



مجله ۴۲ - شماره یازدهم - مهر ۱۳۹۸







سردبیر: زهیر باقری نوع پرست | همکاران این شماره: ناهید خاصی، امیرحسین زاهدی،  
محمدامین موسوی نژاد، سارا هامون، یاسر میردامادی، شهناز طریقتی، حسین یعقوبی سربالا،  
الهام سیدعلی، ن. ژرفا | طرح روی جلد: احسان ابرقویی

m.z.bagheri.noaparast@gmail.com | website: [www.salekenisti.com](http://www.salekenisti.com)

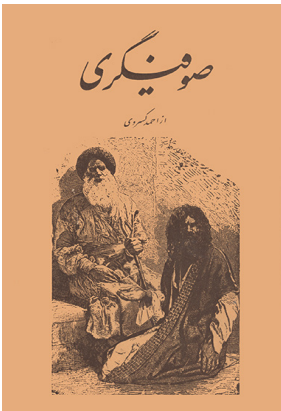
خوانندگان محترم مجله‌ی فلسفی ۴۲، به‌ازای دریافت فایل مجله مبلغ ۱۰۰،۰۰۰ ریال به کارت با شماره‌ی ۶۲۱۹۸۶۱۰۳۳۶۷۴۶۹۷ (به‌نام آقای اصلاان شیعتی) واریز نمایند.

- نگاهی به کتاب «صوفیگری» نوشته‌ی احمد کسروی / زهیر باقری نوع پرست ..... ۴
- تجربه‌ی عرفانی و راستی‌آزمایی عمومی / جوزف گیلبرت. برگردان: محمدامین موسوی نژاد ..... ۱۲
- نگاهی به مقاله‌ی «عرفان و منطق» راسل / رتراند راسل، ترجمه‌ی نجف دریابندری. الهام سیدعلی ..... ۱۹
- عرفان در رساله‌ی منطقی-فلسفی ویتگنشتاین / برایان مک‌گینیس. برگردان: حسین یعقوبی سربالا ..... ۲۵
- ابن عربی و عرفان قرن شانزدهم اسپانیایی / چارلز ای. فرازی. برگردان: ناهید خاصی ..... ۴۰
- توانایی‌ای فراتر از ادراک / آر. ای نولتی. برگردان: سارا هامون ..... ۵۰
- گونه‌هایی از «وصف‌ناپذیری» / کیث یاندل. برگردان: امیرحسین زاهدی ..... ۵۹
- هگل و عقلانی کردن عرفان / فردریک کاپلستون. برگردان: ن. ژرفا ..... ۶۸
- نگاهی به کتاب «در محضر لاهوتیان» / شهناز طریقتی ..... ۷۷
- «مسئله‌ی شر» اسلامی؛ واکنش‌های اسلامی به مسئله‌ی شر / یاسر میردامادی ..... ۸۰

# نگاهی به کتاب «صوفیگری» نوشته‌ی احمد کسروی

زهیر باقری نوع‌پرست

در میان روشنفکران و اندیشمندان معاصر ایرانی، مخالفت رایجی با عرفان دیده می‌شود که مبنای آن این است که عرفان پدیده‌ای در تعارض با عقل است. بخشی از طرح ایده‌ی عقل‌ستیزی عرفان به تاریخچه و نمود مشخص تاریخی عرفان و تصوف در فرهنگ ما وابسته است. بخشی دیگر به ادعاهای مطرح‌شده توسط عرفا به عنوان ظرفیت عرفان بازمی‌گردد. امکان دست‌یافتن به معرفت نایاب و تغییر امور جهان از جمله ادعاهای مناقشه‌برانگیزی است که محدود به فرهنگ یا تاریخ ما نیست. از منظر سیاسی نیز ایده‌ی ولایت در عرفان و لزوم پیروی از پیر و مراد، ایده‌ای در تعارض با دموکراسی است. احمد کسروی در میان روشنفکران معاصر، بیشترین ضدیت را با عرفان و تصوف داشته و در کتاب «صوفیگری» به شرح دلایل ضدیت خود با آن پرداخته است. در ادامه به شرح و بررسی مواضع او می‌پردازم.



مرز بین صوفی‌گری و دین در نوشته‌ی احمد کسروی قابل تشخیص نیست.

کسروی ترویج و تبلیغ صوفی‌گری در دوران خود، توسط برخی از اروپاییان در ایران و شرق با نوشتن مقاله‌های تأییدآمیز و نشر آنها به زبان فارسی را نوعی توطئه برای عقب‌نگه‌داشتن ایران برمی‌شمارد و افرادی را که در ایران به همراهی آنها به ترویج صوفی‌گری می‌پردازند، بدخواه ایران می‌نامد. رویکردی که مشابه آن را صادق هدایت نیز داشته است. هدایت رادیو بی‌بی‌سی را در فراهم کردن بستری برای ترویج عرفان توسط برخی از ایرانی‌ها مقصر می‌داند: «آقایان تو این هیر و ویر، تو این دنیای پر زد و خورد علم و منطق کارشان شده که ملتشان را دعوت بکنند دوباره درویش بشوند. صوفی بشوند... غصه خوری هم میکنند... افسوس که ایرانی‌ها دارند از عرفان دور میشوند... زکی!... باید که خودشان را

کسروی، صوفی‌گری را یکی از مهم‌ترین عوامل بدبختی و زوال مسلمانان برمی‌شمارد و بهره‌بردن صوفیان از شعر فارسی را عامل اساسی ترویج این افکار می‌داند. او به دنبال اصلاح یا تغییر عرفان و تصوف نیست و تنها گزینه را مواجهه مستقیم با آن و از میان بردن آن معرفی می‌کند. او این ایده را در مقابل کسانی مطرح می‌کند که گسترش علم را برای از میان رفتن عرفان و تصوف کافی می‌دانند. کسروی اروپا را مثالی از جایی معرفی می‌کند که با گسترده‌شدن علم، مسیحی‌گری فقط تضعیف شد و از میان نرفت و روسستان (شوروی) را به عنوان مثالی برمی‌گزیند که در آن جلوه‌های عمومی مذهب ممنوع شد، ولی «پس از همه اینها اکنون دیده میشود که مسیحی‌گری و دیگر کیشها از آن کشور برنیفتاده و تازه دولت میدان بکشیشان و ملایان داده» (ص ۵). در برخی از بخش‌های کتاب، مانند این بخش،

شخصی را پنداشته‌های بی دلیل او برمی شمارد و در مورد بخش‌هایی از ادعایش می‌گوید: «بسیار پرتست، بایستی پرسید شما این را از کجا می‌گویید؟! چه دلیلی برایش میدارید؟ همچنین گفته‌های دیگر او بی‌دلیلت» (ص ۱۰).

کسروی سه پرسش و نقد در برابر پنداشته‌های پلوتینوس مطرح می‌کند: (۱) اگر لذت‌ها و خوشی‌هایی که در این دنیا برای ما انسان‌ها فراهم‌اند، برای انسان نیستند، برای که هستند و چرا آفریده شده‌اند؟ (۲) اگر ادعا این است که ما از خداییم، چرا برای رسیدن به او باید از خود بی‌خود شویم؟ (۳) اگر آنچه می‌جوئیم در خود ماست، یعنی ما خود خدا هستیم و خدای دیگری وجود ندارد. کسروی در مقابل معتقد است که ما انسان‌ها بر اساس عقل خود به وجود خدا پی می‌بریم. استدلال او گونه‌ای از استدلال نظم است و می‌گوید «داستان اینست که ما چون این جهان را می‌سنجیم و می‌اندیشیم می‌بینیم بخود نتواند بود، این سامان و آراستگی که نمایانست از خود اینجهان نشدنیست می‌بینیم که ما آدمیانیم و برتر به همگی باشندگان این جهان میداریم، هر یکی از ما ناخواهان به این جهان آمدن و ناخواهان می‌رود، از اینهاست که میدانیم در پشت سر این جهان دستگاه دیگری هست، میدانیم دستی که بیرون از این جهانست آنرا پدید آورده و هم می‌گرداند (ما نمی‌دانیم خدا چیست و چگونه است این میدانیم که هست و بیرون از این جهانست)» (صص ۱۱-۱۰).

کسروی وجود خداوندی خارج از جهان مادی را برای تبیین این جهان و وجود انسان‌ها ضروری می‌داند و از این رو خدا نامیدن انسان را نادرست می‌داند، چراکه چنین نامگذاری‌ای امکان تبیین وجود جهان و انسان را می‌گیرد. در این مورد، نقد کسروی به صوفیگری و منشاء آن، نقد به خداشناسی آن است. کسروی خداشناسی صوفیان را نادرست‌تر از خداشناسی پلوتینوس می‌داند، چرا که از نظر او پلوتینوس تنها روان آدمی را خدا می‌انگاشت ولی صوفیان، با طرح ایده‌ی وحدت وجود، مفهوم خدا را بسط داده‌اند، طوری که حتی چهارپایان و

قاشق قاشق تو حلق خودشان ریخت که قرقره بکنند... باید برای هر کدامشان یک شیشه از آب جوی خیابان استانبول فرستاد که تا هر وقت به یاد عنعنات ملی آبخوره گرفتند درش را باز بکنند و یک نفس عمیق بکشند تا حالشان جا بیاید.» (فرزانه، ۱۹۸۸، صص ۲۶-۲۵).

کسروی، گذشته از ترویج و تبلیغ صوفیگری توسط اروپاییان معاصر، ریشه‌ی صوفیگری را نیز در اروپا و یونان باستان و شخص پلوتینوس می‌داند. او در تبیین رویکرد پلوتینوس (فلوطين) با استناد به کتاب سیر حکمت در اروپا، نوشته‌ی محمدعلی فروغی، می‌نویسد: «در جهان آنچه هست همه یک چیز است، خداست و چیزهای دیگری از او جدا شده‌اند، روان آدمی به این جهان آمده و گرفتار ماده شده، و اینست همیشه باید از این جهان و از خوشی‌هایش گریزان، و در آرزوی پیوستن به آن سرچشمه یا میهن خود باشد. می‌گوید در این جهان نیز اگر کسی از خود بیخود گردد بآن سرچشمه هستی، یا بهتر گوئیم بخدا -تواند پیوست» و یا چنان که خود پلوتینوس می‌گوید «روان آدمی از یک جهان آزاد و بی‌آلایش فرود آمده و در این جهان گرفتار ماده شده و آلودگی‌ها پیدا کرده، لیکن هر کسی که بخواهشهای تن نپردازد و بپرورش روان برخیزد آلایش او کمتر خواهد بود، و کسانی که بخواهند از این دامگه باز رهند باید از خوشی‌های این جهان روگردانند به پارسایی بپردازند.» (ص ۹). برای انسانی که مرعوب تصویر زیبای این روایت نشده، پرسشی که مطرح می‌شود این است که پلوتینوس بر چه اساسی چنین ادعاهایی می‌کند؟ ما با تخیل خود می‌توانیم روایت‌های بی‌شمار دیگری بیرونیم و در طول تاریخ نیز انسان‌ها چنین کرده‌اند. روایت‌های اساطیری و افسانه‌ای از پیدایش هستی و انسان و جایگاه انسان در هستی بسیارند. وقتی شخصی چنین ادعاهایی را مطرح می‌کند و مدعی است امور واقع را برای ما بازگو می‌کند باید پرسید بر چه اساسی و به چه روشی توانسته به ماهیت کل هستی و جایگاه انسان در جهان پی ببرد؟ این هم دقیقاً همان پرسشی است که کسروی طرح می‌کند و سخنان چنین

ددان را نیز در آن گنجانده‌اند. در عین حال صوفیان دنیا را نکوهیده می‌دانند و مدعی پرهیز از آن هستند. کسروی این رویکرد را تناقض‌آمیز می‌بیند و می‌گوید نمی‌توان از یک سو به وحدت وجود باور داشت و همه چیز را خدا برشمارد و از سوی دیگر جهان را بد دانست. در مقابل، کسروی می‌گوید اگر خداوند این دنیا را خلق کرده باشد، نباید آن را نکوهید و از آن دوری جست و اگر بدی وجود داشته باشد به جای پرهیز باید برای از میان بردن آن تلاش کرد.

کسروی به ناهمخوانی خداشناسی صوفیگری با خداشناسی اسلام نیز اشاره می‌کند، «اسلام خدایی را می‌شناساند که بیرون از این جهانست و پیوستگی میانه او با آدمیان و دیگر آفریدگان نمی‌باشد و نتواند بود. صوفیگری خدا را همان "هستی ساده" می‌شناسد که چنانکه گفتیم ما اگر آنرا بشکافیم معنایش آنست که آدمیان همه خدایند و خدای دیگری نیست. این دو خدا را با هم سازشی نتواند بود.» (ص ۲۷) یا در جای دیگر می‌گوید: «با آن برداشتی که صوفیگری برداشته دیگر سخن از دوزخ و بهشت چه معنی تواند داشت؟؟ اگر این راست که خدا همان -هستی ساده- است که در همه کس و در همه چیز هست، دیگر مسلمان و کافر چیست؟! کسی بدوزخ یا بهشت چرا رود؟! کسی همانکه مرد از زندان -کثرت- رها گردیده به دریای -وحدت- خواهد پیوست. دیگر چه جای سخن از بهشت و دوزخ است؟!» (ص ۳۲). کسروی برای نشان دادن ناهمخوانی صوفیگری با اسلام به نکات دیگری نیز اشاره می‌کند. از جمله آنها می‌گوید: «در قرآن پیاپی مردم را باندیشیدن و فهمیدن و خرد بکار بردن میخواند و در سراسر قرآن یکبار واژه -عشق- را که زبازد صوفیان می‌باشد نتوان یافت.» (ص ۲۷) محوریت بخشیدن به مفهوم عشق نزد صوفیان و نبود این واژه در قرآن نکته‌ی کم‌اهمیتی نیست. بخصوص که تکرار واژگان در قرآن معمولاً بر اهمیت آن واژه و جایگاهش در این کتاب تعبیر می‌شود. واژگان دیگری ممکن است در قرآن وجود داشته باشند که مفهومی

مشابه واژه عشق را نمایندگی کنند. به عنوان مثال ممکن است واژه‌هایی مانند «رحیم»، «رحمان»، «رحمت» و از این قبیل واژگان که در قرآن به خداوند اطلاق می‌شود، مفاهیمی مشابه مفهوم عشق مدنظر صوفیان و عرفا را داشته باشد. برای مشخص شدن این امر، نخستین گام ارائه‌ی مفهوم یا مفاهیمی مشخص و دقیق از عشق نزد صوفیان و عرفاست. آمیخته‌شدن مفهوم عشق با اعمالی مانند بچه‌بازی و شاهدبازی در تصوف و عرفان نیز نیاز به بازسازی این مفهوم را ایجاب می‌کند. به نظر می‌رسد که نه فقط کلیت عرفان و تصوف که حتی جزئیاتی مانند شاهدبازی در آن هم تحت تأثیر اندیشمندان یونانی است. در دیالوگ «مهمانی» یا «ضیافت»، نوشته‌ی افلاطون، که به موضوع عشق پرداخته است، نگرستن به چهره‌ی پسران بالغ زیبارو به منظور فراهم آوردن راهی برای رسیدن به زیبایی الهی مطرح شده است، ولی پسران غیربالغ را که توان خردورزی و انتخاب ندارند، از این قاعده مستثنی کرده است: «در بین کسانی که با پسران عشق می‌ورزند به آسانی می‌توان افرادی را که از این اروس الهام می‌گیرند بخوبی باز شناخت زیرا اینگونه افراد به بچه‌ها توجهی ندارند بلکه به جوانهایی میل می‌کنند که آثار خردمندی در آنها ظاهر شده باشد و این موقعی است که موی صورت شروع به روئیدن می‌کند. کسی که با جوانی در این سن عشق‌ورزی آغازد گمان می‌کنم حاضر باشد همه زندگی خود را با او بسر برد. چنین عاشقی هرگز معشوق خود را نخواهد فریفت و او را مایه ریشخند مردم نخواهد ساخت و دل از او بر نخواهد گرفت و بدیگری نخواهد بست. بنظر من اصلاً باید قانونی وضع شود که دلباختن به پسران نروس را ممنوع سازد تا اینهمه کوشش در راهی که پایانش روشن نیست صرف نشود زیرا در مورد بچه‌ها به هیچ‌وجه معلوم نیست که چه تحولاتی در آنها به وجود خواهد آمد و آیا بالاخره از لحاظ جسمی و روحی خوب خواهند شد یا بد. اشخاص باشرف داوطلبانه این قانون را برای خود وضع می‌کنند. در عین حال باید آن عشقبازان سفله را نیز مجبور ساخت که از عشق‌ورزی با زنان هر جائی

جبار، قهار و ... نیز تعریف می‌شود و بنیادی کردن رحمت در توصیف خداوند اگر به قیمت نادیده گرفتن این توصیف‌ها باشد، خدای قرآن نخواهد بود. در کتاب مقدس، برخلاف قرآن، واژه‌ی عشق آمده است. به عنوان مثال در ترجمه‌ی کینگ جیمز، واژه‌ی عشق در عهد عتیق، ۱۳۱ بار و در عهد جدید، ۱۷۹ بار تکرار شده است. با این حال، تصور این که تعداد تکرار واژه‌ی عشق در کتاب مقدس، خداوند کتاب مقدس را به خدای عشق تبدیل می‌کند نیز نادرست است. در کتاب مقدس خداوند به شکلی به تصویر کشیده می‌شود که در آن نسل‌کشی می‌کند، دستور به انجام کارهای غیراخلاقی می‌دهد، در مواردی تجاوز جنسی را تجویز می‌کند (برای مطالعه‌ی موارد یادشده و بررسی آنها به فصل کتاب کرلی<sup>۲</sup> (۲۰۱۱) که در بخش منابع به آن اشاره شده، مراجعه کنید).

البته از نظر کسروی، ناسازگاری صوفیگری و عرفان با قرآن و اسلام، بسیار گسترده‌تر از محوریت واژه‌ی عشق در میان صوفیان و عرفا و غیاب این واژه در قرآن است؛ آنها، «قرآن را افزاری یا بازیچه‌ای گردانیده به آیه‌های آن هر معنایی که خواسته‌اند داده‌اند... گاهی رفتارشان با قرآن چنان بوده که جز شوخی و بازی نامی می‌توان داد». (صص ۲۹-۲۸) اگر سخن کسروی درست باشد و صوفیگری و عرفان به لحاظ بنیادین با قرآن ناهخوان باشند، مثلاً خداشناسی آنها، آنگاه تفسیر به رأی کردن قرآن نیز پیامدی طبیعی خواهد بود. در این میان، هر چه در یک آیه تعارض میان جهان‌بینی قرآن و جهان‌بینی صوفیگری شدیدتر شود، تفسیرهای صوفیان و عرفا هم عجیب‌تر خواهد بود و گاه این فاصله چنان زیاد است که همان‌طور که کسروی می‌گوید برخی از تفسیرها به نظر نوعی شوخی و تمسخر می‌آیند.

نکته‌ی دیگری که زمینه‌ی پیدایش تعارض جدی میان عرفان و اسلام را فراهم می‌کند این است که تفکیک متداولی که در اسلام میان پیامبران و دیگر مردمان برقرار است در میان صوفیان و عرفا پذیرفته شده نیست. در اسلام، خداوند به گونه‌ای با پیامبران خود ارتباط

دست بردارند زیرا همین قبیل عشقبازان عشق‌ورزی با پسران را بدنام ساخته‌اند به حدی که حتی بعضی کسان جرات می‌کنند بگویند که کمر بخدمت عاشق بستن ننگ است و اینان با توجه به همان عشقبازان سفله این حرف را می‌زنند زیرا می‌بینند که آنها چه کارهای ناپسند و ننگ‌آوری مرتکب می‌گردند و حال آنکه هر کاری که با نظم عمومی و رسوم و آداب مطابق باشد هرگز سزاوار ملامت نمی‌تواند باشد» (صص ۴۰-۳۸).

کسروی خداشناسی صوفیان را نادرست‌تر از خداشناسی پلوتینوس می‌داند، چرا که از نظر او پلوتینوس تنها روان آدمی را خدا می‌انگاشت ولی صوفیان، با طرح ایده‌ی وحدت وجود، مفهوم خدا را بسط داده‌اند، طوری که حتی چهارپایان و ددان را نیز در آن گنجانده‌اند.

