

بوده است. در این باره نیز، ابن سینا، پیشگام اندیشمندان شرق است، تا جایی که به قول عطار: «طریقت به فلسفه کشید، چنان که معلوم هست.» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۰: ۶۶۸) و در نمط های نهم و دهم کتاب اشارات خویش، بابتی به عرفان شناسی فلسفی گشود. (ابن سینا، ۱۳۶۸: ۱۵۱-۱۷۰) عرفای ما هم، از کنار این امر بی توجه نگذشته اند و از این رهگذر، در جریان شناسی عرفان اسلامی، با عطف به صبغه دینی (کلامی) یا غیردینی (فلسفی) کار آنان، چند جریان مهم، قابل تشخیص است. عرفان خالص که به عنوان نمونه ای محسوس برای آن، باید از ابوسعید ابوالخیر نام برد و ضمناً بسیاری از عرفای نام آور و گمنام دیگر، به ویژه در مکتب خراسان، به این جریان وابسته اند؛ دوم، کلام عرفانی که با محمد غزالی اوج می گیرد؛ سوم، عرفان کلامی که با عین القضاة همدانی اوج می پذیرد و بی گمان حلقه واسط این دو جریان، نظریه گرایی احمد غزالی است که در «سوانح»، با نظریه عشق، از عرفان تا کلام، پلی به باریکی یک موی می زند؛ چهارم، فلسفه عرفانی که با سهروردی به اوج می رسد؛ پنجم، عرفان فلسفی که با ابن عربی به اوج دست می یابد. البته جریان های معروف دیگری مانند عرفان صحوی و عرفان سکر، عرفان زاهدانه و عرفان عاشقانه و عرفان عملی و عرفان نظری را می توان بر این جریان ها افزود و اینها مانند حلقه های یک زنجیر، مجموعه اجزای یک کل منسجم، یعنی عرفان اسلامی را پدید آورده اند.

با این همه، چنان که دیدیم، یا باید مفهوم عقل را گسترش داد و یا برای آن، نقش انفعالی و حداکثر، واسطه ای در نظر گرفت تا بتوان از ارتباط اش با تجربه عرفانی سخن گفت. پس هنوز این پرسش باقی است که به راستی، عرفان چه نسبت قابل اشاره ای با منطق دارد و این، همان مسأله دوم ماست. بی گمان گفته ها و نوشته های عرفانی، وجود یک نوع اندیشه ورزی ناب را در پس خود، باز می تابد. اما ذهن های منطقی، آنها را سرشار از تناقضات و به ویژه شطحیات خواهند یافت. برای توجیه این وضعیت، نظریه های پراکنده ای وجود دارد که بیشتر، به زبان عرفان استناد جسته است و البته همه آنها در سه دسته زیر می گنجد:

نظریه های نفیی (نظریه های معتقد به غیرمنطقی بودن تجربه عرفانی): این نظریه ها، تناقض گویی عرفا را صریحاً غیرمنطقی می دانند. استیس بر آن است که عرفا متناقض گفته اند، زیرا تجربه آنها متناقض بوده است (استیس، ۱۳۷۵: ۳۰۸-۳۱۹) و این نکته، ماحصل کلام چنین نظریه هایی را به دست می دهد.

نظریه های اثباتی (نظریه های معتقد به منطقی بودن تجربه عرفانی): این نظریه ها می کوشند تناقض گویی عرفا را بر پایه برخی قواعد منطقی توجیه پذیر سازند و برای این منظور، راه حل هایی پیش پای ما می گذارند (همان: ۲۶۵-۲۷۶)

نظریه‌های تبیینی (نظریه‌های معتقد به فرامنطقی بودن تجربه عرفانی): این نظریه‌ها تناقض‌گویی عرفا را خارج از قواعد منطق صوری قرار می‌دهند و احیاناً برای آن، منطقی جداگانه در نظر می‌گیرند. استیس، اتورا به پیروی از هگل، دارای این دیدگاه می‌داند و در نهایت، آن را مردود می‌شمارد. (همان: ۲۷۹-۲۸۲) اما در باره چنین دیدگاهی، باید محتاطانه‌تر سخن گفت، زیرا عرفا خود، بارها بر این نکته تأکید ورزیده‌اند.