فراگیری بچه‌بازی و شاهدبازی در میان عرفا و صوفیان نیاز به بررسی دارد و نمی‌توان بدون بررسی، آن را به تمام تاریخ عرفان و تصوف نسبت داد. به عنوان مثال اوحدالدین کرمانی از جمله افرادی بوده که به شاهدبازی اشتها داشته است. در حالی که او با پسرهای نوجوان به رقص سماع می‌پرداخته، مشخص نیست چه میزان از اتهاماتی که علیه وی در رابطه با شاهدبازی مطرح شده‌اند، شایعه و مبالغه و چه میزان واقعیت است. (برای مطالعه‌ی بیشتر در این رابطه: Ridgeon ۲۰۱۲) غیر از این پرسش و بررسی‌های مرتبط به آن، نگرستن به زیبارویان زمینی برای درک زیبایی انتزاعی خداوند به عنوان یک روش هم محل بحث است.

اگر واژه‌ی عشق صرفاً مترادف واژگانی مانند «رحمت» و «رحیم» باشد، بحث انتخاب کلمات است. ولی اگر ویژگی «عشق» را چنان محوریت بخشیم که خدا را به آنچه «خدای عشق» نامیده می‌شود تبدیل کنیم، یعنی خدایی که تنها جلوه و بروزش عشق و مهربانی است، آن خدا دیگر با خدای اسلام همخوانی ندارد. در قرآن، خداوند با ویژگی‌های دیگری مانند

خودشان "قشریانی" نبوده‌اند؛ ولی صوفیگری برای کسان برگزیده‌ایست که «مغزپرستان» اند و به دیگران برتری می‌دارند.» (ص ۱۲). ابن عربی نیز با تواضع مخصوصی که از عرفا سراغ داریم ادعاهایی از این دست درباره‌ی خود طرح می‌کند، موحد در طرح یکی از آنها می‌گوید: «سخن شیخ که در فصوص و چندجا از فتوحات پراکنده است زیاد هماهنگ نیست و از میان آن ناهماهنگی‌ها بوی دعوی شخصی، یعنی مقام و منزلت خاصی که برای خود قائل است، به دماغ می‌خورد. او در فتوحات می‌گوید "انا ختم الولاية دون شک/بورث الهاشمی مع المسيح"، یعنی من بی‌شک خاتم ولایتم و آن ارثی است که از پیامبر هاشمی (محمد) و مسیح به من رسیده است... مدعی است که خاتم اولیاء به خزانه غیب دسترسی مستقیم دارد و احکام شرع را از همان جا که جبرئیل می‌گرفت و برای خاتم رسولان می‌آورد می‌گیرد.» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۱۹۶).

اگر نقد کسروی را درست فرض کنیم، به نظر می‌رسد تعارض صوفیگری با اسلام عمیق‌تر از این باشد. پذیرفتن این سخن که برخی از آموزه‌ها برای خواص است و برخی برای عوام، در حالی که این دو گروه از آموزه‌ها با یکدیگر در تناقض باشند، همان نظریه‌ی «دو حقیقت» است که در میان برخی از فیلسوفان مسلمان نیز رایج بوده است. حال این دو گروه از آموزه‌ها چه هستند؟ اگر واقعیت چنین باشد که خدایی نامتشخص وجود دارد (باوری که در میان صوفیان رایج است) ولی دین به ترویج خدای متشخص و انسان‌وار پردازد، در این حالت دین در حال ترویج دروغ و سخن نادرست است. به عبارت دیگر، اگر چنین باشد، از نظر صوفیان، دین یا شریعت بی‌راهه و گمراهی است و راه درست و راه رسیدن به حقیقت، طریقت است. از آن گذشته، از آنجا که ریشه‌ی خدانشناسی صوفیگری، اسلامی نیست بلکه ریشه در هند، یونان یا ایران باستان دارد، ادعای صوفیان به این معناست که آنچه پیش از اسلام طرح شده حقیقت هستی است، ولی از آنجا که فهم آن برای افراد عادی میسر نیست باید اجازه داد به دین اسلام و

برقرار می‌کند که گویی آن پیامبر برگزیده و نماینده‌ی آن قوم است و شایسته‌ترین فرد برای انتقال پیام الهی به مردمان خود در نظر گرفته می‌شود. در میان عرفا و صوفیان، برخی خود را هم‌طراز یا حتی برتر از پیامبران برمی‌شمردند. کسروی رویداد آشنایی شمس و مولوی که شمس در آن رویداد به مقایسه‌ی جایگاه بازید بسطامی و پیامبر اسلام می‌پردازد و نیز ادعاهای شیخ عبدالقادر گیلانی را به عنوان مثال‌هایی بر این ادعا طرح می‌کند. همچنین ادعای سخن گفتن خداوند با عرفا به شکل‌گیری قرآن‌های موازی انجامیده است و عرفا از اصطلاحاتی مانند «قرآن مولوی» یا «قرآن بازید» استفاده می‌کنند. یکی از ادعاهای صوفیان و عرفا در این راستا، ادعای پیوستن به خدا است. معمولاً به جای آنکه خود این ادعا بر دلیلی استوار شود، ادعاهای گزاف بیشتری در پی آن مطرح می‌شود. مثلاً بر اساس چنین ادعایی،

اگر معجزه را رویدادی نادر در طبیعت یا برهم‌زننده‌ی نظم طبیعت تعریف کنیم، روی دادن آن در خود ادیان هم با دلیل بسیار مهمی مطرح می‌شود که همان هدایت نوع بشر است. ولی عرفا در بی‌اهمیت‌ترین مسائلی که در برخی موارد فقط حل مشکل شخصی آنها در آن مطرح است، استفاده از ایده‌ی کرامت یا معجزه را جایز می‌دانند.

عارفان مدعی توان و قدرتی مضاعف می‌شوند و به تعبیر کسروی وانمود می‌کنند که «رشته کارهای جهان در دست ایشانست و هر که را خواهند بالا توانند برد و بیادشاهی توانند رسانید و هر که را خواهند بزمین توانند زد و بنابودی توانند رسانید، نهان و آشکار بهر چیزی دانا می‌باشند و از راز هر کسی آگاهی توانند داشت. با جانوران زبان بسته سخن توانند گفت با آسمان توانند پرید. خود را "اولیاء" نامیده یکدسته‌ای در برابر (انبیاء) گردانیده و بسیاری از آنان خود را از برانگیختگان نیز بالاتر شمارده‌اند... بگمان ایشان دین یا آیین که برانگیختگان بنیاد گذارده‌اند برای عامیان می‌بوده و دینداران جز "پوست پرستانی" (یا بگفته



زمانی می‌داند که «خرده‌ها رو به پستی می‌داشت کسان بسیاری گفته‌های فیلسوف رومی را پذیرفته آنرا دنبال کردند، این به بسیاری خوش افتاد که می‌شنید آدمی با خدا یکیست، خوش می‌افتاد که خود را خداشناس و زبان بلاف (انا الله) بگشایند، این بود شوری در میان سبک‌مغزان پدید می‌آورد» (ص ۱۱). او می‌گوید در ابتدا جامعه‌ی مسلمانان در برابر گزاره‌گویی‌های صوفیان<sup>۳</sup> واکنش نشان می‌داده و آنها را نمی‌پذیرفته و حتی آنها را مجازات کرده و به مرگ محکوم می‌کردند، ولی بعدها صوفیگری در جوامع اسلامی رواج یافت. میل به جداافتادن از جامعه و تنبلی و تن‌پروری، از نظر کسروی، از دیگر دلایل رواج صوفیگری در جامعه‌ی مسلمانان بود. از دیگر ناهمخوانی‌های اسلام و صوفیگری، از نظر کسروی، این است که اسلام روحیه‌ی کار و جنگجویی و مقاومت را در مردمان زنده کرده و آنها را به جوش و خروش واداشته است، ولی صوفیگری و عرفان افراد را تن‌پرور، تنبل، مفت‌خور و گدا می‌کند. تبیین‌های دیگری نیز در این راستا وجود دارد که ممکن است هر کدام توصیف‌کننده‌ی بخشی از جامعه‌ی صوفیان باشد. به‌عنوان مثال، مه‌ران افشاری در کتاب «نشان اهل خدا» در توضیح دست‌شستن صوفیان از جهان، آن را واکنشی به رواج ظلم و دنیا‌بارگی حکومت‌های اسلامی معرفی می‌کند. البته چنانکه افشاری می‌گوید در میان صوفیان و عرفا بحثی بوده مبنی بر اینکه اصالت با فقر باید باشد یا ثروت و هرچند اغلب آنها اصالت را به فقر می‌داده‌اند، اقلیتی نیز بودند که به ثروت اصالت بخشیده‌اند. سعدی نیز در این مجادله طرف ثروت را گرفته است. علاوه‌براین، کسروی برخلاف تفسیر متداولی که رواج صوفیگری را نتیجه‌ی حمله‌ی مغول به ایران می‌داند، رواج صوفیگری در سرزمین‌های اسلامی را دلیل اصلی شکست آنها از مغول و فراهم‌کننده‌ی زمینه‌ی آن برمی‌شمارد و معتقد است صوفیگری پس از حمله‌ی مغول شدت گرفته است. یکی دیگر از نقدهای اخلاقی کسروی به صوفیان،

خداشناسی آن سرگرم باشند. به عبارت دیگر، از نظر آنها دین حاوی دروغ و خرافه است که انسان‌های ناتوان از فهم حقیقت به آن تمسک می‌جویند.

کسروی برخی از صوفیان را هم‌زمان باورمند به اسلام و تصوف می‌داند و از آنجاکه این دو همخوانی ندارند، این دسته را دچار تناقض می‌داند. وی دسته‌ی دیگری را نیز در نظر می‌گیرد که به اسلام باوری ندارند. و از دلایل تلاش این دسته از صوفیان برای نشان‌دادن همخوانی صوفیگری و اسلام -مثلاً از طریق نشان دادن پیوند میان امام اول شیعیان یا پیامبر اسلام یا دیگر شخصیت‌های صدر اسلام به سرسلسله‌ی خود و یا بهره‌بردن از آیه‌های قرآن- درامان‌ماندن آنها از دست مسلمین بوده است. صوفیان و عرفا به‌رغم وجود چنین تلاش‌هایی در معرض تکفیر، طرد شدن و حتی فحاشی بوده‌اند. برخی مایلند دایره‌ی تکفیرکنندگان و فحاشان را به برخی فقهای تنگ‌نظر محدود کنند، حال آنکه چنین نیست. ملاصدرا برای توصیف صوفیان و عارفانی که با آنها مخالف است از واژه‌های «احمق» و «کودن» بهره می‌برد و درباره‌ی افرادی که «انالحق» یا «سبحان ما اعظم شأنی» می‌گفتند، معتقد است: «اعدامش بخاطر دین خدا از زنده کردن ده کس برتر باشد.» (ص ۵۸) ملاصدرا می‌گوید این عارفان و صوفیان شطحیات و سخنان بی‌معنی را در قالبی زیبا و ادبی بیان می‌کنند و دیگران را فریب می‌دهند و بعضی از الفاظ شرعی را تفسیر باطنی می‌کنند که از نظر ملاصدرا چنین کاری از نظر عقلی و شرعی حرام است. از نظر او سخنانی مانند سخن بایزید و حلاج تنها به عنوان نقل‌قولی از خداوند معتبرند. البته فقها نیز در این اثر از نقد ملاصدرا در امان نیستند و او آنها را نیز عملیه‌ی ظلم و فراهم‌آورندگان کلاه‌شرعی برمی‌شمارد.

کسروی ریشه‌ی ترویج این افکار نادرست در جهان اسلام را نتیجه‌ی ترجمه و ترویج فلسفه‌ی یونانی می‌داند. جالب آنکه او نهضت ترجمه را نه سرمنشاء تفکر و رشد عقلانیت در جهان اسلام که نتیجه‌ی زوال عقلانیت در این تمدن برمی‌شمارد و آن را مصادف با

کبر و خودپرستی است؛ درحالی که آنها تلاش‌ها و مجاهدت‌های بسیاری انجام می‌دهند تا بر غرور و خودبرتربینی غلبه کنند، ولی آنچه در ادبیات عرفا و صوفیان وجود دارد، گاه نشان از آلودگی به این رذایل در حدی است که انسان‌های معمول هم از آن بری هستند. ادعای انجام کارهای شگفت و خارق‌العاده و یا تغییر روال طبیعت برای اینکه این افراد به هدف و خواسته‌ی خود برسند از جمله این موارد است. کسروی طرح برخی از این ادعاها را دلیل بر رواج دروغ‌گویی میان عرفا و صوفیان و زشت ندانستن چنین رذیلتی در نظر می‌گیرد. کرامت‌هایی که عرفا و صوفیان برای خود ادعا کرده‌اند مانند راه رفتن بر آب، سخن گفتن با حیوانات، زنده کردن مردگان و دانستن علم غیب و ... از جمله این موارد هستند. البته این قبیل ادعاها به همین جا ختم نمی‌شود، «برخی از صوفیان گامی بالاتر گزارده چنین وانموده‌اند که نشان دادن "معجزه" و "کرامت" در آغازهای کار و در زمان خامی یک صوفی راهرو تواند. سپس که پیشتر رفت و از خامی در آمد به "کرامت" نیز سر فرود نیاورد و آن را شایای خود نشناسد». (ص ۴۹). آنچه در برخی ادیان معجزه نامیده می‌شود بر این مبنا است که پیامبری برای نشان‌دادن اینکه واقعاً نماینده‌ی عالم ماوراء است، از آن بهره می‌برد. در نتیجه، معجزه در ادیان وسیله‌ای برای اثبات وجود عالم ماوراء، ارتباط پیامبران با آن و در نتیجه‌ی آنها فراهم آوردن بستر هدایت بشر ارائه شده است. اگر معجزه را رویدادی نادر در طبیعت یا برهم‌زننده‌ی نظم طبیعت تعریف کنیم، روی‌دادن آن در خود ادیان هم با دلیل بسیار مهمی مطرح می‌شود که همان هدایت نوع بشر است. ولی عرفا در بی‌اهمیت‌ترین مسائلی که در برخی موارد فقط حل مشکل شخصی آنها در آن مطرح است، استفاده از ایده‌ی کرامت یا معجزه را جایز می‌دانند. بسیاری از داستان‌های طرح‌شده در کتاب تذکره‌الاولیاء نوشته‌ی عطار نیشابوری - در صورتی که فقط تمثیلی در نظر گرفته نشوند - حکایت از چنین نکاتی دارند (برای نقد و بررسی تذکره‌الاولیاء به «پرده‌ی پندار» و «در دیار

صوفیان» نوشته‌ی علی دشتی مراجعه کنید).

باین همه، چنین نیست که نقد اخلاقی به صوفیان و عرفا در میان خود آنها وجود نداشته باشد و همه‌ی آنها سرگرم افسانه‌سرایی درباره‌ی یکدیگر و مجیزگویی بوده باشند. افشاری در کتاب «نشان اهل خدا» به نقد دورویی زاهدان در اشعار حافظ و نقد شمس تبریزی به مشایخی که اسیر توجه و تأیید مریدان و خلاق بودند اشاره می‌کند: «شمس دریافته بود که مشایخ متصوف آن چنان اسیر نظر مریدان خود شده بودند که همه‌ی کوشش آنان بر آن مصروف گشته بود که در چشم مریدان عارفی بزرگ و زاهدی وارسته از دنیا جلوه کنند و این خود حجابی بس بزرگ بین آنان و حق پدید آورد». (ص ۸۶)

ممکن است برخی با نقد صوفیگری به دنبال نشان‌دادن درستی ماده‌گرایی باشند، ولی کسروی ماده‌گرایی یا به تعبیر او «مادیگری» را نیز نامطلوب برمی‌شمارد: «صوفیگری مردم را سست و تنبل و بی‌غیرت گردانیده جهان را از آبادی باز میدارد؛ مادیگری مردم را آزمند و ستم‌گر بلکه دزد و کلاه‌بردار گردانیده سامان زندگی را بهم می‌زند، و آنگاه با حال امروزی جهان جنگهای پیاپی پدید آورده، بدینستان که امروز در پیش چشم ماست شهرها را ویران می‌گزارد». (ص ۶). اصطلاح «مادیگری» ممکن است غلط‌انداز باشد، چراکه به نظر اصطلاحی است که رویکرد ارزشی افراد را تعیین می‌کند. افرادی که به دنبال مادیات، سود و منفعت هستند و برای رسیدن به این هدف ممکن است دست به هر کاری بزنند. ولی اگر مراد ما از «ماده‌گرایی» رویکردی فلسفی باشد - که امروزه گاه فیزیکیسم نامیده می‌شود - مبنی بر اینکه هر آنچه که وجود دارد فیزیکی است، رویکرد ارزشی افرادی که به ماده‌گرایی التزام دارند الزاماً «مادیگری» نیست. از این واقعیت که هستی تنها از ماده یا ذرات فیزیکی تشکیل شده است، ارزش‌های متفاوتی می‌توان استخراج کرد. می‌توان به این نتیجه رسید که همه انسان‌ها، حیوانات و اجزای هستی از عنصر واحدی تشکیل شده‌اند و در نتیجه هر آنچه هست با هم برابر است و برای کل

- فرزانه، میم. (۱۹۸۸)، آشنایی با صادق هدایت: آنچه صادق هدایت به من گفت (قسمت اول). پاریس.
- ملاصدرا (۱۳۶۳) عارفان و عارف‌نمایان. برگردان: محسن بیدارفر. انتشارات الزهرا.
- موحد، محمد علی (۱۳۸۵) فصوص الحکم: درآمد، برگردان متن و تحلیل. نشر کارنامه.

- Curley, E. (2011). The God of Abraham, Isaac, and Jacob. In Divine evil? the moral character of the God of Abraham. *Bergmann, Murray, and Rea (eds.) pp. 58-78.*
- Ridgeon, L. (2012). The Controversy of Shaykh Awḥad al-Dīn Kirmānī and Handsome, Moon-Faced Youths: A Case Study of Shāhid-Bāzī in Medieval Sufism. *Journal of Sufi Studies, 1(1), 3-30.*

### پانویس‌ها

۱. King James Bible

۲. Curley

۳. به سخن بایزید «سبحانی ما اعظم شأنی» و «انا الحق» گفتن حلاج و این قبیل سخنان اشاره دارد.

هستی احترامی یکسان قائل شد. بر همین اساس می‌توان تبختر و کبر ناشی از اعتبارهای اجتماعی را بی‌ارزش شمرد. اگر هر آنچه هست از ذرات فیزیکی تشکیل شده است، پس پادشاه و گدا از عنصری واحد تشکیل شده‌اند و کهنتر و مهترشمردن‌هایمان بی‌اعتبار خواهند شد. می‌توان رویکردهای ارزشی دیگری را نیز از این رویکرد فلسفی استخراج کرد و ضرورتاً بین ماده‌گرایی به‌عنوان نگرشی فلسفی و مادیگری به‌عنوان یک رویکرد ارزشی ارتباطی وجود ندارد.

کسروی بر این باور است که صوفیگری و مادیگری هر دو گمراهی هستند. او نقطه‌ی قوت دیدگاه پلوتینوس را در این می‌داند که ما را از تقلیل بشر به جسم و خواهش‌های جسم برحذر می‌دارد، ولی آمیختن این نکته با «وحدت وجود» و روشی که معرفی می‌کند (مانند دوری از دنیا) نقطه‌ضعف صوفیگری است. راه سوم و راه‌حل از نظر او چیست؟ پاسخ او چنین است: «آنچه جهانیان را از گمراهی‌ها آسوده تواند گردانید دین، یا بهتر گویم شاهراه زندگانیست که ما بروی جهان گشاده‌ایم.» (ص ۶) کسروی علم را به تنهایی راهگشا و چاره‌گشا نمی‌داند و خود را پیامبر دینی می‌داند که مناسب زمان حال است و چاره بشر را در آن می‌داند. چنانکه از کتاب دیگر کسروی، «در پیرامون اسلام»، بر می‌آید، او به وحی قائل نیست و در نتیجه دینی که او طرح می‌کند، دینی عرفی یا دینی عقلانی است. تلاشی که بیشتر در اروپا نیز سابقه داشته و افرادی مانند آگوست کُنت بدان همت گماشتند.

### منابع

- افلاطون، (بی‌تا) مهمانی، برگردان رضا کاویانی و محمدحسن لطفی. کتابخانه‌ی ابن سینا
- افشاری، مهرا (۱۳۹۲) نشان اهل خدا
- کسروی، احمد (۱۳۴۴)، صوفیگری. بنگاه مطبوعاتی فرخی.

تهران

# تجربه‌ی عرفانی و راستی آزمایی عمومی

■ جوزف گیلبرت

■ برگردان: محمدامین موسوی نژاد

ممکن است که مانند ویتگنشتاین پرسیم «آیا سخن گفتن برای دین ضروری است؟» قطعاً می‌توان «دینی را که در آن هیچ اعتقاداتی وجود نداشته باشد، و در نتیجه هیچ چیزی گفته نشود.» تصور کرد؛ این بدان معناست که ماهیت دین ممکن است یا «می‌تواند هیچ ارتباطی به این واقعیت که گفتاری رخ می‌دهد نداشته باشد؛ یا اینکه اگر گفتاری رخ می‌دهد، بخشی از کنش دینی است و نه یک نظریه. در نتیجه، هیچ چیز به درستی، نادرستی یا بی‌معنایی لغات وابسته نیست.»

آنها را می‌کنیم، محدود به شرح تجربیات فعلی ما نمی‌شوند. اگر آن گزاره‌ها اصلاً به تجربیات فعلی ما ارجاع داشته باشند، به فراتر از آن تجربیات هم ارجاع دارند و در اکثر مواقع آن گزاره‌ها به‌ظاهر اصلاً به آنها ارجاع ندارند. حتی در مورد این گزاره‌ها هم ممکن است که همیشه قادر به گفتن این نباشیم که چطور می‌دانیم که آن گزاره‌ها درست‌اند. اما حداقل، همیشه شایسته است که این سؤال را پرسیم؛ اگر هیچ پاسخی به‌دست نیامد، ادعای ما به معرفت مشکوک خواهد بود، اگرچه ممکن است همچنان بر آن ادعا باشیم.<sup>۴</sup>

درنهایت و از همه مهم‌تر، آیر به ما می‌گوید که اگر یک ادعا مورد پرسش قرار گرفت، باید کارمان را با ارجاع دادن به پایان ببریم، نه فقط با ارجاع به مشاهداتی که توسط دیگران صورت گرفته است، بلکه با ارجاع به تجربیات شخصی خودمان. اما آیر در ادامه می‌گوید، «همان‌طور که دیدیم، این پاسخ نوع دوم هم به همان نوع اول بازمی‌گردد، چرا که به‌ندرت پیش می‌آید که

برای واضح‌تر شدن و تمرکز بیشتر بر این مسئله، بعضی از گزاره‌های مرتبطی را که آلفرد جی آیر<sup>۱</sup> در کتاب خود، مسئله‌ی معرفت<sup>۲</sup> بیان می‌کند نقل خواهم کرد. آیر می‌گوید: «اجازه دهید فرض کنیم که ممکن است گزاره‌هایی وجود داشته باشد که به محتوای تجربه‌ی فعلی یک فرد ارجاع می‌دهند. آنگاه، اگر شرط ضروری برای اشتباه کردن شخص در ارتباط با واقعیت این باشد که شخص باید مدعیاتی بر اساس حقایقی که فراتر از محتوای تجربه‌ی فعلی خود است، ارائه دهد، نتیجه این می‌شود که حتی وقتی که این گزاره‌ها به‌نادرستی چیزی را که بدان ارجاع می‌دهند توصیف کنند، خطای رخ داده مربوط به واقعیت نخواهد بود، و بنابراین این‌طور به‌نظر می‌رسد که چاره‌ای نداریم جز اینکه بگوییم آن خطا زبانی بوده است.» البته «سؤال اینجاست که آیا باید این نتیجه‌گیری را قبول کرد یا خیر»<sup>۳</sup>.

دوباره، آیر به ما می‌گوید: «باین وجود، در حالت معمول گزاره‌های مرتبط با واقعیت که ما ادعای دانستن

حقیقت ژرف می‌رساند، باید نشانه‌گذاری و تبیین شود. از همه مهم‌تر، همان‌طور که آبراهام کاپلان<sup>۷</sup> توصیه کرده است، ما نباید مرتکب مغالطه‌ی مصادره‌به‌مطلوب<sup>۸</sup> شویم. این یعنی اینکه، به‌طور خاص، ما نباید طیف تجربه‌هایی را که به عنوان مبنای تحلیل مان از ادراک در نظر گرفته‌ایم، به‌طور پیشینی محدود کنیم و سپس با استفاده از آن تحلیل بخواهیم نشان دهیم که چیزی را که در نظر نگرفته‌ایم، ادراکی در خود ندارد. از سوی دیگر، ما باید از ارتکاب مغالطه‌ی مصادره‌به‌مطلوب هم پرهیز کنیم. یعنی اینکه می‌توانیم از ایده‌ی گزاره‌سازی چنان استفاده کنیم که همه‌چیز را هم شامل شود.

منظورم این است که اگر تصدیق گزاره‌های مرتبط با واقعیات را به تجربه‌ی عادی محدود کنیم، تنها می‌توانیم فرد عارف را متهم به بیان گزاره‌هایی کنیم که با در نظر گرفتن «معنای روزمره و آشکارشان»، فاقد محتوای واقعی‌اند. در این معنا، سؤال ما نباید این باشد که گزاره‌های عارف درست هستند یا نادرست، بلکه آیا این گزاره‌ها شناختی<sup>۹</sup> هستند یا خیر.

البته، فرد عارف خیلی اوقات به ما می‌گوید که تجربه‌ی او، آن حد‌غایی است که ما را رهنمون می‌سازد یا اینکه نه کلام و نه سکوت برای انتقال مفهوم آن کافی نیست، یا به‌شکلی تناقض‌آمیزتر، «وقتی که نه سخن می‌گوییم و نه از سخن گفتن خودداری می‌کنیم، افکار ما به بالاترین حد خود می‌رسند.» در بسیاری مواقع و به شکلی تناقض‌آمیز، به ما گفته می‌شود که یک فرد، بر اساس تجربه‌ی عرفانی، می‌تواند «نادیدنی را ببیند، ناشنیدنی را بشنود و به تفکر ناشدنی فکر کند.» منظور از بیان این جمله‌ها چیست؟ مطمئناً چیزی که نتوان به آن فکر کرد ابداً هیچ‌چیز (Nothing) نیست، و با نوشتن آن با حرف «N»<sup>۱۰</sup> بزرگ هیچ‌چیزی تغییر نمی‌کند.

طرح کلی این مقاله، حول محور این عقیده است که عارفان صحبت می‌کنند، و تجربیات خود را تبیین می‌کنند و به آنها ارجاع می‌دهند. عارف، یا حتی ویتگنشتاین<sup>۱۱</sup>، شاید بتواند «نظامی» دینی را تصور کند که عاری از هرگونه ادعای فلسفی است، اما با این

ارجاع مناسبی به تجربه‌ای که در حال حاضر دارم یا به یاد دارم که داشته‌ام، باشد. مسئله، تقریباً همیشه، این ادعا خواهد بود که اگر من قدم‌های درست را بردارم، باید تجربیات خاصی داشته باشم. اما اینجا، نکته‌ی گفتن اینکه من باید چنین تجربه‌هایی را داشته باشم، این است که واقعیات چنین هستند؛ به عبارت دیگر، گزاره‌هایی که این تجربه‌ها تصدیق می‌کنند، درست هستند.<sup>۵</sup>

عارف معمولاً ادعا می‌کند که حقیقت باید تجربه شود تا شناخته شود، و بدین ترتیب، به‌نظر می‌رسد که سؤالاتی را پیرامون مفهوم بودن ادعای خود به‌وجود می‌آورد، تا جایی که این ادعا از تن دادن به دو مسئله‌ی ابطال‌پذیری و تحقیق‌پذیری پرهیز می‌کند.

در اینجا، من صرفاً از آیر برای طرح مسئله استفاده می‌کنم. قصد نشان دادن یا تحریف یا دفاع و یا حمله به موضع آیر را ندارم. چیزی که به‌دنبال بررسی آن هستم، این ادعاست که تجربه‌ی شخصی نمی‌تواند به‌خودی‌خود، برای توجیه ادعاهای مرتبط با واقعیات به‌کار رود. هدف من نشان دادن این است که حوزه‌های مهمی وجود دارد که در آنها راستی‌آزمایی عمومی، کاری را که مدعی انجام آن است، یا با اطمینان از آن انتظار می‌رود که انجام دهد، انجام نمی‌دهد. در ادامه استدلال خواهم کرد که حداقل یکی از این موارد، تجربه‌ی عرفانی است.

اما در مورد تجربه‌ی عرفانی چه می‌توان گفت؟ آیا صرفاً بیان نیازهای خاص مشترک یا نسبتاً گسترده انسانی است یا یک شناخت مشترک از یک حقیقت عینی؟ (و اگر دومی است، آیا نیاز به راستی‌آزمایی عمومی دارد؟) اگر فرد عارف را به حساب اول نقد کنیم، به روشنی مرتکب مغالطه‌ی منشاء<sup>۶</sup> شده‌ایم. درحقیقت، تمامی تجربه‌ها، مطابق با واقع باشند یا نباشند، حداقل در اصل، ریشه در شرایط عصب‌شناختی و روان‌شناختی دارند. صرف‌نظر از ریشه‌های فرد ادعاکننده، اگر تجربه‌ی عرفانی ما را به بصیرتی از یک

ادعا کند که بصیرت اسرارآمیز او از محدودهی هر نوع معرفتی کاملاً خارج است، دراین صورت فکر می‌کنم می‌توانیم بگوییم که این «بصیرت» او هیچ پایه و اساسی ندارد و در هیچ‌کجا قابل یافتن نیست و این سخن ما موجه خواهد بود. باوجوداین، لزومی ندارد که عارف بگوید تجربه‌ی او غیرقابل شناخت است؛ درعوض، او می‌تواند ادعا کند که از این تجربه نمی‌توان سخن گفت و اگر سخن گفته شود، قابل شناخت نخواهد بود. این اندیشه یادآور یکی از ایده‌های ویتگنشتاین است که چیزی که نمی‌تواند بیان شود یا از آن حرفی زده شود، قابل دانستن نیست. باوجوداین، به‌نظر می‌رسد که این نوع نقد، خودابطال‌کننده است؛ زیرا اگر بگوییم که «چیزی که نمی‌توانیم در مورد آن سخنی بگوییم، باید در مورد آن سکوت کنیم»، آیا در مورد چیزی سخن نمی‌گوییم، که در واقع، ادعا می‌کنیم که حداقل به‌شکلی پیش‌پاافتاده قابل تجربه‌شدن نیست؟ اما عارف همچنان «باید وقتی که از نردبان بالا رفت، آنرا پایین بیندازد.» پرسش دیگر این نخواهد بود که آیا باید در مورد چیزی که نمی‌توانیم درباره‌ی آن سخن بگوییم، سکوت کنیم یا خیر، بلکه آیا چیزی که نمی‌توانیم در مورد آن سخنی بگوییم را می‌توان دانست یا خیر. این، به‌عبارتی درست است اما احتمالاً صرفاً در معنایی کم‌اهمیت؛ از آنجایی که به طریقی دیگر، ما صرفاً چیزی را از گفتمان‌مان حذف می‌کنیم و حذف کردن چیزی از گفتمان، به همان اندازه‌ی سخن‌گفتن در مورد آن است که گفتن اینکه چیزی وجود ندارد، اطلاق کردن چیزی به آن است.

مسئله، تقریباً همیشه، این ادعا خواهد بود که اگر من قدم‌های درست را بردارم، باید تجربیات خاصی داشته باشم. اما اینجا، نکته‌ی گفتن اینکه من باید چنین تجربه‌هایی را داشته باشم، این است که واقعیت‌ها چنین هستند.

این احتمالاً مهم‌ترین است که کسی که هیچ‌چیز در مورد نظریه‌ی کوانتوم به‌جز نام آن نمی‌داند، در مورد آن

وجود این حقیقت همچنان پابرجاست که عارف چنین ادعاهایی را مطرح می‌کند و در نتیجه در معرض ارزیابی فلسفی است. این بدان معنا نیست که هرگونه عرفانی صرفاً چنین ادعایی است، بلکه تنها به این معناست که چنین ادعاهایی را مطرح می‌کند.

عارف معمولاً ادعا می‌کند که حقیقت باید تجربه شود تا شناخته شود، و بدین ترتیب، به‌نظر می‌رسد که سؤالاتی را پیرامون مفهوم‌بودن ادعای خود به‌وجود می‌آورد، تا جایی که این ادعا از تن دادن به دو مسئله‌ی ابطال‌پذیری و تحقیق‌پذیری پرهیز می‌کند. باوجوداین، اصل استدلال من این خواهد بود که لزومی ندارد بگوییم که عارف با جداکردن حقیقت خود از معیار توجیه مذکور مرتکب خودکشی منطقی شده است؛ صرفاً باید از عارف پرسیم که چه چیزی را به‌عنوان شاهد برای ادعای خود قبول خواهد کرد و چه چیزی را به‌دلیل ناسازگاری با ادعایش رد خواهد کرد، با این هدف که مفهوم‌بودن گزاره‌هایش ثابت شود. استدلال خواهیم کرد که گزاره‌های عارف مفهوم هستند، گرچه گاهی نادرست‌اند؛ همچنین اینکه بسیاری از گزاره‌های عارف حاوی محتوای واقعی هستند، به این معنا است که می‌توانیم به شریاطی از تجربه ارجاع دهیم که برای هر فردی تا حدودی در دسترس است.

در ابتدا، چند نکته‌ی مقدماتی برای روشن‌تر شدن بحث. من در اینجا ارجاع عارف به یک نوع تجربه‌ی کاملاً متفاوت را، مهم‌ترین عنصر (یا شاید تنها عنصر) ادعای او در نظر می‌گیرم. اما این، آن تجربه‌ای نیست که ما را به آنچه رودلف اتو<sup>۱۲</sup> «تماماً دیگری»<sup>۱۳</sup> می‌نامد، هدایت کند؛ تجربه‌ای که چنان فراتر از آگاهی عادی می‌رود که پرسش از مفهوم‌بودن آن بلافاصله طرح می‌شود؛ زمانی که ما می‌پرسیم که دقیقاً چطور باید از تجربه‌ی عادی به «تجربه‌ی مافوق» «جهش» کنیم که چطور این دو نوع تجربه، در چارچوب یکدیگر فهمیده می‌شوند؟

ممکن است که از هر عارفی بپذیریم که آنچه را که هنوز نمی‌دانیم، به یک معنا، اسرارآمیز است. اما اگر عارف

ندارد سخن بگویند، چرا که باید وجود داشته باشد تا بتوان در مورد آن سخن گفت. اما این یک سردرگمی است، و من فکر می‌کنم که این مسئله هم چنین است. پس در مورد عارفی که با این ادعا که «حقیقت» او باید تجربه شود تا شناخته شود، سعی دارد تا بر حقیقت خود صحنه گذارد، چه می‌توان گفت؟ یعنی این ادعا که تصدیق ادعای او نمی‌تواند از بیرون (راستی‌آزمایی عمومی) مشخص شود اما ممکن است که از درون (تجربه‌ی شخصی) تعیین گردد. من دو امکان را برای این ادعا بررسی خواهم کرد و سپس سعی می‌کنم که عارف را با معرفی یک امکان سوم تیرئه کنم. دو امکان اول برای این ادعا بدین ترتیب‌اند: یا اقرار کردن بر موانع و محدودیت‌های معنوی، مثلاً تمرین و مراقبه‌ی ناکافی در «شاخه‌های معنوی»؛ و یا یک سردرگمی است که توسط عارف برای سال‌های زیادی حفظ شده و ادامه یافته است. هر دو امکان به‌نظر درست می‌رسند. در حقیقت، رویکرد ما بسیار مقدماتی است و به چیزی بیشتر از «منطق کودکان» برای توضیح بحث نیاز نداریم. اینکه  $X$  (عارف) فکر می‌کند که  $Y$  (بصیرت عرفانی) باید به‌عنوان شاهدهی برای اعتبار شناختی تجربه‌ی عرفانی پذیرفته شود، دلیل کافی نیست برای باور به اینکه  $Y$  شاهدهی برای چنین اعتبار شناختی است، بلکه صرفاً شاهدهی است برای باور (همراه با تأیید مرتبط) به اینکه  $X$  فکر می‌کند که  $Y$  باید به‌عنوان شاهد شناختی کافی پذیرفته شود. هیچ‌چیزی در گزاره  $X$  وجود ندارد که منطقاً قدم بعدیِ ارائه یا اثبات دلیلی خوب در ارتباط با اینکه چرا ما باید باور کنیم که  $Y$  شاهدهی بر ارزش شناختی است را ایجاد کند. البته، عارف می‌تواند ادعا کند که ادعاهای او را نمی‌توان با معیار تحمیلی منطق‌دان سنجید. و اینکه، تمام چیزی که ما به‌عنوان ناظران خارجی می‌توانیم بدانیم این است که او تجربه‌ای غیرعادی دارد، اما نمی‌توانیم بدانیم او در حال تجربه‌ی چه چیزی است.

اما گواهی «آگاهی کاملاً بی‌واسطه» دربرگیرنده‌ی چیست؟ به‌نظر می‌رسد که عارف داشتن یک تجربه را

سخنرانی کند؛ اما قبول اینکه اگر کسی نظریه‌ی کوانتوم را می‌شناسد، نمی‌تواند در مورد آن سخن بگوید هم به همان اندازه مهممل به‌نظر می‌رسد. البته، عارف ممکن است در پاسخ بگوید که سکوت فقط در مورد امور وصف‌ناپذیر کارآیی دارد و بیان چیزی که غیرقابل بیان است، یک تناقض لفظی<sup>۱۴</sup> خواهد بود. اما این به روشنی نادرست است. یعنی ادعای اینکه تجربه‌ی عرفانی وصف‌ناپذیر است و فرد نمی‌تواند امر وصف‌ناپذیر را بشناسد اگر در موردش صحبت کند، به‌نظر می‌رسد که یک استدلال دوری<sup>۱۵</sup> باشد که بر مبنای یک حکم تعریفی<sup>۱۶</sup> دلخواه قرار دارد.

ارائه استدلال عارف به شکل بالا، فاجعه‌بار خواهد بود. معنای آن این خواهد بود که راهی که عارف از طریق آن مسئله را طرح می‌کند، امکان ارائه‌ی مدرکی علیه ادعای وصف‌ناپذیر بودن را می‌گیرد. اما چطور ممکن است که عارف از این ادعای خود که تجربه‌ی عرفانی وصف‌ناپذیر است، دست بکشد؟ اگر ماهیت غیرمعمول «ورود»<sup>۱۷</sup> او، چیزی را بر او برملا کند که پیش از آن معلوم نبود، و ادعا کند که قادر به بیان چیزی است که سابقاً وصف‌ناپذیر گماشته می‌شد، عارف همچنان نمی‌تواند از ادعایش دست بکشد. هیچ مدرکی نمی‌تواند ضد این ادعا به‌شمار بیاید و هیچ مدرکی نمی‌تواند برای تأیید این ادعا ارائه شود. اگر وصف‌ناپذیر است، پس مسلماً برای نشان دادن وصف‌ناپذیر بودنش نمی‌توان شاهدهی کلامی ارائه کرد، چنین چیزی متناقض خواهد بود. و اگر صرفاً این‌طور به‌نظر می‌رسد که وصف‌ناپذیر است، از چه عباراتی برای بیان چیزی که تاکنون بیان نشده می‌توان استفاده کرد؟ یا حقیقت این است که ادعای اصلی وصف‌ناپذیری صرفاً نادرست است؟

این ادعا که چیزی را که نمی‌توان شناخت، خود یک ادعای معرفتی است، قطعاً به‌طور پیش‌پاافتاده‌ای درست است و این پرسش را به وجود می‌آورد که: چطور می‌دانید که نمی‌توان آن را شناخت؟ اما دوباره، این پرسش شبیه به مسئله‌ی قدیمی وجود نداشتن است؛ اینکه چطور کسی می‌تواند در مورد چیزی که وجود

مسئله‌ی تعیین کردن اینکه آیا ادعاهای بالا، شناختی هستند یا خیر، شاید قابل پاسخ نباشد. البته مطالبه ما می‌تواند این باشد که این ادعاها حداقل باید قابل فهم باشند. اما به‌کارگیری معیاری برای تعیین واقعیت چنین ادعاهایی، اصلاً ضروری به‌نظر نمی‌آید.