۳- عرفان و دین

چنان که گذشت، تجربه‌گرایان دینی، دین را نوعی تجربه قلمداد کرده‌اند. توضیح این که دین به دو مفهوم سنت دینی و تجربه دینی رواج دارد. کسانی که به مفهوم نخست معتقدند، دین را ذاتاً غیرخلاق و گذشته‌نگر می‌دانند. اما کسانی که به مفهوم دوم باور دارند، آن را ذاتاً خلاق و اکنون‌نگر می‌شمارند. این طرز تلقی‌ها، با عنوان منازعه بین سنت و بدعت، از آغاز، در جهان اسلام نیز جاری بوده‌است و قاعدتاً باید به عرفان اسلامی هم راه یافته باشد. این جاست که احمد جام می‌نویسد: «از بدعت حذر باید کرد چندان که توانی و به سنت و جماعت رغبت باید نمود، چندان که توانی.» (جام نامقی، ۱۳۷۳: ۸۴) با این حال، عرفان، بر پایه عمل‌گرایی خاص خود که به صورت مجاهدت برای تهذیب نفس از کدورات جسمانی متجلی می‌شود و همچنین برپایه شهودگرایی^۷ خاص خویش که در سایه معطیات این عملگرایی پیش می‌رود، ذاتاً تجربه‌گراست و از این رو با دین به مفهوم تجربه دینی، ساز و کار مشترکی دارد و شاید اساساً جوهر آن باشد. خود عرفا، همواره بر تجربی بودن منابع معرفتی خویش تصریح ورزیده‌اند و یکی از آنان با تعریض به اصحاب حدیث که نخستین سنت‌گرایان جهان اسلام بوده‌اند، در این باره می‌گوید: «ما را اصحاب حدیث گویند، زیرا که ما را با خدای حدیثی است و خدای را با ما حدیثی.» (السمعانی، ۱۳۶۷: ۴۱۹) به گفته صدرالدین قونوی: «بدعت اولیای حق، به متابت سنت انبیای کرام است و حکمت آن را ایشان دانند و هرچه از ایشان صادر شود، بی اشارت قادر نیست.» (الافلاکی العارفی، ۱۳۶۲: ۵۷۸) بدین دلیل، اقبال، وظیفه تصوف را در اسلام، تنسیق تجربه باطنی می‌داند. (اقبال لاهوری، بی تا: ۱۴۷) تجدید تجربه نبوی در قالب ولوی، امری است که عرفا مدعی آنند. این امر، از سوی سنت‌گرایان دینی، به شدت مورد انتقاد قرار گرفته‌است و بر این پایه، ابن جوزی از قول ابن عقیل می‌نویسد: «کلام صوفیان، بیشتر اشارت است به برداشتن وسایط نبوت.» (ابن جوزی، ۱۳۶۷: ۲۶۱)

باری، در باره رابطه بین عرفان و دین، اجمالاً جز دو دیدگاه مخالف و موافق پیش روی نداریم، اما روشنگری عرفای ما در این باره دیدگاه ممتنعی را به این دو دیدگاه افزوده‌است. بر پایه این دیدگاه، در سلوک عارفانه سه سرمنزل می‌یابیم: شریعت، طریقت و حقیقت. شریعت، همانند طریقت،

از حقیقت جدایی ندارد و از این رو هجویری می‌نویسد: «اقامت شریعت، بی وجود حقیقت، محال بود و اقامت حقیقت، بی حفظ شریعت، محال.» (الهجویری الغزنوی، ۱۳۷۵: ۴۹۹) از این چشم انداز: «شریعت، صورت حقیقت است و موافقت میان صورت و معنی، واجب.» (دهدار شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۷۰) با این همه، ارزشی که عرفا، نهایتاً، برای شریعت نسبت به حقیقت در نظر می‌گیرند، چیزی است مانند پوست نسبت به مغز؛ چنان که شبستری می‌گوید:

شریعت پوست، مغز آمد حقیقت
میان این و آن باشد طریقت

(شبستری: ۸۱)