در این زمینه، فکر می‌کنم شاید شهود عرفانی یا ملاحظات زیبایی‌شناختی تمام داستان باشند و اینکه «واقعیت‌های صرف» فرعی یا خنثی هستند - به این معنا که تجربه‌ی عرفانی می‌تواند به عنوان نوعی «تعلیق پدیدارشناختی»<sup>۲۰</sup> به حساب بیاید که در آن، برای یک لحظه، فرد از عقایدی که توسط فرهنگش بر او تحمیل شده رها می‌شود، و بعدتر اینکه ممکن است جزئیات واقعیت‌های دنیا، کاملاً نامرتبط شوند. اگر چنین باشد، آنگاه هم‌سان در نظر گرفتن این ادعاها با ادعاهایی درباره‌ی وجود اشیاء فیزیکی، اشتباه گرفتن حوزه‌ی بحث خواهد بود. من قائل به این نیستم که گزاره‌های مرتبط به امور واقع محدود به گزاره‌هایی در مورد اشیاء فیزیکی است. به‌نظر نمی‌رسد گزاره‌های «جان بسیار خجالتی است» یا «جان درد شدیدی دارد»، صرفاً در مورد اشیاء فیزیکی باشند، با وجود این به‌نظر می‌رسد که گزاره‌هایی مرتبط با واقعیت باشند. با این حال، آنها در یک معنای خاص با واقعیت مرتبط هستند. با مشاهده‌ی بروز و ظهورهای مختلف رفتاری، این گزاره‌ها در معرض بررسی عمومی قرار دارند. مشکل زمانی به‌وجود می‌آید که به‌عنوان مثال، کسی ادعا می‌کند که در حال تجربه‌ی درد است، بدون نشان دادن نشانه‌هایی که ما آنها را علائم بروز درد قلمداد می‌کنیم. چنین شخصی ممکن است دروغ بگوید یا اینکه معیارهای ما به‌دلیل ماهیت خاص این مورد، کافی نباشند. آیا گفتن اینکه «من درد دارم» چیزی بیش از بیان یک «حالت ذهنی»<sup>۲۱</sup> است و اگر چنین است، در چه معنایی ممکن است که به‌شکل عمومی مورد تأیید قرار گیرد؟

حالا می‌توانیم درستی یا نادرستی ادعاهای عارف را تا جایی که با معیاری پذیرفته‌شده از هنجارهای قابل‌شناخت بودن مطابقت می‌کنند بررسی کنیم. آنچه

با دانش درباره‌ی آن تجربه اشتباه گرفته است. در واقع، این یک حقیقت نسبتاً ساده به‌نظر می‌رسد که بگوییم ما به‌ندرت می‌توانیم شادی بی‌حد و حصر فرد دیگری را تجربه کنیم، اگر اصلاً چنین امکانی وجود داشته باشد. ارزش آن تجربه ممکن است که فقط برای خود شخص معلوم باشد اما ارزش شناختی آن تجربه برای همه دردسترس است. می‌توان پذیرفت که تجربه‌ی یک اثر هنری، که در «بی‌واسطگی زیبایی‌شناختی»<sup>۱۸</sup> تجربه می‌شود، صرفاً به بیان کلامی محدود نمی‌شود، و اینکه بعضی اوقات توضیح اینکه ویژگی‌های نامعمول اثر چه معنایی دارد برایمان سخت است؛ اما آیا این به‌معنای آن است که این تجربه در اصل وصف‌ناپذیر است؟

هیچکس منکر این نمی‌شود که لحظاتی وجود دارد که در آن جهان به‌شکلی بسیار غیرعادی تجربه می‌شود. اما این فکری اشتباه خواهد بود که بعدتر اظهار کنیم که این تجربه‌های غیرعادی، ادعایی دیگر را هم دربر دارند. بدون شک ممکن است این تجربه‌ها متفاوت باشند، اما به‌هیچ‌وجه به ما این اجازه را نمی‌دهند که بگوییم که حالا می‌توان جهان را چنان که هست دید - این گزاره هر معنایی که می‌خواهد داشته باشد. یک عارف بسیار ساده‌لوح خواهد بود که فکر کند تنها دلیل لازم برای ادعای مشهور «دیدن جهان به آن شکلی که واقعاً هست» این است که جهان را این‌چنین تجربه کرده است. این به وضوح مصادره‌به‌مطلوب است.

اما امکان سوم چیست؟ خب، معنای اینکه بگوییم همه‌چیز از (منبع) تجربه‌ی عرفانی «می‌آید و به آن برمی‌گردد» چیست؟ معنای اینکه بگوییم (منبع) تجربه‌ی عرفانی مرکز دایره، آن «نیستی آغازین»<sup>۱۹</sup> است، که به همه‌چیز نیرو و ذات‌شان را اعطا می‌کند، چیست؟ آیا گفتن اینکه از نقطه‌نظری که از تجربه‌ی عرفانی به‌دست می‌آید، همه‌چیز یکی هستند، سخن قابل‌فهمی است؟ آیا در مجموع این ادعاها به‌جای آنکه گرایش در مورد زندگی باشد، عقیده‌ای در مورد هستی است؟ من معتقدم که هر دوی این‌ها درست است و اینکه اولی صرفاً در چارچوب دومی اهمیت می‌یابد. در حقیقت،



که آیا هیچ‌چیز یا هیچ‌کس شرایط این ادعا را برآورد کرده است یا اینکه می‌تواند برآورد کند یا خیر. در ابتدا لازم است مشخص کنیم که آیا شرایط این ادعاها اصلاً قابل برآورده شدن هستند یا خیر. اما برای تعیین اینکه آیا این شرایط قابل فهم هستند یا خیر، تعیین اینکه این شرایط دقیقاً چیست ضروری است.

از منظر معرفت‌شناسی، به‌نظر می‌رسد که عارف در حال چرخش در یک دایره است. اگر بپرسیم که چه چیزی شرایط ادعاهای او را برآورده می‌کند، طبق معمول پاسخ خواهد داد برای اینکه شرایط برآورده شوند، باید تجربه شوند. اما ظاهراً عارف فکر می‌کند که خود تجربه در واقع برآورده شدن شرایط ادعایش است. عارف ادعا می‌کند که حقیقت را با چشم باطن، در «تصور عریان»<sup>۳۳</sup> آن کشف کرده است، و سپس می‌خواهد با یک استدلال دوری نشان دهد که اثبات این «تصور عریان» چیزی جز همان تجربه‌ی بصیرت عرفانی نیست، و به‌نظر می‌رسد «تصور عریان» بصیرت عرفانی برای همیشه خارج از دسترس باشد. به خودی خود، این هیچ اعتراضی بر استحقاق یک کار نیست، بخصوص اگر که ماهیت موضوع بحث مبهم باشد. ولی می‌توانیم و وظیفه داریم هر نظامی را که حتی ناتوان از فراهم کردن شرایط فهم مدعاهایش باشد، نقد کنیم.

آیا گفتن اینکه «من درد دارم» چیزی بیش از بیان یک «حالت ذهنی»<sup>۳۴</sup> است و اگر چنین است، در چه معنایی ممکن است که به‌شکل عمومی مورد تأیید قرار گیرد؟

در پایان، می‌توانیم بگوییم که عارف استدلالی منطقی ارائه نمی‌کند. (البته، حالا شاید از خود بپرسیم که آیا عارف اصلاً استدلالی ارائه می‌کند یا خیر؟) بیایید فرض کنیم که بصیرت‌های او ناچیز و کم‌اهمیت نیستند، و اینکه فقط در لحظه‌های تفکر و مکاشفه، زندگی مهم و ارزشمند است - زمانی که روزمرگی جای خود را به «شهود» می‌دهد و تجربه شکل می‌گیرد و در «درستی و وسعت» خود به ما عرضه می‌شود. زمانی دقیق‌تر خواهد

هنجاری را توجیه می‌کند این است که بتوانیم دلایلی برای پشتیبانی از آن ارائه کنیم. اما دلیل ما در پشتیبانی از ارائه‌ی معیار یا مجموعه‌ای از معیارهای معین برای معنای شناختی چیست؟ پس این مسئله‌ی ماست - مسئله‌ای که شاید فقط کاربرد و کارکرد زبان قادر به حل آن باشد. به عبارت دیگر، شاید باید هر ادعایی را در چارچوب فرد تجربه‌گری که ادعا را مطرح می‌کند، بررسی کنیم.

نمی‌دانم به‌صورت تجربی چطور می‌توانیم تعیین کنیم از کدام معیار شناختی باید استفاده کرد و اینکه کدام معیار از نظر منطقی متقاعدکننده‌ترین است هم کارساز نیست. این مسئله، حداقل تا حدودی، مسئله‌ای هنجاری است. به‌عنوان مثال، عارف می‌تواند به‌طور موجه معیاری که یک تجربه‌گرا<sup>۳۵</sup> ارائه کرده را رد کند. تنها کافی است بگوید آنچه دلیل خوبی برای تجربه‌گرا محسوب می‌شود، دلیل خوبی برای عارف نیست - که هر معیاری که ارائه کنیم باید «معرفت‌شناسی» نامعمول عارف را تبیین کند.

برای بعضی از ادعاهای عارف شواهدی در اختیار داریم، شواهدی که در معرض بررسی عمومی است. اما برای این ادعا که با نگرشی خاص - یک گرایش زیبایی‌شناختی - می‌توانیم دنیا را در چارچوبی ببینیم که نسبت به آنچه که قبل‌تر در نظر گرفته می‌شد بسیار سودمندتر است، چگونه شواهدی می‌توان ارائه کرد؟ برای بررسی این امکان که گرایش زیبایی‌شناختی نگرشی متناسب با شواهد موجود را ابراز کند، به چه معیاری نیاز داریم؟ ممکن است عارف به‌طور موجه اعتراض کند که ما هیچ معیار معینی در اختیار نداریم تا به‌واسطه‌ی آن تعیین کنیم که چطور می‌توان یک گرایش زیبایی‌شناختی را با توجه به شواهد موجود طرح کرد. یعنی حتی اگر ما از شواهد موجود برای تعیین مفهوم بودن ادعای عارف استفاده کنیم، ابتدا باید شرایط لازم برای برقراری چنین شواهدی را مشخص کنیم. ما باید مجموعه شرایط مرتبطی را که همراه با این ادعا مطرح می‌شوند، تعیین کنیم و سپس تعیین کنیم

### مشخصات مقاله

Gilbert, J. (1970). Mystical experience and public testability. *Sophia*, 9(3), 13-20.

### پانویس‌ها

۱. Alfred J. Ayer
۲. The Problem of Knowledge
۳. آیر، مسئله‌ی معرفت، ص ۶۴.
۴. همان، ص ۶۹.
۵. همان، ص ۷۱.
۶. Genetic fallacy
۷. Abraham Kaplan
۸. Begging the question
۹. Cognitive
۱۰. حرف اول کلمه "Nothing"؛ به معنای هیچ و نیستی.
۱۱. Wittgenstein
۱۲. Rudolf Otto
۱۳. Wholly other
۱۴. Contradiction in terms
۱۵. Circular argument
۱۶. Definitional fiat
۱۷. Arrival
۱۸. Aesthetic immediacy
۱۹. Primal nothingness
۲۰. Phenomenological suspension
۲۱. State of mind
۲۲. Empiricist
۲۳. Naked conception
۲۴. Epistemology of experience
۲۵. Theory of experience
۲۶. Geography of experience

بود که بگوییم که عارف جهانی دیگر را نمی‌بیند، بلکه او همین جهان را به‌شکلی دیگر می‌بیند. اگرچه، با در نظر گرفتن اینها، مجموعه ادعاهای عارف نادرست نیستند بلکه بدیهی، کم‌اهمیت و پیش‌پافتاده‌اند. البته که همه‌چیز در حال تغییر و زوال است؛ البته که چیزی که ما اکنون پیش فرض می‌گیریم ممکن است فردا تغییر کند یا وجود نداشته باشد؛ البته که نوعی وحدت بنیادی یا کیهانی وجود دارد.

به همین دلیل می‌خواهم قائل به این باشم که نکته‌ی اصلی و مهم، تجربه‌ی عارف است، و در نتیجه ادعاهای او در ارتباط با ساختار هستی، حواشی نگارش او به زندگی هستند. نکته‌ی اصلی این است که برای کسی که تجربیات مختص عرفانی دارد، این تجربه به حقایق کم‌اهمیت (مانند اینکه همه‌چیز در حال تغییر و زوال است) اهمیت بسیار زیادی می‌بخشد. باوجود این اگر نگرشی که از تجربه‌ی عرفانی به دست می‌آید، صرفاً امکانی برای بازیابی حس شگفتی و راز و رمز در هرآنچه وجود دارد است، آنگاه نه فقط برای انسان بارزش است، بلکه تضمینی برای تمایل انسان به بررسی این امکان است. یک رویکرد می‌تواند این باشد که امکانات ایجاد یک «معرفت‌شناسی تجربه»<sup>۲۴</sup> را بررسی کنیم. به نظر می‌رسد که جای مناسبی برای توقف باشد، چرا که مسلماً عبارت «تجربه» فوق‌العاده مبهم است. «نظریه‌ی تجربه»<sup>۲۵</sup> شامل چیست؟ چطور می‌توان انواع گوناگون تجربه را به هم ربط داد؟ آیا می‌توان گفت که بعضی از تجربیات عرفانی توصیف واقعیت هستند و سایر آنها نیستند؟ درواقع، آیا می‌توان یک «جغرافیای تجربه»<sup>۲۶</sup> طرح‌ریزی کرد؟ ممکن است بگوییم که تجربیات واقعی‌اند، اگر کار کنند، اگر بتوان با آنها کاری انجام داد. عارف ادعا می‌کند که تجربیاتی خاص، قوای فرد را «بازیابی و بازسازی» خواهد کرد. اگر بتوانیم «جغرافیای» این تجربیات را به‌شکلی واضح و دقیق تعیین کنیم، برای فهم اینکه آیا واقعاً می‌توان این تجربیات را طرح‌ریزی کرد یا خیر، جایگاه بهتری خواهیم داشت.

# «عرفان و منطق» راسل

■ برتراند راسل،

ترجمه‌ی نجف دریابندری

■ الهام سیدعلی



«عرفان و منطق» کتابی مشتمل بر چندین مقاله‌ی اساسی از برتراند راسل، فیلسوف برجسته‌ی قرن بیستم است. مهم‌ترین مقاله‌ی این کتاب «عرفان و منطق» است که در آن نویسنده به تبیین دو گرایش فکری بنیادی بشر پرداخته است. راسل در این مقاله با طرح چهار مسئله مسلک عرفا را نقد و بررسی می‌کند. این چهار مسئله عبارت‌اند از: (۱) اذعان به دو تمایل متفاوت در انسان برای شناختن عالم یعنی عرفان و علم؛ (۲) تلاش بزرگان فلسفه برای هماهنگ کردن این دو نیاز؛ (۳) ارائه‌ی مشخصه‌های چهارگانه‌ی فلسفه‌ی عرفانی، یعنی اعتقاد به بینش در برابر دانش استدلالی، اعتقاد به وحدت و انکار تکثر و تضاد، انکار واقعیت‌داری زمان و توهمی دانستن بدی؛ و (۴) اشتباه عرفان در هریک از این چهار جنبه.

این دو جنبه را ترکیب نمایند. هراکلیتوس معتقد بود که زمان همه چیز را می‌سازد و از بین می‌برد. گفته‌ها حاکی از آن است که مبنای عقاید وی مشاهده‌ی علمی بوده است. به‌عنوان مثال هراکلیتوس می‌گوید: «چیزهایی که دیده و شنیده و دانسته می‌شوند در نظر من بیشترین ارزش را دارند» و «خورشید هر روز تازه است». این صحبت‌ها نشان از تفکر علمی وی است. نظریه‌ی اصلی هراکلیتوس که می‌گوید یگانه چیز باقی آتش است و باقی چیزها احوال گذران آتش‌اند باید از راه مشاهده حاصل شده باشد. در میان قطعات پراکنده‌ی سخنان هراکلیتوس سخن دیگری هم هست:

کوشش برای شناخت کل عالم از راه تفکر از ابتدا به‌واسطه‌ی اتحاد و تعارض میان دو تمایل متفاوت انسان پرورش یافته است: یکی انسان را به سوی علم رانده است و دیگری به سوی عرفان. برخی افراد به‌واسطه‌ی یکی از این دو تمایل به مقام بالایی رسیده‌اند: به‌عنوان مثال نزد هیوم تمایل علمی غالب است، حال آنکه ویلیام بلیک بینش عرفانی عمیق دارد. اما باید توجه داشت که بزرگ‌ترین مردانی که به فلسفه پرداخته‌اند، هم نیاز به علم و هم نیاز به عرفان را احساس کرده و تلاش کرده‌اند که این دو نیاز را هماهنگ نمایند. به‌عنوان مثال دو فیلسوف بزرگ، هراکلیتوس و افلاطون، سعی کرده‌اند تا

فلاسفه‌ی بزرگ عرفانی، از زمان خود پارمیندس تا هگل و شاگردان او، در استدلالات خود تحت تأثیر آن هستند. اصل اساسی تحقیقات او در این جمله بیان شده است: «تو نه می‌توانی آنچه را که نیست بشناسی - این غیرممکن است - و نه می‌توانی آن را بیان کنی، زیرا چیزی که بتواند اندیشه شود و چیزی که بتواند باشد هر دو یک چیز است».

فلسفه‌ی عرفانی در همه اعصار و در همه جای جهان، با عقایدی مشخص می‌شود که نمونه‌هایی از آن ارائه شد. اولین اعتقاد در فلسفه‌ی عرفانی اعتقاد به بینش در مقابل دانش استدلالی و تحلیلی است: یعنی اعتقاد به نحوه‌ای از حکمت که ناگهانی و نافذ و مردافکن است - درست به خلاف تحقیق کند و اشتباه‌آمیز علم در ظواهر امور که کلاً بر حواس تکیه دارد. بینش عرفانی با احساس برداشته‌شدن پرده از راز آغاز می‌شود، با احساس درخشش ناگهانی چهره‌ی حقیقتی که تاکنون پنهان بوده است و اکنون دیگر شکی در آن نمی‌توان داشت. این احساس کشف و شهود مقدم بر اعتقاد معین است. حاصل نخستین و بلاواسطه‌ی لحظه‌ی شهود، اعتقاد نحوه‌ای از معرفت است که می‌توان آن را مکاشفه یا الهام یا اشراق نامید، برخلاف احساس و استدلال و تجزیه و تحلیل که ما را در وادی جهل و وهم سرگردان می‌سازند.

دومین جنبه‌ی عرفان، اعتقاد به وحدت و انکار تکثر و تضاد است. به‌عنوان مثال هراکلیتوس می‌گفت خوبی و بدی یکی است. گفته‌ی پارمیندس که واقعیت واحد و تقسیم‌ناپذیر است از تمایل به وحدت سرچشمه می‌گیرد. سومین خصیصه‌ی مابعدالطبیعه‌ی عرفانی انکار واقعیت‌داشتن زمان است. این امر نتیجه‌ی انکار تکثر است: اگر همه چیز یک چیز است، پس فرق میان آینده و گذشته باید موهوم باشد. و چهارمین نظریه‌ی عرفانی که باید مورد توجه واقع شود این اعتقاد است که بدی امری است صرفاً ظاهری، توهمی است که از تکثر و تقابل عقل تحلیلی پدید می‌آید. به‌عنوان مثال عرفان نمی‌گوید که قساوت خوب است، بلکه منکر واقعیت

«ما در یک رودخانه داخل می‌شویم و داخل نمی‌شویم، ما هستیم و نیستیم». با این جملات معلوم می‌شود که تمایلات عرفانی و علمی در نظریه با هم آمیخته‌اند. عرفان یگانگی اضداد را در سخنان هراکلیتوس نمایان می‌سازد؛ عرفان زیادی در اخلاق او نهفته است. فقط یک عارف می‌تواند این سخن‌ها را بگوید: «هر جانوری به ضرب چوب به چراگاه رانده می‌شود» و «جنگیدن با خواهش دل دشوار است. هر چه دل بخواهد به بهای روح به دست می‌آورد». در دیدگاه وی ما اتحاد حقیقی علم و عرفان را ملاحظه می‌کنیم. راسل در این بخش می‌گوید: «به نظر من بالاترین مرتبه در علم، فکر، از این اتحاد حاصل می‌شود».

این تمایل دوجانبه در افلاطون نیز مشاهده می‌شود. توجه به این نکته ضروری است که نزد وی تمایل به عرفان آشکارا نیرومندتر است و هر کجا تعارض شدید وجود داشته باشد، پیروزی نهایی با عرفان است. توصیف افلاطون درباره‌ی غار نمونه‌ی کاملی از اعتقاد به معرفت و واقعیتی است که از محسوسات درست‌تر است!

همان‌طور که ملاحظه می‌شود در این بخش از کتاب «جمهوری» مانند بیشتر آثار افلاطون خوبی و واقعیت حقیقی یکی انگاشته شده است. افلاطون با قائل شدن وظیفه‌ی عملی برای خوبی، میان فلسفه و علم جدایی انداخت. به نظر راسل فلسفه و علم در گذشته آسیب دیده و هنوز هم آسیب می‌بینند. ملاحظات اخلاقی زمانی می‌توانند به حق ظاهر شوند که حقیقت مشخص شده باشد.

در آثار افلاطون قطعاتی هست که نشان‌دهنده‌ی جنبه‌ی علمی ذهن وی است. جالب‌تر از همه قطعه‌ای است که در آن سقراط، در جوانی، نظریه‌ی «مثل» را برای پارمیندس شرح می‌دهد<sup>۲</sup>. پارمیندس سرچشمه‌ی رشته‌ی جالبی از عرفان است که می‌توان آن را «منطقی» نامید، زیرا در نظریات مربوط به منطق تجسم یافته است. این نوع عرفان، تا آنجا که به مغرب‌زمین مربوط می‌شود، از پارمیندس سرچشمه گرفته است و همه‌ی

بهترین جنبه‌های آدمیزاد است. حتی جستجوی کند و احتیاط‌آمیز علم در پی حقیقت، نیز که درست نقطه مقابل ایقان برق‌آسای عرفان به نظر می‌رسد، می‌تواند از سرچشمه‌ی آن روح ارادت و حرمتی که میدان زیست و جولان عرفان است سیراب شود.»