بر این پایه، آن‌جا که تعارضی میان این دو پیش می‌آید، چاره‌ای جز رها ساختن آن پوست، به نفع این مغز نخواهد بود و بر همین پایه، تجربه عرفانی نه کاملاً غیردینی است و نه کاملاً دینی، بلکه باید گفت، فرادینی است؛ یعنی خود برای خویش مذهبی می‌سازد که امکان دارد با ظواهر یک دین به مفهوم سنتی آن منطبق باشد یا نباشد. به قول مولوی:

ملت عشق از همه دین ها جداست
عاشقان را ملت و مذهب خداست

(مولوی، بی‌تا: ۲/۱۷۷۰)

بدین دلیل، استیسی معتقد است به جای سخن گفتن از عرفان دینی، بهتر است از دین عرفانی سخن بگوییم (استیسی، ۱۳۷۵: ۳۵۶) و دین عرفانی در این‌جا به معنای دینی است که از جهت داده‌های سنتی، ظرفیت انطباق با یافته‌های تجربی را داشته باشد.

خلاصه، نظریه‌هایی که به نسبت عرفان با دین پرداخته است یا خواهد پرداخت، همانند نظریه‌هایی که به نسبت آن با علم و منطق پرداخته بود، در سه دسته نظریه می‌گنجد: نظریه‌های نفی، نظریه‌های اثباتی و نظریه‌های تبیینی.

نتیجه‌گیری

معرفت‌شناسی جدید عرفان، به تبع معرفت‌شناسی جدید دین، از دامن معرفت‌شناسی جدید علم سر برآورده است. تعدد و تنوع نظریه‌ها، از مشخصات این رشته معرفت‌شناسی است. این نظریه‌ها، بیشتر، حول سه محور نسبت میان عرفان و علم، عرفان و منطق و عرفان و دین می‌چرخد و در همه این موارد، جریان شکل‌گیری معرفت عرفانی را با توجه به معرفت‌های علمی، منطقی و دینی برمی‌رسد. این بررسی‌ها به طور کلی، در سه دسته نظریه نفی (معتقد به غیر علمی، غیر منطقی و غیر دینی بودن تجربه عرفانی)، اثباتی (معتقد به علمی، منطقی و دینی بودن این نوع تجربه) و تبیینی (معتقد به فراعلمی، فرامنطقی و فرادینی بودن آن) می‌گنجد.

سیر تطور معرفت‌شناسی جدید عرفان نشان می‌دهد نظریه‌پردازان آن، بحث خود را در باره هر سه نسبت بالا، از ابتدا بر یک قاعده محدود برون عرفانی، مانند عینیت، مقبولیت عام و سنت دینی شروع کرده‌اند، اما، به دلایل روش‌شناختی، در ادامه راه، نتوانسته‌اند با این قواعد کنار بیایند و لذا کم‌کم دست به دامن قواعد درون عرفانی شده‌اند. خلاصه، عقلانیت انسان عصر جدید، برای درک صحیح تجربه عرفانی، به «تحقیق» این نوع تجربه در ذات آن می‌رسد و با این همه، از «تحقق» آن در ذات خویش غافل می‌ماند؛ چیزی که آینده این رشته معرفت‌شناسی، نیاز مبرمی بدان دارد، اما، آیا سرانجام، این انسان شاهد ظهور حکمة الاشراقی دیگر خواهد بود؟

پی‌نوشت

1- Epistemology

۲- هنوز، پژوهش‌های جامعی در معرفت‌شناسی سنتی عرفان موجود نیست، اما پرداختن خود عرفا به این موضوع در جای‌جای آثار خویش، نیاز فوری ما را به مباحث آن برطرف می‌سازد. با این حال به عنوان یک پژوهش مستقل فارسی درباره چنین موضوعی ر. ک. ابراهیمیان، ۱۳۷۸