در ادامه‌ی مقاله چهار سؤال مطرح شده به تفصیل مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### اول، عقل و شهود

راسل می‌گوید که اطلاعاتی درباره‌ی راست و دروغ عالم اهل عرفان ندارد و قصد انکار آن را هم ندارد، آنچه وی قصد بیان آن را دارد این است که بینش نسنجیده و نیازموده برای احراز حقیقت کافی نیست، هرچند که بسیاری از مهم‌ترین حقایق نخست به این صورت تجلی کرده‌اند.

معمول است که از تقابل غریزه و عقل سخن گفته شود؛ این تقابل در قرن هجدهم به سود عقل بود و بعدها تحت‌تأثیر روسو و نهضت رومانتیک با برتری غریزه همراه شد. در واقع بیشتر تقابل عقل و غریزه هم است. غریزه یا شهود بینشی ایجاد می‌کند و اعتقاداتی را به وجود می‌آورد که بعدها عقل آن را تأیید یا رد می‌کند. باید توجه داشت که عقل یک نیروی هماهنگ‌کننده و اداره‌کننده است، نه آفریننده.

غریزه مانند سایر قوای بشر در معرض خطاست. جایی که غریزه کمتر در معرض خطاست امور عملی است، یعنی اینکه کدام داوری صحیح ما را در تنازع بقا یاری می‌دهد: مثلاً هر قدر هم که دوستی یا دشمنی دیگران پنهان شده باشد، انسان غالباً آن را به روشنی عجبیبی احساس می‌کند.

راسل در انطباق با طرفداری برگسون از «شهود» در مقابل «عقل» می‌گوید که «برای شناسایی هر چیزی دو راه کاملاً جدا وجود دارد: اول، گرد آن چیز بگردیم و دوم، داخل آن چیز بشویم. دانش دیدگاه نوع اول در حد امور نسبی متوقف می‌شود و نوع دوم در مواردی که ممکن باشد به مطلق می‌رسد». وی می‌گوید دانش نوع دوم که شهود است آن نوع همدلی عقلانی است که از

قساوت است. بدی‌ها به دنیای دون، که ورطه‌ی اشباح و توهمات است، تعلق دارد و باید از راه کشف و شهود عرفانی از این ورطه‌رهایی یافت.

اهل عرفان در همه‌ی موارد یک خصیصه‌ی اخلاقی دارند که خشم و تعرض را طرد می‌کنند و تقسیم جهان به دو اردوی خوبی و بدی را حقیقت نمی‌دانند. این طرز نگاه نتیجه‌ی مستقیم ماهیت کیف و حال عرفانی است: با احساس وحدتی که در این حال دست می‌دهد احساس صلح کل نیز همراه است. شاید بتوان گفت همین احساس صلح است که تمامی دستگاه عقاید مرتبطی را که تشکیل‌دهنده‌ی نظریه‌ی عرفان است پدید می‌آورد - چنانکه در عالم رؤیا هم احساس موجد اعتقاد می‌شود.

اولین اعتقاد در فلسفه‌ی عرفانی اعتقاد به بینش در مقابل دانش استدلالی و تحلیلی است: یعنی اعتقاد به نحوه‌ای از حکمت که ناگهانی و نافذ و مردافکن است - درست به خلاف تحقیق‌کند و اشتباه‌آمیز علم در ظواهر امور که کلاً بر حواس تکیه دارد.

همان‌طور که در بالا مطرح شد در تحقیق صحت و سقم عرفان چهار مسئله مطرح می‌شود. اول، آیا دو راه برای حصول معرفت وجود دارد که می‌توان آنها را عقل و شهود نامید؟ و اگر این چنین باشد آیا باید یکی را بر دیگری ترجیح داد؟ دوم، آیا تکثر و تجزیه موهوم است؟ سوم، آیا زمان غیرواقعی است؟ چهارم، چه نوع واقعیتی به خوب و بد تعلق دارد؟

راسل می‌گوید: «به نظر من عرفان تام و تمام در هر چهار مسئله در اشتباه است؛ ولی باین حال عقیده دارم که اگر بتوانیم ضبط و سلطه‌ی کافی بر اندیشه‌ی خود داشته باشیم، در مسلک عرفان حکمتی یافت می‌شود که از هیچ راه دیگری به دست نمی‌آید. من می‌گویم که جنبه‌ی مابعدطبیعی عرفان اشتباهی است ناشی از عاطفه‌ی عرفانی؛ هرچند که این عاطفه، به نام سرچشمه رنگ‌وروی همه احساسات و افکار دیگر، الهام‌بخش

ایراد فنی است. اعتقاد به اینکه واقعیتی غیر از آنچه بر حواس ظاهر می‌شود در احوال روحی پدید می‌آید، سرچشمه بیشتر عرفانیات است. مادامی که چنین حالی است نیازی به منطق وجود ندارد و به همین دلیل عرفای تمام‌عیار منطق به کار نمی‌بردند بلکه حاصل سیر و سلوک خود را بیان می‌کردند. این گونه عرفان در مغرب‌زمین نادر است. تناقضاتی را که ظاهراً منطق شخص عارف اثبات می‌کند در حقیقت تناقضات اصل عرفان است، و هدفی است که منطق او باید به آن برسد تا با بینش عرفانی او سازگار شود. آن دسته از فلاسفه‌ی بزرگ که مشرب عرفانی داشته‌اند منطق را به این صورت به کار برده‌اند.

### سوم، زمان

یکی از نظریات عمده‌ی مابعدالطبیعی، غیر واقعی بودن زمان است. همچنین این عقیده که واقعیت نهایی باید تغییرناپذیر باشد عقیده‌ی بسیار متداولی است. راسل می‌گوید براهین این دعوی را که زمان واقعیت ندارد و جهان محسوسات موهوم است باید غلط انگاشت. باید اذعان کرد که گذشته و آینده نیز به اندازه‌ی حال واقعیت دارند و در تفکر فلسفی نیز نوعی رهایی از اسارت زمان وجود دارد. اهمیت زمان بیشتر عملی است تا نظری و بیشتر به امیال ما مربوط است تا حقیقت امور. همچنین تفاوتی که ما میان گذشته و آینده احساس می‌کنیم در ذات این امور نیست، بلکه از مناسبات آنها با ما ایجاد می‌شود.<sup>۴</sup> هر کس بخواهد حقیقت جهان را ببیند و در تفکر از حد استیلا‌ی امیال عملی درگذرد، باید بیاموزد که گذشته و آینده را به یک چشم بنگرد و کل جریان زمان را به یک نظر دریابد.

عرفان تمایز بین خوب و بد را عالم موهومات می‌داند، ولو تنها به این دلیل که این عالم با زمان بستگی دارد. در عالم کشف و شهود که عمل ضرورت ندارد، فراغت از اغراض و فراموش کردن دوگانگی اخلاقی که لازمه‌ی عمل است، امکان‌پذیر می‌شود.

طریق آن انسان خود را در درون چیزی جای می‌دهد تا با آنچه در آن چیز منحصر به فرد و لذا غیر قابل تبیین است همراه شود. برگسون همچنین می‌گوید عقل از عهده اموری برمی‌آید که شباهت با اموری داشته باشد که در گذشته اتفاق افتاده است، در حالی که شهود می‌تواند آن یگانگی و تازگی را که با هر لحظه‌ی تازه همراه است دریابد. چیزی که معرفت تازه ایجاد می‌کند نه عقل است و نه غریزه، بلکه احساس است.

فهمیدن جهان به طور نظری، که مقصود فلسفه است، مسئله‌ای نیست که اهمیت عملی فراوانی داشته باشد و روش‌های ساخته‌ی غریزه و شهود در این زمینه جایگاهی ندارند و به هنرنمایی قوه‌ی شهود در میدان فلسفه نمی‌توان امید داشت. در فلسفه، عقل از قوه‌ی شهود پیشی می‌گیرد و اعتقادات عجولانه‌ی کمتر تحلیل شده مورد قبول نخواهند بود.

آنچه در دایره‌ی معرفت در تأیید خودداری علمی در برابر شور و فشار قوه‌ی شهود بیان می‌شود، در واقع همان وسعت بحر تفکر و همان سعه‌ی صدر و رهایی از اشتغالات عملی است. نتیجه‌ی بحث اینکه مباحث عقلی هر چند که با عقاید صریح بسیاری از عرفا تعارض داشته باشد، ذاتاً با روح آن عقاید مغایر نیست، بلکه حاصل همین روح، در انطباق با قلمرو اندیشه است.

### دوم، وحدت و کثرت

از قوی‌ترین جنبه‌های اشراق این است که هنگام کشف و شهود همه چیز یگانه جلوه می‌کند. این موضوع در دیانت به صورت وحدت وجود و در فلسفه به صورت مذهب وحدت خود را نشان می‌دهد.<sup>۵</sup> از زمان پارمنیدس تا هگل برای بیان اینکه جهان یک کل واحد تجزیه‌ناپذیر است منطق مفصلی ارائه شده است. واقعیت واحد تجزیه‌ناپذیر و تغییرناپذیر را اولین بار پارمنیدس وارد فلسفه‌ی غرب کرد، اما در ظاهر هدف ملاحظات دینی یا عرفانی نبود، بلکه مبنای آن یک برهان منطقی بود که می‌گفت عدم محال است. منطقی که در دفاع از عرفان بیان شده در معرض چند

بد عبارت است از فرق بین ویژگی‌های جزئیات خاص موجود در آن جهان‌ها، این فرق آن قدر انتزاعی نیست که بتواند وارد میدان فلسفه شود.

### مشخصات کتاب

راسل، برتراند (۱۳۸۲). عرفان و منطق، ترجمه نجف دریابندری، تهران: ناهید، با همکاری علمی و فرهنگی.

### پانویس‌ها

۱. مردمانی را تصور کن که در غار زیرزمینی‌ای زندگی می‌کنند که مدخل آن روبه‌روشنایی است. این مردم از آغار طفولیت در این غار بوده‌اند و پا و گردن آنان با زنجیر بسته شده، به‌طوری‌که نمی‌توانند از جای خود حرکت کنند و جز پیش چشم خود به‌سوی دیگری هم نمی‌توانند نظر افکنند. پشت سر آنها نور آتشی که بر فراز یک بلندی روشن شده از دور می‌درخشد. میان آتش و زندانیان راه مرتفعی هست و در طول این راه دیوار کوتاهی شبیه به پرده‌ی خیمه‌شب‌بازی وجود دارد. حالا فرض کنید که در طول این دیوار کوتاه باربرانی با همه نوع آلات و ادوات عبور می‌کنند و بار آنها از خط‌الرأس دیوار بالاتر است و از جمله درمیان بار آنها همه‌گونه اشکال انسان و حیوان، چه سنگی و چه چوبی، وجود دارد و در میان باربرانی که عبور می‌کنند برخی گویا و برخی خاموش‌اند. زندانیان در وضعی که هستند نه از خود چیزی می‌توانند ببینند نه از همسایگان خود، مگر سایه‌هایی که بر اثر نور آتش بر روی آن قسمت غار که در برابر چشم آنان است، نقش می‌بندد. بنابراین اگر آنها بتوانند با یکدیگر سخن بگویند، سایه‌هایی را که می‌بینند تعریف خواهند کرد، با این تصور که حقیقت اشیاء را تعریف می‌کنند. اگر یکی از باربران سخن گوید و صدای او از ته زندان منعکس شود، آنها تصور خواهند کرد که این عین صدای سایه‌ای است که از جلو آنان می‌گذرد. شکی نیست که در نظر این مردم حقیقت چیزی جز سایه‌ی آن اشیاء گوناگون نمی‌تواند باشد.

علمای فلسفی واقعیت زمان را بارها انکار کرده‌اند اما توجه به این نکته ضروری است که گذشته به اندازه‌ی حال و آینده اهمیت دارد. اسپینوزا می‌گوید «برای ذهن انسان تا آنجا که امری را به حکم عقل تصور می‌کند، فرقی نمی‌کند که اندیشه‌ی آن مربوط به یک امر آینده یا گذشته یا حال باشد».

### چهارم، خوبی و بدی

به‌طور کلی عرفان بدی را موهوم می‌داند و در مورد خوبی نیز گاهی همین عقیده را دارد، ولیکن اغلب واقعیت را خوب می‌داند. هر دو عقیده نزد هراکلیتوس که می‌گوید خوبی و بدی یکی است وجود دارد. اسپینوزا نیز چنین موضع دوجانبه‌ای دارد و واژه‌ی «کمال» را در مورد خوبی، که فقط مربوط به انسان نباشد، به کار می‌گیرد.

به نظر می‌رسد برای فهمیدن جهان‌بینی اخلاقی عرفان چنین تمایزی ضرورت دارد: یعنی یک نوع خوبی و بدی فروتر و دنیوی داریم که علم نمود را به اجزایی که به نظر متعارض می‌آید تقسیم می‌کند، اما یک نوع خوبی فراتر عرفانی هم داریم که متعلق به واقعیت است و هیچ بدی متناظری در مقابل آن قرار ندارد. برای ارائه‌ی شرح منطقی برای این اعتقاد باید پذیرفت خوبی و بدی امری ذهنی هستند، یعنی خوب چیزی است که ما نسبت به آن احساس خاصی داریم و بد چیزی است که نسبت به آن احساس دیگری داریم. عرفان تمایز بین خوب و بد را عالم موهومات می‌داند، ولو تنها به این دلیل که این عالم با زمان بستگی دارد. در عالم کشف و شهود که عمل ضرورت ندارد، فراغت از اغراض و فراموش کردن دوگانگی اخلاقی که لازمه‌ی عمل است، امکان‌پذیر می‌شود.

عرفان را می‌توان چنان تعبیر کرد که در آن خوبی و بدی از لحاظ عقلی مقام اساسی ندارند، اما در این صورت دیگر با غالب فلاسفه‌ی بزرگ توافق لفظی نداریم. فرق بین جهان خوب و جهان

خود قرار گیرد، آیا نه این است که چون ناگهان از پیش روشنیایی خورشید آمده، چشمانش در این تاریکی تیره خواهد شد؟ و اگر مجبور شود درباره‌ی آن سایه‌ها قضاوت کند و با زندانیان دیگر که از قید اسارت رهایی نیافته‌اند هم‌آواز شود، آیا مورد استهزاء آنان قرار نخواهد گرفت؟

آیا سایرین نخواهند گفت که وی تنها بهره‌ای که از سیر صعودی خود برده این است که دیدگانش تباہ شده و بهتر بود که اصلاً فکر صعود نمی‌کرد.

و در حقیقت اگر کسی بخواهد زنجیر از آنان برگرفته و آنها را به سوی بالا راهنمایی کند، آیا خیال نمی‌کنی که او را بگیرند و بکشند؟ به یقین همین عمل را خواهند کرد؟ گفت آری شک نیست که او را خواهند کشت!

اکنون به تو می‌گویم آن زندان، این جهانی است که ما با چشمانمان می‌بینیم. نور آتش مانند خورشید ماست. سیر صعودی از غار به دنیای بالا، صعود ذهن است به میدان حقیقت.

۲. پس از آنکه سقراط شرح می‌دهد که برای هر چیز خوبی یک مثال وجود دارد، اما نه برای چیزهایی چون مو و گل و خاک، پارمیندس به او پند می‌دهد که نسبت به «حتی پست‌ترین چیزها» هم نظر تحقیر نداشته باشد. این پند نشان‌دهنده‌ی روحیه علمی اصیل است.

### ۳. monism

۴. در سیر و سلوک فارغ از تعینات، این تفاوت از میانه برمی‌خیزد.

حال فرض کن که چنین پیش آید که یکی از زندانیان را آزاد و مجبور کنند که برخاسته و سر خود را به عقب برگرداند و به‌راه افتد و چشم‌های خویش را به سوی روشنی متوجه نماید. او از این حرکات رنج زیادی خواهد برد و شدت نور به وی اجازه نخواهد داد که اشیایی را که تاکنون سایه‌ی آنها را می‌دیده مشاهده کند. اینک اگر به او بگویند که آنچه تاکنون می‌دید، هیچ بود و حقیقت نداشت، اما حال به حقیقت نزدیک‌تری و با اشیاء واقعی‌تر روبه‌رو شده‌ای و بینایی تو درست‌تر است، به عقیده‌ی تو، او چه پاسخی می‌تواند بدهد؟

آیا فکر نمی‌کنی سرگردان خواهد شد و چنین خواهد پنداشت که آنچه تاکنون می‌دیده درست‌تر از چیزهایی است که اکنون به او نشان می‌دهند؟

حال اگر او را به زور از آنجا بیرون کشند و بالا ببرند و از او دست بردارند تا آنگاه که وی را به آفتاب رسانند، آیا فکر نمی‌کنی که او از این نقل مکان اجباری آزرده و خشمگین خواهد شد؟

و وقتی به روشنیایی رسد چشمانش از درخشش خورشید خیره شود؟ و از آن همه اشیایی که ما روی زمین آنها را حقیقی می‌نامیم، یکی را هم نخواهد دید؟

و اگر بخواهد جهان را مشاهده کند جز به تدریج ممکن نیست؟ آنچه او در آغاز به آسانی می‌تواند ببیند همانا سایه‌هاست. پس از آن صورت انسان و موجودات دیگری که در آب منعکس شده و آنگاه خود موجودات. سپس آسمان و ستارگان و سرانجام خورشید را خواهد دید.

اگر پس از این از غار و یاران خود یاد کند، آیا نه این است که از این تغییر خودش خشنود شده و به حال دیگر یارانش افسوس می‌خورد؟

آنان شاید حتی غرق در دادن مدال افتخار به همبندیان‌شان باشند که بهتر و سریع‌تر بتواند ترتیب آمدوشد سایه‌ها را به‌خاطر بیاورد. آیا او اهمیتی به این‌گونه مدال‌ها خواهد داد؟

یا به کسانی که برنده شده‌اند غبطه خواهد خورد؟ آیا او هر زجری را به برگشتن و زندگی در غار ترجیح نخواهد داد؟

اکنون اگر این شخص دوباره به غار برگردد و در جای پیشین



# عرفان در رساله‌ی منطقی - فلسفی ویتگنشتاین

■ برایان مک‌گینیس

■ برگردان: حسین یعقوبی سربالا

دیگر، ویتگنشتاین بحش قابل توجهی از اصطلاحاتش را از شوپنهاور<sup>۵</sup> اخذ کرده و اشاراتی آشکار هم به او کرده است. بنابراین، روش نگارش مطالب عرفانی در رساله‌ی ویتگنشتاین - چه از لحاظ مثبت چه منفی - با روش راسل تفاوت دارد.

علی‌رغم اینکه روش رساله‌ی منطقی-فلسفی و مقاله‌ی راسل با هم تفاوت دارند، شباهت قابل توجهی در پیش‌فرض‌ها و نتایج این دو وجود دارد. راسل مابعدالطبیعه را تلاش برای فهم جهان به‌عنوان یک کل به‌وسیله‌ی تفکر می‌داند. او می‌گوید: مابعدالطبیعه تمایلات عرفانی و علمی را در ذهن بشر متحد می‌کند. گرایش عرفانی در حالات و احساسات خاصی خود را نشان می‌دهد که شخص در آنها نوعی حس یقین و الهام دارد. این یقین را جز با تناقض‌گویی نمی‌توان در قالب کلمات ادا کرد؛ اما به‌طور عمده، با چهار ویژگی می‌توان عقاید عارف را - اگر بتوان آنها را چنین نام‌گذاری کرد - توصیف کرد: ۱- معمولاً اعتقاد به نوعی شهود درباره‌ی واقعیت دارد. این شهود فراتر از حواس ظاهری و عقل است و کاملاً با آنها تفاوت دارد. چنین شهودی در عرفان و شعر وجود دارد؛ اما در عرفان، شفاف‌تر از شعر است؛ ۲- عارف معتقد است واقعیت، واحد و منکر، تکثر و تضاد است؛ ۳- او یا معتقد است

معلوم نیست که ویتگنشتاین<sup>۱</sup> وقتی رساله‌ی منطقی - فلسفی‌اش<sup>۲</sup> را می‌نوشت، مقاله‌ی عرفان و منطق<sup>۳</sup> راسل<sup>۴</sup> را خوانده بوده است یا نه. به‌نظر می‌رسد آخرین سفر ویتگنشتاین قبل از جنگ جهانی به انگلستان، در اکتبر ۱۹۱۳ بوده است؛ درحالی‌که مقاله‌ی راسل در جولای ۱۹۱۴ منتشر شد. اگر او مقاله‌ی راسل را خوانده باشد، به‌نظر می‌رسد که مدت قابل توجهی به آن بی‌اعتنا بوده است؛ زیرا تا ۶ می ۱۹۱۶ که بخش ۶.۲۷۳-۶.۱۷۳ نوشته شد، در یادداشت‌ها، موضوعات عرفانی به‌ندرت یافت می‌شود. نوشته‌ی موردنظر که پس از مدتی دم‌فروستن - یا شاید نبود/فقدان محتوا- در اواسط آوریل آغاز شد، ده ماه به‌طول انجامید. مدخل‌هایی که پیش از مدخل‌های عرفانی آمده‌اند به تعداد انگشتان دست هستند و بعد از شروع این مدخل‌های عرفانی، عمده‌ی مطالب این نوشته را همین موضوع تشکیل می‌دهد. از همین‌رو، تا جایی که می‌دانیم، آخرین نوشته‌های قبل از رساله‌ی منطقی-فلسفی نوید چنین رساله‌ای با مطالب عرفانی را می‌دادند؛ با وجود این، بخش‌های عمده‌ای از این رساله مثل زیرمجموعه‌های ۶.۱ و ۶.۲ نیز شباهتی به نوشته‌های قبل از این رساله ندارد. وقتی موضوعات عرفانی در این نوشته‌ها مورد بحث قرار می‌گیرد، از خود اصطلاح عرفان کم استفاده شده است و از سوی

(ر.ک: ۶.۴). طبق آنچه گفتیم، همه‌ی چهار ویژگی عرفان از نظر راسل، لاقلاً به‌طور ضمنی در رساله‌ی منطقی-فلسفی هم هست و همان ارزیابی راسل از مابعدالطبیعه هم در آن وجود دارد. گمان می‌کنم اگر بپذیریم که این چهار ویژگی، تمام ویژگی‌های یک پدیده هستند (خواه عرفان نام‌گذاری درستی باشد یا نه)، آن‌گاه می‌توان گفت که عرفان نیز از نظر ویتگنشتاین چنین است. البته باید نشان دهیم که این نکات چنین پدیده‌ی واحدی را تشکیل می‌دهند و این کار را با ارائه‌ی نگرش ویتگنشتاین در رابطه‌با این مسائل به عنوان کلی واحد و قابل فهم انجام خواهیم داد. نخستین وظیفه‌ی من همین خواهد بود و وقتی این کار را آغاز کردم، مشتاق‌تر شدم؛ زیرا اگرچه همه‌ی این موضوعات مختلف در رساله‌ی منطقی-فلسفی به عرفان مرتبط نشده‌اند، در یادداشت‌ها بسیار درهم تنیده بیان شده‌اند.

می‌توانیم در یادداشت‌ها عبارتی بیابیم که نشان می‌دهد ویتگنشتاین نیز همانند راسل، عرفان را حتی برای دانشمندان نیز الهام‌بخش می‌دانست: او در یادداشت‌ها می‌گوید که تنها با آگاهی از یکتایی زندگی خود است که دین، علم و هنر به وجود می‌آیند.

به‌طور قطع می‌توان گفت که عرفان ویتگنشتاین، نه‌فقط شامل آن چهار مطلبی بود که در مقاله‌ی راسل بیان شد و من به آنها اشاره کردم - فاقد قدرت بودن اراده، سرشت اخلاق، ابدیت حاصل از بی‌زمانی و حل شدن مسئله‌ی زندگی - بلکه شکلی عجیب از خودتنهانگاری است که در رساله‌ی منطقی-فلسفی (۵.۶۳ - ۵.۶۲) به‌اختصار بیان شده است (البته دیگر عبارات عرفانی از ۶.۳۷۱ تا آخر کتاب بیان شده‌اند). آیا امکان دارد جهانی بینی عرفانی واحدی وجود داشته باشد که شامل زندگی در زمان حال شود، فهمی نسبت به معنای این جهان ایجاد کند، این جهان را جهانی خوب و به‌مثابه کل کرانمند ببیند و این جهان را بپذیرد و در همان حال، جهان خود بداند؟ اگر آخرین عامل

یا این‌گونه حس می‌کند که زمان واقعیت ندارد؛ ۴- شر صرفاً ظاهری است یا شاید هم خوبی و هم شر وهم‌اند (البته اخلاق عارف، پذیرش جهان را در خود دارد). راسل با در نظر گرفتن این چهار عقیده بیان می‌کند که عرفان اشتباه است، ولی در احساسات عارف، نقطه‌ی مثبتی وجود دارد که نه‌فقط هنرمند، بلکه به دانشمند نیز الهام می‌بخشد. به‌هرحال، راسل مابعدالطبیعه را که تلاشی برای بیان چنین احساساتی در قالب عقیده است، به‌طور ضمنی رد می‌کند.

نسبت بسیاری از این مطالب با مطالب پایانی رساله‌ی منطقی-فلسفی به‌اندازه کافی روشن است. ویتگنشتاین هم بر این باور است که چیزی به نام آموزه‌ی مابعدالطبیعی وجود ندارد؛ بلکه آنچه هست، احساسی است که می‌توان آن را امر عرفانی و احساس بیان‌ناپذیر نامید که داشتن این احساس برابر است با حل شدن معمای زندگی: «آنهايي که چنین احساسی داشته‌اند، حس می‌کنند چیزی می‌دانند ولی نمی‌توانند آن را در قالب زبان بیان کنند (رساله‌ی منطقی-فلسفی، ۶.۵۲۲)». این احساس «شهود» نخستین ویژگی عارف مورد نظر راسل بود. دومین ویژگی نیز اعتقاد محکم به وحدت و تقسیم‌ناپذیری واقعیت بود؛ این ویژگی با توصیف ویتگنشتاین از عرفان مطابقت دارد: «نگاه کردن یا احساس جهان به مثابه کل کرانمند (۶.۵۴)». سومین ویژگی، بی‌زمانی بود که با دیدگاه او درباره‌ی جهان/بدی (راسل نیز در این راستا نقل قولی از اسپینوزا می‌آورد) و تعلق داشتن زندگی ابدی به کسانی که در زمان حال زندگی می‌کنند (۶.۴۵؛ II ۶.۴۳)، مطابقت دارد. در نهایت، رویکرد ویتگنشتاین درباره‌ی خوبی و بدی هم سو با ویژگی چهارم است؛ زیرا او منکر این است که خوبی و بدی در جهان هستند. از نظر او، خوبی و بدی به سوژه ضمیمه می‌شوند و شیوه‌ی مواجهه با این جهان را شامل می‌شوند؛ یعنی انسان خوشبخت که در نظرش این جهان خوب است، در واقع این جهان را می‌پذیرد و انسان ناخوشبخت، جهان را ناهماهنگ می‌یابد و چون بددل است، این جهان را نمی‌پذیرد

آثار تولستوی<sup>۸</sup>، در طول جنگ نوعی تجربه‌ی عرفانی را از سر گذرانده است؟ نمی‌توان انکار کرد (و خود ویتگنشتاین هم در نامه‌هایش اشاره کرده) که جنگ، نگرش او به زندگی را از اساس تغییر داد؛ البته این تغییر می‌تواند نتیجه‌ی تجربه‌های کلی او در جنگ بوده باشد که به آراء فلسفی‌اش هم سرایت کرده است. بنابراین، به نظر عجولانه می‌رسد که نتیجه بگیریم ویتگنشتاین در طول جنگ، تجربه‌ی عرفانی داشته است. نیک می‌دانیم ویتگنشتاین آثار تولستوی را خواند و در طول جنگ، تحت تأثیر برخی نوشته‌های اخلاقی و دینی او قرار گرفت و بازتاب‌هایی از آن نوشته‌ها در رساله‌ی *منطقی-فلسفی* به چشم می‌خورد. همچنین، همان‌طور که پیش‌ازین هم گفته شد اشاراتی مشخص هم به شوپنهاور دارد، و چنان که ویراستاران یادداشت‌ها اشاره کرده‌اند به داستایوفسکی<sup>۹</sup> (یادداشت‌ها، ص ۷۳) و شیلر<sup>۱۰</sup> (همان، ص ۸۶) هم اشاراتی دارد. چنان‌که در ادامه روشن‌تر خواهد شد، عرفان ویتگنشتاین با عرفان شوپنهاور کاملاً متفاوت بوده است. با این حال، در بررسی این پرسش که ویتگنشتاین تجربه‌ی عرفانی واقعی داشته یا خیر، کمک چندانی به ما نمی‌کنند. بعد از این‌که درباره‌ی این امکان که آیا آنچه که درباره‌ی آن سخن می‌گوییم می‌تواند تجربه‌ی عرفانی باشد، به این پرسش بازخواهم گشت.

حتی اگر عرفان ویتگنشتاین دارای ویژگی‌های بیشتری باشد، شباهت‌هایش با مقاله‌ی راسل قابل توجه باقی خواهد ماند. نتیجه‌گیری مشابه نتیجه‌گیری رساله‌ی *منطقی-فلسفی*، بیشتر در مقاله‌ی *روش علمی در فلسفه*<sup>۱۱</sup> نوشته‌ی راسل که در سال ۱۹۱۴ منتشر شده است -نه استدلال‌هایش- آمده است. راسل در این مقاله از حذف ایده‌ی جهان (شاید همان چیزی که ویتگنشتاین با عبارت *جهان به مثابه کل کرانمند*<sup>۱۲</sup> بیان می‌کند) و خوبی و بدی از فلسفه‌ی علمی سخن می‌گوید. راسل در آنجا از این دیدگاه طرفداری می‌کند که وظیفه‌ی اصلی فلسفه‌ی علمی این است که صورت‌های منطقی سازنده‌ی جهان را فهرست‌بندی کند؛ ویتگنشتاین این

در عرفان وجود داشته باشد، می‌توانیم در یادداشت‌ها عبارتی بیابیم که نشان می‌دهد ویتگنشتاین نیز همانند راسل، عرفان را حتی برای دانشمندان نیز الهام‌بخش می‌دانست: او در یادداشت‌ها می‌گوید که تنها با آگاهی از یکتایی زندگی خود است که دین، علم و هنر به وجود می‌آیند. (یادداشت‌ها، ص ۷۹، بخش دوم).

پس نخستین پرسش ما این خواهد بود که اگر فرض کنیم ویتگنشتاین، تعالیم عرفانی واحدی را قبول داشت که دارای تمامی این چهار ویژگی است، آیا چنین عقیده‌ای درست است؟ تا آنجا که ما [نظریات] او را موجه بیابیم به بررسی آن نوع عرفان خواهیم پرداخت تا مشخص شود عرفان او، چقدر مستحق نام‌گذاری به «عرفان» است و بین عرفان او با دیگر انواع عرفان، چه رابطه‌ای وجود دارد.

پرسش تاریخی‌ای که در ابتدا مطرح کردم، با پرسش درباره‌ی تناسب اصطلاح «عرفان» کاملاً مرتبط است. آیا عرفان ویتگنشتاین در رساله‌ی *منطقی-فلسفی*، فراتر از چیزی است که او و راسل پیش‌از آن در ذهن داشته‌اند؟ آیا در طول جنگ جهانی اول، تجربه‌ی عرفانی جدیدی برای ویتگنشتاین رخ داد که در نگارش رساله‌ی *فلسفی-منطقی* مؤثر باشد؟ قطعاً حس می‌کنم که هر کدام از خوانندگان از مقایسه‌ی رساله‌ی *منطقی-فلسفی* و نوشته‌های پیش‌از جنگ او پیدا می‌کنند این است که نوشته‌های پیش‌از جنگ، از شدت کمتری برخوردارند و کمتر رمزی و معماگونه‌اند. دلیل این امر تاحدی این است که ویتگنشتاین، شیوه‌ی نوشتن و اندیشیدن خود را پیدا کرده بود. تفاوتی مشابه میان یادداشت‌هایی در باب *منطق*<sup>۱۳</sup> (۱۹۱۳) و یادداشت‌های *دیکنه‌شده* به جورج/دوارد مور<sup>۱۴</sup> (۱۹۱۴) نیز قابل مشاهده است؛ اثر دوم شباهت کمتری به نوشته‌های راسل دارد و ویژگی‌های ویتگنشتاینی پیدا کرده است، راسل نیز در فهم آنها با دشواری مواجه بوده است. شاید این همان جایی باشد که بررسی زندگی ویتگنشتاین برای فهم تاریخ اندیشه‌های او ضروری است: آیا او -آن‌چنان‌که توسط برخی عنوان شده- بعد از مطالعه‌ی

وجود چیزی (۵.۵۵۲) است. هم اخلاق (۶.۴۲۱) و هم منطق (۶.۱۳) را استعلایی دانسته است یا آن چنان که در *یادداشت‌ها* (ص ۷۷) می‌گوید، هر دوی آنها «وضعیت‌های جهان» اند.

ویتگنشتاین هم بر این باور است که چیزی به نام آموزه‌ی مابعدالطبیعی وجود ندارد؛ بلکه آنچه هست، احساسی است که می‌توان آن را امر عرفانی و احساس بیان‌ناپذیر نامید که داشتن این احساس برابر است با حل شدن معمای زندگی.

این تفاوت با راسل سودمند نیز خواهد بود؛ زیرا نقطه‌ی آغازین پرسش پیشنهادی ماست که آیا همه‌ی این موضوعاتی که تاکنون عرفانی دانستیم، واقعاً می‌تواند به یک قلمرو از تجربه یا شبه‌تجربه تعلق داشته باشد. در نگاه اول بسیار نامحتمل به نظر می‌رسد که زمینه‌ی شبه‌تجربی واحدی برای منطق، اخلاق، عرفان و خودتنه‌انگاری وجود داشته باشد؛ زیبایی‌شناسی و اعتقاد به جاودانگی نیز در این رابطه قابل بررسی است. در بهترین حالت، باید انتظار داشته باشیم که این‌ها مراحل مختلفی از یک نوع تجربه را بازنمایی کنند. درباره‌ی منطق ممکن است این تجربه را صرفاً ضمنی برشماریم و آگاهی یافتن از معنای زندگی را نمونه‌ی والای آن بدانیم. لازم به یادآوری است که در این مرحله از بررسی، نمی‌توانیم به این ایده‌ی ویتگنشتاین که تجربه‌ی عارفانه در پدیده‌ای بسیار رایج مانند تسلط بر منطق زبان خود نیز دخیل است، نقدی وارد کنیم. حتی اگر فرض کنیم آنچه تجربه‌های عرفانی نامیده می‌شوند جهان‌شمول نیستند، در اینجا در این مورد بحث نمی‌کنیم که آیا تجربه‌ای که ویتگنشتاین از آن سخن می‌گوید - اگر اصلاً وجود داشته باشد - به درستی «عرفانی» نام‌گذاری شده است یا نه؛ بلکه بحث ما این است که آیا تجربه‌ی واحدی وجود دارد که همه‌ی ویژگی‌های ذکر شده را داشته باشد؟

پس بگذارید بر تجربه‌ای تمرکز کنیم که پیش فرض منطق است، یعنی این تجربه که چیزی وجود دارد.

دیدگاه را در ۵.۵۵ رد کرده است. حذف ایده‌ی جهان و شر و خوبی کاملاً یادآور بخش ۶.۵ - ۶.۴ است؛ این بخش‌ها بدون شک، نشان‌دهنده‌ی پرورش افکار خود ویتگنشتاین در موضوعاتی است که معمولاً بین او و راسل قبل از جنگ، زمینه مشترک بوده است. هم‌سویی غافلگیرکننده‌ی دیگری که وجود دارد، بخش ۴.۱۱۲۲ است که درباره‌ی نبود رابطه‌ای خاص میان نظریه‌ی داروین با فلسفه است؛ این عبارت را باید با مقاله‌ی *عرفان و منطق* و مقاله‌ی *دانش ما درباره‌ی جهان* خارج<sup>۱۳</sup> راسل مقایسه کرد.

با وجود شباهت بین رساله‌ی *منطقی-فلسفی* و نوشته‌های راسل، باید توجه شود که تفاوت بزرگی بین این دو نفر وجود دارد؛ تفاوتی که دقیقاً بر این مسئله از عرفان تأثیر می‌گذارد. راسل بدیهی می‌داند که فلسفه - برعکس عرفان که بیان‌ناپذیر است - بیان‌پذیر است. واکنش ویتگنشتاین به این نظر راسل را می‌توان در نامه‌ی او به راسل از اردوگاه اسیران جنگی ملاحظه کرد. راسل نظریه‌ی انواع را نظریه‌ی نمادگرایی صحیح برمی‌شمرد: «هر نماد باید دقیقاً همان ساختار معنایش را داشته باشد» و ویتگنشتاین در پاسخ گفت: «این دقیقاً همان چیزی است که نمی‌توان به زبان آورد». (یادداشت‌ها، ص ۱۲۹). از نظر ویتگنشتاین، ویژگی‌های منطقی جهان نیز نمایانده یا بیان شده‌اند؛ آنها نیز امکان بیان شدن ندارند. درست است که می‌توان از توتولوژی‌ها برای نشان دادن آن ویژگی‌ها بهره برد، ولی در واقع، آنها با همه‌ی گزاره‌ها به‌طور یکسان به خوبی نشان داده می‌شوند. تفاوت اصلی در این است که گزاره‌های منطقی، کارایی دیگری جز نمایاندن همین ویژگی‌ها نداشته‌اند؛ از همین رو، طبیعتاً ویتگنشتاین چیزهایی درباره‌ی منطق می‌گوید که خیلی شبیه چیزهایی است که در مورد اخلاق و امر عرفانی می‌گوید. «نفس بودن این جهان رازآلود است، نه چگونگی واقع شدن اشیاء در آن» (۶.۴۴). «تجربه‌ی مشخصی که برای فهم منطق نیاز داریم، تجربه‌ی چگونگی جهان نیست (و نه چگونگی قرار گرفتن چیزها در جهان)، بلکه تجربه‌ی

هیچ چیزی معنای متعین نداشت (۳.۲۳).  
 به درستی می‌توان گفت که ردپاهایی از این دیدگاه در رساله‌ی منطقی-فلسفی وجود دارد که یکی از وظایف منطق را کشف تحلیل جامع گزاره‌های علم می‌داند. ویتگنشتاین در مقاله‌ی صورت‌های منطقی (۱۹۲۹) اشاره می‌کند برای اینکه بتوان نمادگرایی دقیق را جایگزین «نمادگرایی نادقیق» موجود کنیم، چنین امری ضروری است. «تنها وقتی می‌توانیم به تحلیل درست برسیم که به بررسی منطقی درباره‌ی خود پدیده‌ها پردازیم؛ یعنی به معنایی خاص پسینی، و نه اینکه درباره‌ی احتمالات پیشینی گمانه‌زنی کنیم. این کار، چیزی را در منطق وارد می‌کند که در رساله‌ی منطقی-فلسفی، کاربست منطق (۵.۵۷) نامیده شده است؛ از همین روی، شاید این بررسی به تعبیری غیرمتعین منطقی نامیده شده است، اما خود رساله‌ی منطقی-فلسفی - آن‌طور که من می‌فهمم - درباره‌ی این نکته، نگرشی منعطف دارد. به نظر می‌رسد که بخش ۴.۱۱۲ نه تنها تعیین حدود اندیشه‌های ممکن، بلکه روشن کردن گزاره‌های علم (احتمالاً با تحلیل درست) را نیز وظیفه‌ی فلسفه می‌داند. وقتی ویتگنشتاین در ۴.۱۲۱۱ می‌خواهد نظر خود را توضیح دهد که گزاره‌ها صورت‌های منطقی واقعیت را روشن یا مشخص می‌کنند، این‌گونه بیان می‌کند که گزاره *fa* نشان می‌دهد که ابژه‌ی *a* در معنای آن روی می‌دهد. او بعداً این گرایش خود را در گفتگوش با شلیک<sup>۴</sup> و ویزمن<sup>۵</sup> در دسامبر ۱۹۳۱ محکوم می‌کند؛ او گفت: «آنچه بسیار خطرناک‌تر (از جزم‌اندیشی) است، اشتباه دیگری است که در کتاب من فراوان رخ داده است؛ این تصور که پرسش‌هایی هستند که پاسخ آنها بعداً کشف خواهد شد. (متوجه شدم که نمی‌توانیم درباره‌ی صورت‌های گزاره‌های بنیادین فرضی پیشینی را مطرح کنیم) اما با این حال، من فکر می‌کردم که بعداً ممکن خواهد بود فهرستی از گزاره‌های بنیادین ارائه شود. فقط در سال‌های اخیر است که خودم را از بند این اشتباه رهانیده‌ام. در آن زمان در نسخه‌ی پیش‌نویس کتابم این