3- Realism

4- Idealism

5- Phenomenology

6- Pragmatism

7- Intuitionism

منابع

- ابراهیمیان، سید حسین (۱۳۷۸) معرفت‌شناسی در عرفان، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول
- ابن جوزی، ابوالفرج (۱۳۶۷) تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی فراگزولو، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول
- ابن سینا (۱۳۶۸) اشارات و تنبیهات، ترجمه و شرح دکتر حسن ملکشاهی، تهران، سروش، چاپ دوم
- استیس، و.ت (۱۳۷۵) عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش، چاپ چهارم
- الافلاکی العارفی، شمس‌الدین احمد (۱۳۶۲) تصحیح تحسین یازجی، ج ۲، تهران، دنیای کتاب، چاپ دوم
- اقبال لاهوری، علامه محمد (بی تا)، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، بی جا، رسالت قلم
- باربور، ایان (۱۳۶۲) علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی
- پراودفوت، وین (۱۳۸۳) تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، قم، کتاب طه، چاپ دوم
- پوپر، ک.ر (۱۳۶۳) حدسها و ابطالها (رشد شناخت علمی)، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ دوم
- جام نامقی (ژنده‌پیل)، احمد (۱۳۷۳) مفتاح‌النجاة، تصحیح دکتر علی فاضل، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم
- جیمز، ویلیام (۱۳۷۰) پراگماتیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ اول
- چالمرز، آلن ف (۱۳۷۳) علم چیست (نظریات تازه‌ای در باره فلسفه علم - پوپر، کوهن، کاتوس، فایرابند)، ترجمه محمد مشایخی، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ اول
- دهدار شیرازی، محمد بن محمود (۱۳۷۵) رسائل دهدار، به کوشش محمدحسین اکبری ساوی، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب و نشر نقطه، چاپ اول
- راسل، برتراند (۱۳۵۷) تحلیل ذهن، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ دوم
- راسل، برتراند (۱۳۴۸) علم ما به عالم خارج (به عنوان زمینه‌ای برای به کاربردن روش علمی در فلسفه)، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب
- زیدان، محمود (۱۹۸۹) نظریة‌المعرفة عند مفکرى‌الاسلام و فلاسفة‌الغرب‌المعارضین، بیروت، دارالنهضة‌العربية، چاپ اول
- السمعانی، شهاب‌الدین ابوالقاسم احمد بن ابی‌المظفر منصور (۱۳۶۷) روح‌الارواح فی شرح اسماء‌الملک‌الفتاح، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول
- سنائی، حکیم (۱۳۶۰) مثنوی‌های حکیم سنائی، تصحیح سید محمد تقی مدرس رضوی، تهران، انتشارات

بابک، چاپ دوم

- شبستری، شیخ محمود (۱۳۶۸) گلشن راز، تصحیح دکتر صمد موحد، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ اول
- شریعی، علی، عرفان، (بی تا) برابری، آزادی، انتشارات امام
- عطار نیشابوری (۱۳۷۰) تذکرة الاولیاء، تصحیح دکتر محمد استعلامی، تهران، انتشارات زوار، چاپ ششم
- علی‌زمانی، امیرعباس (۱۳۷۵) زبان دین، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول
- فعالی، محمدتقی (۱۳۷۹) تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، تهران، مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر)، چاپ اول
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۱) فلسفه معاصر (بررسی‌هایی در پوزیتیویسم منطقی و آگزیستانسیالیسم)، ترجمه دکتر علی اصغر حلبی، تهران، کتابفروشی زوار، چاپ اول
- مگی، بریان (۱۳۷۷) فلاسفه بزرگ (آشنایی با فلسفه غرب)، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ دوم
- مولوی، جلال‌الدین محمد (بی تا)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، تهران، انتشارات مولی
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۹) فیه مافیہ، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ ششم
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۷۷/ش ۱۹۹۸م) کتاب‌الانسان‌الکامل، تصحیح ماری‌ژان موله، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ چهارم
- نیکلسون، رینولد آلن (۱۳۶۶) عرفای اسلام، ترجمه دکتر ماهدخت بانو همایی، تهران، مؤسسه نشر هما، چاپ اول
- ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۰) پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز، چاپ اول
- ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۷۹) رساله منطقی - فلسفی، ترجمه دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ اول
- الهجوری‌الغزوی، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی (۱۳۷۵) کشف‌المحجوب، تصحیح د. ژوکوفسکی، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ چهارم
- هیگ، جان (۱۳۷۲) فلسفه دین، ترجمه بهرام‌راد، ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، چاپ اول