این تجربه نمی‌تواند دانش نسبت به درستی گزاره‌ای وجودی باشد؛ زیرا اینکه کارکردی مشخص با یک یا چند ابژه برآورده شود یا اصلاً ابژه‌ای وجود نداشته باشد که آن را برآورده کند به این برمی‌گردد که امور جهان به چه صورت است. پس باید تجربه‌ای از وجود ابژه‌هایی باشد که تجربه‌ی آنها به معنای متداول تجربه نیست. این تجربه باید شامل مواجهه با ابژه‌های ساده و امکان ترکیب شدن آنها باشد؛ نه این که منطق‌دان باید بتواند وقوع این ابژه‌ها را در واقعیت‌هایی که می‌شناسد و امکان‌هایی که می‌تواند تصور کند، فهرست‌وار بیان کند. او برای آن که منطق‌ورزی کند باید بتواند به پرسش «چه؟» پاسخ دهد، اما پاسخی که او باید بیان کند، بیان فهرستی از ابژه‌های موجود نیست (به معنای خاص «Es gibt»؛ بلکه تنها این پاسخ که ابژه‌هایی وجود دارند. در واقع ویتگنشتاین بر این باور است که ما نمی‌دانیم چه ابژه‌هایی وجود دارند (۵.۵۵) یا چه ترکیبی از گزاره‌های بنیادین موجود است. مطمئناً، این چیزی است که توسط زبان ما روشن یا مشخص می‌شود؛ ولی ما آن را، آن‌طور که می‌توانیم شکل کلی یک حقیقت را بفهمیم، نفهمیده‌ایم (که البته برابر است با صورت کلی یک گزاره). فهم ما از منطق به‌طور ضمنی می‌تواند تمامی احتمالات صورت‌های گزاره‌های بنیادین و گزاره‌های مولکولی را بیان کند؛ البته این فهم به ما نمی‌گوید که این صورت‌ها چه کاربردی دارند یا این که کدام‌یک از آنها به‌عنوان گزاره‌های بنیادین کشف خواهد شد. تجربه نیز ناتوان از این است که به ما بگوید کدام گزاره‌های بنیادین وجود دارند. این ناتوانی البته طبیعی است؛ زیرا تجربه همواره تجربه‌ی یک احتمال تحقق‌یافته است. برای این که بدانیم کدام گزاره‌های بنیادین وجود دارند، باید احتمالات موجود در زبانمان را به‌طور کامل بشناسیم یا -به عبارت فنی‌تر- باید تحلیل جامع گزاره‌هایمان را بدانیم. تنها چیزی که می‌توانیم از پیش بدانیم، این است که گزاره‌ها تحلیل جامع دارند و زبان ما نیز دارای برخی محدودیت‌هاست؛ غیر از این بود،

را نوشتم، هرچند که این بخش در رساله‌ی منطقی-فلسفی منتشر نشد: «راه‌حل پرسش‌های فلسفی هرگز نباید غافل‌گیرانه ظاهر شود. در فلسفه هیچ چیز کشف نمی‌شود.» البته تا آن زمان هم به اندازه‌ی کافی، این مسئله برایم روشن نشده بود و همان اشتباهی را مرتکب شدم که این نوشته‌ام آن را نقد می‌کرد.»

به‌هرحال، کاملاً آشکار است که این نگرش در نوشته‌های ویتگنشتاین فراگیر نیست و حتی در آن بخش‌هایی از رساله‌ی منطقی-فلسفی که ویتگنشتاین به «تجربه‌ی» لازم برای منطقی اشاره می‌کند نیز چنین چیزی دیده نمی‌شود. چنین تجربه‌ای در فهرست ابژه‌ها و وضعیت‌های احتمالی امور مجال بروز نمی‌یابد؛ اما اگر اصلاً بتوان آن را در قالب کلمات بیان کرد، تنها می‌توان آن را تجربه‌ی وجود ابژه‌ها و وضعیت‌های امور دانست. همان‌طور که ویتگنشتاین در ۶.۱۲۴ می‌گوید: «در گزاره‌های منطقی مفروض است که اسامی واجد مدلول‌اند و گزاره‌های بنیادین معنادارند. و این ارتباط آنها با این جهان است.» ویتگنشتاین بر آن است که دانستن این که باید گزاره‌های بنیادینی وجود داشته باشد (که همان تجربه‌ی لازم برای منطقی است)، دانشی است که هرکسی که صورت تحلیل نشده‌ی گزاره‌ها را بفهمد، به آن علم دارد (۵.۵۵۶۲).

پس این تجربه را از سرگذراندن چیست؟ چیز خاصی نیست؛ چرا که هرکسی که منطقی گزاره‌ها را درک می‌کند، باید این تجربه را داشته باشد. البته وقتی کسی می‌گوید «باید این تجربه را داشته باشد» دلالت بر این نمی‌کند که تجربه یا الهامی واحد است که بر همه‌ی دیگر تجربه‌ها مقدم است؛ بلکه به‌طور ضمنی در اندیشه‌ی همه‌ی انسان‌ها وجود دارد. پس ابژه‌ی این تجربه، همان ابژه‌ی احساس عرفانی است (در اینجا اصطلاح «احساس [عرفانی]» شاید دقیق‌تر از «تجربه‌ی [عرفانی]» باشد): ابژه‌های یکسان است زیرا هردوی اینها نوعی مواجهه با وجود این جهان‌اند. در اینجا فرض می‌کنم بین «چیزی هست» و «جهانی وجود دارد» تفاوتی نیست؛ اولی تجربه‌ای است که منطقی آن را پیش فرض می‌گیرد و دومی امری عرفانی است.

معنای اینکه چیزی وجود دارد این است که ابژه‌هایی وجود دارد؛ معنای وجود ابژه‌ها این است که احتمالاتی وجود دارد که یا تحقق پیدا می‌کنند یا نه؛ وجود چنین «احتمالاتی» معنایش این است که جهانی وجود دارد. برعکس، آنچه برای عارف قابل توجه است، این نیست که جهانی با ویژگی‌های خاص وجود دارد - زیرا او به چگونگی جهان علاقه‌ای ندارد - بلکه توجهش به این است که جهانی وجود دارد، یعنی یکی از احتمالات (مهم نیست کدام) تحقق یافته است. به عبارت دیگر مجموعه‌ای از احتمالات داریم که باید تحقق پیدا کند (ولی نباید مجموعه‌ای مشخص از این احتمالات باشد) و این یعنی ابژه‌هایی وجود دارد. تنها تفاوت بین انسان معمولی و عارف این است که عارف راضی به پذیرش این وجود و دست‌وپنجه نرم کردن با آن نیست. تفکر درباره‌ی هستی، عارف را مملو از حیرت و شگفتی می‌کند - شاید چیزی هم بیشتر از این، ولی در هر حال این شگفتی وجود دارد. آیا می‌توان بین انسان معمولی و عارف پلی ایجاد کرد که او بتواند در تجربه‌ی عارف یا به عبارت دقیق‌تر، در احساس عارف سهیم شود؟ گمان می‌کنم چنین ارتباطی در رویکرد اخلاقی انسان معمولی با این جهان یافت شدنی است؛ رویکردی که ویتگنشتاین، آن را با شادمانی یا ناشادمانی انسان برابر می‌داند. ما نیز مختصراً به این موضوع خواهیم پرداخت؛ اما برای انسان معمولی، مسیر دیگری برای رسیدن به وضعیت عارف وجود دارد که کمتر ناهموار است و این مسیر در خود رساله‌ی منطقی-فلسفی وجود دارد. البته میان تصدیق سرشت کلی واقعیت با متحیر بودن در آن، تفاوت بسیاری وجود دارد؛ میان حیرت، تأمل و توضیح در مواجهه با سرشت کلی هستی در آن اثر تفاوت چندانی وجود ندارد. در آن اثر از منطقی به شکلی سخن به میان آمده که گویی منطقی، علم است و قلمروی آن آبرواقعیت‌هایی هستند که نمی‌توانستند به شکل دیگری باشند: «منطق با هر امکانی سروکار دارد و تمام امکان‌ها، امور واقع منطقی‌اند» (۲.۰۱۲۱). از آنچه در منطقی بررسی می‌شود به شکلی سخن گفته می‌شود که گویی واقعیت حقیقی است: «اشیاء عبارت‌اند از امور تغییرناپذیر و

ممکن است به این جهان معنا دهد و پاسخ پرسش مورد نظر باشد؛ اما به نظر می‌رسد ویتگنشتاین این‌گونه می‌اندیشیده که هر مبدأ یا علتی باید درون این جهان باشد و از همین رو، علت یا مبدأ راه‌حلی برای مسئله نیست، بلکه خود بخشی از مشکلی است که باید حل شود. اگر بخواهیم با ادبیات ویتگنشتاین سخن بگوییم، باید بگوییم که او معتقد است اگر ارزش این جهان در این بود که خدا آن را برای هدفی خلق کرد، پس خلقت این جهان برای هر هدفی، واقعیتی است که درون این جهان است نه بیرون آن. علاوه بر این، (ظاهراً ویتگنشتاین معتقد است) اگر قضیه‌ی آفریده شدن جهان توسط خدا فقط یک واقعیت باشد، هنوز هم جای بیان این پرسش بود که چرا چنین واقعیتی، واقعیت است. آشکار است که در این راستا، نیاز به تبیین (به معنایی خاص) جهان داریم که معنای جهان و دلیل وجود جهان را از برخی ویژگی‌های ضروری تمام جهان‌های ممکن نتیجه بگیریم. من در مقام دفاع از عقلانی بودن این پرسش‌ها نیستم و ویتگنشتاین نیز چنین نمی‌کند؛ نکته‌ی اصلی مورد نظر ویتگنشتاین این است که طرح چنین پرسشی صحیح نیست. پرسش از «چرایی» مطرح می‌شود که هیچ واقعیتی توان برآورده کردن آن را ندارد و بنابراین - اگر پاسخی دارد - باید در ویژگی‌های ضروری کلی واقعیت جستجو شود که دقیقاً همان چیزی است که در منطق پیش فرض گرفته شده است.

در فلسفه‌ی شوپنهاور، آرزوی مرگ شکل بدبینی و تمایل به نیستی به خود گرفته است در حالی که افسردگی تولستوی - که ویلیام جیمز در فصل «روح بیمار» خود به آن اشاره کرده - او را وسوسه می‌کرد که خودکشی کند.

منظور ویتگنشتاین از عرفان، صرفاً نگرش ذهنی‌ای نیست که به طرح این پرسش‌ها می‌انجامد؛ بلکه نگرشی است که به این سؤال‌ها پاسخی مشخص می‌دهد. عارف جهان را به عنوان یک کل درک می‌کند و آن را مجموعه‌ای با ویژگی معین می‌بیند، بلکه احساس می‌کند. (درست همانطور که فیلسوف چنان سخن می‌گوید که گویی

موجود؛ ترکیب آنها عبارت است از امور تغییرپذیر و ناپایدار) (۲۰۲۷۱). او همیشه از تمامیت‌ها - تمامیت اشیاء (۵۵۵۶۱)، تمامیت وضعیت‌های امور (۲۰۴) و تمامیت گزاره‌های صادق (۴۰۱۱) - سخن می‌گوید و از تک‌گزاره‌ای می‌گوید که می‌تواند به تمام فضای منطقی وارد شود (۳۰۴۲). به نظر من این دیدگاه، همان دیدگاه «جهان به مثابه کل کرانمند» است که پیش‌تر گفته شد که عارف چنین دیدگاهی دارد: منطق‌دان نیز با تمرکز بر ویژگی‌های ذاتی واقعیت به این مهم دست می‌یابد. در نهایت، درست همان‌طور که کشفیات عارف بیان‌ناپذیر است و با این حال، نوعی پاسخ به مسئله‌ی زندگی است - پاسخی که در واقع مسئله‌ی زندگی را از بین می‌برد - گزاره‌های رساله‌ی منطقی-فلسفی نیز نباید بیان می‌شدند و با این حال، پاسخی نهایی به مسائل فلسفی‌اند؛ پاسخی که عبارت است از فهم این نکته: معماها هیچ‌گاه نباید مطرح می‌شدند. درک صحیح از صورت کلی یک گزاره که همان صورت کلی واقعیت است، در منطق، به رضایت از آنچه می‌توان گفت ختم می‌شود. احساس درست درباره‌ی وجود جهان، در عرفان، ما را به پذیرش جهان چنان که هست می‌رساند (که مثل این است که بگوییم: به پذیرش ذات غایی واقعیت می‌رساند) تا بتوانیم از پرسش درباره‌ی هدف زندگی یا این جهان دست بکشیم. در شبه‌گزاره‌های رساله‌ی منطقی-فلسفی می‌بینیم که اشیاء در حقیقت چگونه‌اند و از لحاظ عقلانی راضی می‌شویم؛ با وجود این، چرایی‌اش را نمی‌توانیم تبیین کنیم. در شبه‌تجربه‌ی عرفانی، هدف همه چیز را در تجربه درک می‌کنیم؛ اما سپس نمی‌توانیم آن را با واژگان بیان کنیم.

پس اندیشه‌های منطق‌دان دقیق بخشی - فقط بخشی - از آن چیزی است که عرفان با آن سروکار دارد؛ چیزی از باقی مانده‌ی آنچه قبلاً به آن اشاره کردیم. محتوای عرفان - که احساس به سمت آن جاری است - وجود این جهان است؛ ویتگنشتاین در یادداشت‌ها، آن را «معجزه‌ی هنرمندانه» می‌داند. این معجزه چیست و چه پرسشی را به وجود می‌آورد؟ ظاهراً پرسش از مبدأ یا علت نیست. هر مبدأ یا علتی بیرون از این جهان،

ویژگی‌های واقعی این جهان ستیزه‌جویی می‌کند. انسان بدخواه خود را با برخی ویژگی‌های تصادفی این جهان یکی می‌پندارد، معمولاً با زندگی شخص مشخصی (یعنی خودش) که از مرگش هراسان است. احساس او درباره‌ی بی‌معنایی زندگی می‌تواند تا آن‌جا پیش رود که آرزوی مرگ کند. در فلسفه‌ی شوپنهاور، آرزوی مرگ شکل بدبینی و تمایل به نیستی به خود گرفته است (البته شوپنهاور خودکشی را ناروا می‌داند) در حالی که افسردگی تولستوی - که ویلیام جیمز<sup>۱۶</sup> در فصل «روح بیمار» خود به آن اشاره کرده - او را وسوسه می‌کرد که خودکشی کند. در انتهای یادداشت‌ها، ویتگنشتاین بیان می‌کند که خودکشی گناهی بدوی است و من فکر می‌کنم که در نظر او، خودکشی جلوه‌ی نهایی نپذیرفتن اتفاقات این جهان است.

جهان انسان خیرخواه با جهان انسان بدطینت متفاوت است؛ اما این تفاوت، تفاوت در واقعیت‌های جهان‌های آنها نیست و وصف‌شدنی هم نیست. ویتگنشتاین در رساله‌ی منطقی-فلسفی می‌گوید: «جهان به مثابه کل باید به تعبیری اوج یا حضيض باشد» (۶.۴۳) و در یادداشت‌ها توضیح می‌دهد که اوج، اضافه‌شدن معنا یا مدلول و حضيض، کاهش آن است (ص ۷۳). آنچه گفتیم همان «پاداش یا مجازات اخلاقی» است که ویتگنشتاین در ۶.۴۲۲ آنها را لازم می‌داند. نگرش ذهنی‌ای که باعث می‌شود شخص، بدخواه یا بددل باشد، موجب می‌شود تا شخص، معنای این جهان را درک نکند و جهان را جایی محدود و خصم‌آلود ببیند (به یادداشت‌ها، ص ۷۸ مراجعه کنید).

آنچه چنین شهودی دارد، خود را با ویژگی‌های فیزیولوژیکی یا روان‌شناختی و زندگی فردی خاص یکسان نمی‌پندارد. «خود» بالاتر یا متافیزیکی، خود را با کل این جهان یکی می‌داند و شادمانی‌اش نیز نیکی - بسط - کل جهان است.

پیش از این به دو جنبه‌ی دیگر از عرفان ویتگنشتاین که در رساله‌ی منطقی-فلسفی جلوه‌گر شده و رابطه‌ی

منطق قلمروی خاصی از واقعیت‌هاست). از این‌جا دیگر فهم مطالب ویتگنشتاین کمی سخت می‌شود: به‌نظر می‌رسد عارف می‌تواند فقط دو پاسخ بیابد و تنها یکی از آنها پاسخ نهایی است: شاید در نظر عارف، معنای زندگی آشکار شود یا این‌که همچنان مردد بماند که آیا زندگی معنا دارد یا نه. قطعاً صورت اول مربوط به انسان شادمان است؛ دیگر زندگی مسئله نیست، دیگر نیازی به هدف ندارد، جز این‌که زندگی کند (یادداشت‌ها، ص ۷۳) و می‌توان گفت: او با جهان سر‌سازگاری دارد (همان، ص ۷۵). انسان ناشادمان (بر منبای یادداشت‌ها) کسی است که پرسش از معنای زندگی و این جهان را درک کرده است، ولی نمی‌تواند پاسخی برایش بیابد. اگر آنچه گفتیم صحیح باشد، طبق نظر ویتگنشتاین نه فقط عرفانی آری‌گویان که معمولاً در نوشته‌هایش به آن اشاره می‌کند ممکن است، بلکه عرفان بدبینانه‌ای مثل عرفان شوپنهاور نیز ممکن است. شاید یک نفر بتواند هر دو عرفان را تجربه کند.

نکته‌ای که باقی می‌ماند، پیگیری ارتباط میان این «عرفان» و ارزیابی‌اش از جهان با اخلاق - در معنای متداول آن - است. البته این ارتباط در آرای ویتگنشتاین به‌طور ضمنی این‌گونه بیان شده است که اراده، نوعی مواجهه با این جهان است. او توضیح می‌دهد که اگر اتفاقات طبق دلخواه ما رخ دهد، کاملاً اتفاقی است (۶.۳۷۴)؛ یعنی اگر من آرزویی داشته باشم و اتفاقی مطابق با آرزوی من رخ دهد، به وقوع پیوستن این آرزو کاملاً از اراده‌ی من خارج بوده است. تنها این در کنترل من است که آرزوهایم را با آنچه اتفاق خواهد افتاد، مطابق کنم و این تنها در صورتی اتفاق می‌افتد که تسلیم هر آنچه پیش می‌آید شوم و آن را بپذیرم. اگر چنین کنم، جهان را پذیرفته‌ام، هدفش را فهمیده‌ام و به اراده‌ی خدا جامه‌ی عمل پوشانده‌ام (یادداشت‌ها، ص ۷۵) و شادمان خواهم بود. این همان چیزی است که انسان خیرخواه باید داشته باشد. برخلاف آن‌که انسان خیرخواه، موقعیت را می‌پذیرد و می‌داند که هر اتفاق، بی‌معنا یا خصمانه نیست، انسان بدخواه و بدطینت، با برخی



خودتنهاانگاری‌اش را حفظ کرده است، ولی از باور به ارتباط اخلاقی یا عرفانی‌اش دست کشیده است. باید اشاره کنم که در روایت او از عرفان و اخلاق، به‌صراحت بیان شده است که جهان و زندگی یکی است (۵.۶). این گزاره مشابه «خودم، جهان خودم هستم» است؛ که همان‌طور که گفتیم - تا حدودی بدین معناست که هیچ‌چیز در این جهان به شکل بخصوصی مهم یا بی‌اهمیت نیست. ۲- باید دوباره به ابهامی که درباره‌ی انسان بدطینت است توجه کنیم: نمی‌توان با قطعیت گفت که آیا این شخص، در یکی‌انگاشتن خود با این جهان ناکام مانده یا چنین کرده، اما جهان را بد و بی‌معنا یافته است. من فکر می‌کنم اولی درست باشد؛ زیرا ویتگنشتاین در *یادداشت‌ها*، بر این باور است که انسان بدطینت، نتوانسته به زندگی در زمان حال دست یابد. شخص بدطینت تنها به این معنا می‌تواند به حالت عرفانی دست یابد که پرسش از معنای زندگی او را آزار دهد، اما هیچ‌گاه نمی‌تواند به راه‌حل برسد، یعنی آگاه‌شدن از اینکه اصلاً پرسشی در کار نیست؛ زیرا این مستلزم پذیرش پیش‌آمدهای زندگی است و این برای انسان بددل غیرممکن است - برعکس *مارگارت فولر*<sup>۱۷</sup> که به ناحق مسخره شده است - زیرا او با جهان همخوان نیست.

آنچه گذشت، ما را به نتیجه‌گیری در مورد پرسش خود نزدیک می‌کند. آیا جنبه‌های مختلف *رساله‌ی منطقی-فلسفی* با یک احساس، تجربه یا حوزه‌ای از تجارب سروکار دارد؟ به‌اندازه‌ی کافی آشکار است که انسان خوب و انسان بد ویتگنشتاینی، هر دو می‌توانند در شکلی کمابیش پیچیده وجود داشته باشند: انسان غیرپیچیده به‌راحتی از طینت خوب یا بدش سود می‌برد و در شرایط نامساعد نیز به‌رغم آنها تلاش می‌کند؛ اما انسان پیچیده خودش را تهی از پاسخ به پرسش از معنای زندگی می‌بیند. به پرسش از این که آیا تفاوت انسان پیچیده با انسان غیرپیچیده به احساس فوق‌العاده‌اش (احساس عرفانی) مرتبط می‌شود، با عبارات ویتگنشتاین نمی‌توان پاسخ داد؛ زیرا در نظر او،

آن با احساس عرفانی به‌خوبی بیان نشده است، اشاره کردم؛ این دو جنبه، خودتنهاانگاری و زندگی در زمان حال است. در *یادداشت‌ها* آشکارا بیان شده که هر دو جنبه، فهم این نکته است که این جهان، جهان من است و زندگی در زمان حال، جزء ذاتی شادمانی است. آن شهودی که ویتگنشتاین با عبارت «خودم، جهان خودم هستم» بیان می‌کند، تاحدی خودداری از یکی‌انگاشتن خود تنها با بخشی از این جهان است. آنکه چنین شهودی دارد، خود را با ویژگی‌های فیزیولوژیکی یا روان‌شناختی و زندگی فردی خاص یکسان نمی‌پندارد. «خود» بالاتر یا متافیزیکی، خود را با کل این جهان یکی می‌داند و شادمانی‌اش نیز نیکی - بسط - کل جهان است. طبیعتاً ترس یا امید از چنین «خود»ی (خودی که چنین شهودی دارد) دور است؛ زیرا این خود، نگرانی خاصی درباره‌ی آینده هیچ فردی ندارد. اینجا و اکنون برایش کافی است و هر اینجا و اکنونی نیز به‌اندازه کافی خوب است؛ زیرا وضعیت‌های زودگذر این جهان (همراه با افکاری در مورد آینده و گذشته که در هر لحظه‌ی حال وجود دارند)، صرفاً مجموعه‌ای از احتمالات هستند که محقق شده‌اند و این احتمالات همگی خوب‌اند. این آینده یا مرگ نیست که برای «خود» بالاتر، مسئله طرح می‌کند و جاودانگی در معنای متداولش مشکل را حل نمی‌کند. این «خود» نخواهد مُرد و مسئله‌اش هم با وجود هر چیزی، نه فقط با استمرار محدود برخی ابژه‌های پیچیده، طرح خواهد شد. فکر می‌کنم کاملاً آشکار است که ویتگنشتاین به‌درستی در رابطه‌با چنین رویکرد ذهنی‌ای از «بی‌زمانی» سخن گفته است (۶.۴۳۱۱). جایی که نه ترس و نه امید باشد، گذشته یا آینده مفهوم واقعی خود را از دست می‌دهد. فقط «خود» تجربی است که در قید زمان و مکان به جایگاهی مشخص وصل است؛ اما «خود» متافیزیکی زمان و مکان را جزئی از جهانی می‌داند که درباره‌ی آن می‌اندیشد و آن را می‌پذیرد.

یادآوری دو نکته لازم است: ۱- مبدا این‌گونه گمان شود که ویتگنشتاین در *رساله‌ی منطقی-فلسفی*،

منطق‌ورزی می‌کند و شادمان است (و شاید به افرادی که شادمان نیستند)، نسبت می‌دهد؟ در اینجا، آن توضیح من درباره‌ی انسان پیچیده و غیر پیچیده به کار می‌آید. در نظر ویتگنشتاین، میان اندیشیدن درباره‌ی خوب و بد با داشتن تجربه‌ی عرفانی مرتبط با آنها هیچ تفاوتی وجود ندارد. ما عارف را دارای دانش یا آگاهی مستقیم می‌دانیم: که نه تنها امور الهی را می‌آموزد که آنها را می‌زید.<sup>۱۸</sup> در رویکرد ویتگنشتاین چنین تفکیکی میان عارف و غیر عارف ممکن نیست. از آنجا که این مقاله، قصد ندارد مستقیماً به همه‌ی پرسش‌ها پردازد که آیا این روایت از اخلاق، زیبایی‌شناسی و متافیزیک درست است یا نه، شایسته است که به پرسش محدودتری پردازیم. اگر این فرض درست باشد که ویتگنشتاین می‌گوید همه‌ی بحث‌ها درباره‌ی اخلاق و هدف زندگی، با تلاش برای بیان تجربه‌ای معین برابر است. بگذارید از این پرسش چشم‌پوشی کنیم که آیا همه‌ی این‌گونه سخنان با چنین تلاشی یکسان است یا نه و این پرسش را مطرح کنیم که آیا تجربه‌ای که ویتگنشتاین در ذهن داشت، تجربه‌ی عرفانی حقیقی بود؟ به عبارت دیگر، آیا تجربه‌ی عرفانی حقیقی‌ای وجود دارد که ویتگنشتاین (به درست یا غلط) آن را با تمام اخلاق، زیبایی‌شناسی و متافیزیک یکی برمی‌شمارد؟ اگر بپذیریم که تجربه‌ی عرفانی حقیقی است، این پرسش به قوت خود باقی است که آیا خود ویتگنشتاین چنین تجربه‌ای داشته یا فقط در نوشته‌های دیگران درباره‌ی آن خوانده است؟

وقتی از تجربه‌ی عرفانی حقیقی سخن می‌گوییم، بدون شک منظورم تجربه‌ی عرفانی خدا‌باورانه نیست. البته در یادداشت‌ها و حتی در رساله‌ی منطقی-فلسفی اشاراتی به خدا شده است؛ اما این اشارات، مشخصاً به خدایی است که با طبیعت یکسان است: خدا یا طبیعت. در بهترین حالت می‌توان گفت که ویتگنشتاین، نوعی همه‌خدایی<sup>۱۹</sup> را تجویز می‌کند؛ هم‌سو با سخن وایتهد<sup>۲۰</sup> در توحیدگرایی در مورد رویکرد ویتگنشتاین می‌توان گفت که اگر خدایی وجود داشته باشد، آنگاه جهان خداست. بیشتر تعاریف «عرفان» ناظر به نوعی اتحاد و

چیزی جز احساس در اینجا وجود ندارد. ما نمی‌توانیم بگوییم که انسان پیچیده، درکی از احساسات مختص به انسان غیر پیچیده دارد؛ بلکه در هر حال تنها احساس می‌تواند وجود داشته باشد. مایلم بگویم تفاوت انسان پیچیده و غیر پیچیده در نظر ویتگنشتاین بی‌اهمیت است؛ او احتمالاً بگوید که احساس عرفانی در هر دوی آنها وجود دارد و مؤثر نیز هست.

آیا تجربه‌ی عرفانی حقیقی‌ای وجود دارد که ویتگنشتاین (به درست یا غلط) آن را با تمام اخلاق، زیبایی‌شناسی و متافیزیک یکی برمی‌شمارد؟ اگر بپذیریم که تجربه‌ی عرفانی حقیقی است، این پرسش به قوت خود باقی است که آیا خود ویتگنشتاین چنین تجربه‌ای داشته یا فقط در نوشته‌های دیگران درباره‌ی آن خوانده است؟

امیدوارم خلاصه‌ای که از عرفان در رساله‌ی منطقی-فلسفی ارائه شد نشان داده باشد که همه‌ی ارکان متفاوت که به آنها اشاره شده، مربوط به حوزه‌ای واحد از تجربه است. برای داشتن تجربه‌ای از جهان و دانستن هر واقعیتی، باید صورت کلی واقعیت را درک کنیم. منطق نیز در همین راستا تلاش می‌کند. این تجربه‌ی منطقی است که برای همگان رخ می‌دهد؛ اما برای انسان‌های مختلف در شکل‌های مختلف رخ می‌دهد، زیرا ما نه فقط قادریم صورت کلی واقعیت را درک کنیم، بلکه همچنین می‌توانیم آن را بپذیریم یا رد کنیم؛ پذیرش آن یعنی جداکردن خود از ویژگی‌های بخصوص جهان واقعی و نپذیرفتن آن، یعنی تنها به احتمالاتی بخصوص دل ببندیم؛ مثلاً مضطرب شدن با وقوع حادثه‌ای برای شخصی خاص یا تسلیم شدن به ترس‌ها یا امیدها، خصوصاً ترس از مرگ.

اگر فرض کنیم که این نکته، براساس روایت کلی ما از عرفان او پذیرفتنی است، می‌توانیم بر پرسش دوم تمرکز کنیم: آیا ویتگنشتاین از تجربه‌ی عرفانی حقیقی سخن می‌گوید یا اصطلاح عرفان را به نادرستی به کار می‌گیرد؟ آیا او تجربه‌ی عرفانی را به هرکسی که

دسته اصلی اند: ۱- ارتباط صمیمانه با طبیعت که در آن جهان خارج و جهان ذهن به نظر یکی می آیند...؛ ۲- کنار رفتن «خود» و شکل گرفتن مرکز دیگری یا همان «خود» در روان‌شناسی یونگ: من دیگری/م. ۳- بازگشت به حالت معصومیت که در آن فرد تجربه‌کننده از خیر و شر فراتر رفته است؛ ۴- یقین کامل از این که روح نامیرا است و به همین خاطر، مرگ دست‌کم بی‌اهمیت و درنهایت، ناممکنی مضحک است.»

زهر استدلال می‌کند که رکن چهارم با آن سه‌تای اول تفاوت دارد؛ زیرا این رکن، نشان‌دهنده‌ی افاضه یا انتشار کنترل‌نشده‌ی شخصیت نیست، بلکه سامان‌دهی روان تکامل‌یافته تحت کنترل مرکزی «خود» را نشان می‌دهد؛ اما من فکر نمی‌کنم گمراه‌کننده باشد اگر اینجا این رکن را به‌عنوان بسطی دیگر از عرفان طبیعی برشماریم و همچون زهر آن را در تقابل با دو نوع عرفان قرار دهیم. اول عرفان مسیحی که در آن اتحاد با خداوند از طریق عشق صورت می‌گیرد و دوم با نوعی عرفان که در آن، شخص روح خود را به عنوان امر مطلق تجربه می‌کند و اصلاً دنیای پدیدار را تجربه نمی‌کند. ظاهراً گونه‌ای از عرفان آخری، همان است که شوپنهاور معرفی کرد و راسل نیز وقتی به غیرواقعی بودن جهان پدیدار به عنوان یکی از خصائص ذاتی عرفان اشاره می‌کند، برخی ویژگی‌های این نوع عرفان را در ذهن داشته است. برای عارف ویتگنشتاینی - همانند آلدوس هاکسلی<sup>۲۵</sup> تحت‌تأثیر ماده‌ی روان‌گردان مسکالین - جهان پدیدار به‌هیچ‌عنوان غیرواقعی نیست. درواقع این جهان نوعی منزلگاه برای واقعیت است که مهم‌ترین نقش را در تجربه‌ی عرفانی ایفا می‌کند.

توصیف زهر از عرفان طبیعی به میزان زیادی مفهومی شده است و بسیاری از مواردی که نقل‌قول می‌کند و به بحث می‌گذارد به عبارات ویتگنشتاین نزدیک است. اگر فقط به آثار هاکسلی نگاهی بیندازید، همانند ویتگنشتاین درباره‌ی معجزه‌ی وجود عریان - نه پذیرفتنی نه ناپذیرفتنی، بلکه فقط وجود دارد - سخن می‌گوید. زهر دیدگاه مایستر اکهارت را نقل می‌کند که

یگانگی است. این اتحاد در دیدگاه ویتگنشتاین (چنان که توصیف می‌کند، فارغ از اینکه واقعاً آن را تجربه کرده باشد یا نه)، اتحاد با جهان و طبیعت است و در عبارت «خودم، جهان خودم هستم. جهان و زندگی یکی است» به‌خوبی بیان شده است. مثال‌های بسیاری از این احساس را می‌توان نام برد؛ به کتاب *تنوع تجربه‌های دینی*<sup>۲۱</sup> اثر ویلیام جیمز<sup>۲۲</sup> رجوع کنید. در این جا گزارشی درباره‌ی آگاهی کیهانی که جیمز از بوکه<sup>۲۳</sup>، روان‌پزشک کانادایی، نقل می‌کند آمده است:

«ویژگی اصلی آگاهی کیهانی، همان آگاهی درباره‌ی کیهان است؛ یعنی آگاهی درباره‌ی زندگی و نظم جهان هستی. همراه با آگاهی کیهانی، نوعی روشنگری ذهنی رخ می‌دهد که به‌تنهایی فرد را در وضعیت وجودی جدیدی قرار می‌دهد و می‌تواند انسان جدیدی از او بسازد. باید وضعیتی از سرفرازی اخلاقی، احساس وصف‌ناپذیر بالارفتن، شادی، لذت و هدف اخلاقی نیروبخش را نیز به این نکته افزود؛ این وضعیت‌ها قابل توجه و مهم‌تر از قدرت عقلانی تقویت‌شده است. وقتی این احساسات پیدا شوند، مفهوم جاودانگی و آگاهی درباره‌ی زندگی ابدی پدید می‌آید، نه عقیده‌ی راسخ که باید آن را داشته باشد بلکه آگاهی از اینکه در حال حاضر آن را داراست.»

البته آنچه گفتیم بیشتر مربوط به طبقه‌بندی است تا گزارشی از تجربه؛ اما همین مقدار هم به کار ما می‌آید و هدف ما را تأمین می‌کند، زیرا حاوی برخی از ارکان عرفان طبیعی ویتگنشتاینی است. من به «عرفان طبیعی» اشاره کردم؛ اما جیمز هیچ اشاره‌ای نکرده است که این نوع عرفان، با دیگر انواع عرفان تفاوت دارد. بیشتر آن‌هایی که فقط تجربه‌ی عرفان طبیعی دارند، این تمایز در انواع مختلف عرفان را نمی‌پذیرند؛ اما بسیاری این تمایز را لازم دانسته‌اند. در زمان ما، تلاش پروفیسور رابرت چارلز زهر<sup>۲۴</sup> برای مشخص کردن این تمایز اهمیت زیادی دارد. در اینجا توصیف او از عرفان طبیعی را نقل می‌کنیم:

«معمولاً حالات معینی مثل حالات عرفانی، مانند جنون‌اند؛ چه مجرمانه باشند چه نه. به‌نظر می‌رسد این حالات، سه

جاودان و نامیرا».

مشخصه‌ی پررنگ ویتگنشتاین، تأکید بر ویژگی اخلاقی این تجربه است؛ البته من این ویژگی را همراه با احساس لذت و یقین در عرفان طبیعی می‌دانم. شاید جالب‌توجه‌ترین نوشته در این مورد، رساله‌ی قشیریه اثر *ابوالقاسم قشیری* است (ذکر این نمونه آخرین نقل قول از زنر خواهد بود). او دو حالت روح را توضیح می‌دهد: «قبض» و «بسط». این دو حالت نزد عارف، همانند حالت ترس و امید در غیر عارف است. تفاوت عارف این است که او این حالات را به آینده حواله نمی‌دهد، بلکه برای لحظه‌ی حال آنها را تجربه می‌کند. این توضیح، بیشترین شباهت را با رویکرد ویتگنشتاین درباره‌ی شادمانی و ناشادمانی دارد و شباهت آشکاری با دیدگاه او درباره‌ی فراز و فرود جهان هستی به‌مثابه یک کل دارد.

«شخص که تجربه‌ی درونی ترس یا امید دارد، ذهنش را نسبت به آینده ثابت نگاه داشته است؛ در صورتی که تجربه‌کنندگان حالت قبض و بسط، در همان لحظه و واقعاً، در بندِ وسواس مداوم‌اند... شخص بسط‌یافته، بسطی چنان بزرگ را تجربه می‌کند که همه‌ی جهان خلقت در آن جای می‌گیرد و عملاً هیچ چیز باعث ترس او نمی‌شود. در هر حالتی که باشد، هیچ چیز بر او تأثیر نمی‌گذارد... یکی از علل قریب حالت قبض این است که ذهن، درگیر وسواس می‌شود؛ این درگیری، دلهره از لعنت‌شدگی و شهودی رازآلود است که سزاوار مجازات است.»

به‌یاد داشته باشید که این درگیری، علت این است که عارف دچار قبض می‌شود، خود این حالت برخلاف علت آن به آینده ارجاعی ندارد:

«تنها چاره‌ی این حالت، تسلیم محض در برابر اراده‌ی خداوند است تا این حالت از بین برود.»

قشیری حتی حالت بسط را از عرفان حقیقی متمایز می‌کند؛ عرفان حقیقی منجر به اتحاد با خدا می‌شود. تجربه‌ی قبض و بسط که قشیری به آن اشاره کرد البته شبیه به افسردگی و شیدایی هستند. در همه‌ی این حالات، نوعی هجرت از آگاهی اخلاقی معمول وجود

عارف، در اکنون ابدی زندگی می‌کند، مثل آنچه هاکسلی به آن اشاره کرد: «تجربه‌ی واقعی من، در مدتی نامحدود یا اکنون متناوباً ابدی [یا همان بی‌زمانی] بود که دائماً مکاشفه را تغییر می‌داد». نظر ریچارد جفریز<sup>۲۶</sup> در مورد ابدیت قابل توجه‌تر هم هست:

«وقتی متوجه روان یا روح می‌شوم و آگاهی درونی به من دست می‌دهد، نمی‌توانم زمان را بفهمم. ابدیت همین حال است؛ من وسط ابدیت قرار دارم. من در نور آفتاب مانند پروانه‌ای که در نورها پرواز می‌کند، در سعادت غوطه‌ورم. اتفاقی قرار نیست بیفتد؛ همه چیز در همین لحظه است. ابدیت همین جاست. زندگی ابدی در همین لحظه است. همین جا در همین لحظه، در کنار این تپه، بر روی زمین، من وجود دارم.»

فهم این جهان به مثابه یک کل، و یکی انگاشتن خود با این جهان و این احساس که فرد از قید زمان و مکان رها شد و در نتیجه، دیگر مرگ برایش مسئله‌ی مهمی نیست، ویژگی‌های تجربه‌ای هستند که مدنظر ویتگنشتاین بوده است. این ویژگی‌ها در گزارش‌هایی که ویلیام جیمز از تجربه‌ی عرفانی نقل کرده وجود دارند و زنر نیز همان‌ها را نقل کرده است:

«به‌نظر می‌رسد هویت فردی در وجودی بی‌کران منحل و ناپدید می‌شود. این حالت، حالتی گیج‌کننده نیست، بلکه خالص و شفاف‌ترین است؛ مطمئن‌ترین مطمئن‌ها. این حالت مطلقاً فراتر از کلمات است، به‌طوری‌که مُردن، به‌طور مضحکی، نشدنی می‌آمد. هویت فردی ظاهراً از بین می‌رود، ولی این به معنای از میان رفتن نیست، بلکه زندگی حقیقی تجربه می‌شود. از توصیف ضعیف شرمسارم. مگر نگفتم که در قالب کلمات نمی‌گنجد؟ اندیشه در معمای بزرگ نفوذ می‌کند... شخصی فردیتش را به بی‌کرانگی هستی و به آسودگی خدا حس می‌کند. رسیدن از خلوت فردی به آگاهی اتحاد با هر آنچه وجود دارد، یعنی زانوزدن به عنوان شخصی میرا و برخواستن همچون شخصی

اخلاقی یک عمل، بدون توجه به انگیزه‌اش، برای او بی‌معناست.

اگر در بیشتر گفته‌هایم برحق باشم، وضعیت عرفانی مشترکی داریم که ارتباط اندکی با دین - در معنای متداولش - دارد، اما با همان حالاتی که ویتگنشتاین شرح داد، یکی است. اکنون تنها باید به این پرسش پاسخ دهیم که آیا ویتگنشتاین چنین تجربه‌ای داشته است یا نه؟ انتشار *در سگفتارهایی در باب اخلاق* ویتگنشتاین، پاسخ به این پرسش را آسان‌تر کرده است؛ زیرا در آنجا، او سه تجربه‌ی اخلاقی‌اش را شرح می‌دهد که برایش ارزش مطلق دارند. نخستین تجربه، تجربه‌ای بود که آن را «تجربه‌ی متعالی» نامید که در آن، او از وجود این جهان به حیرت افتاده بود. دومین تجربه، احساس امنیت مطلق بود: «هیچ چیز نمی‌تواند به من آسیبی وارد کند». سومین تجربه، احساس گناه بود؛ او درباره‌ی این تجربه، بسیار اندک توضیح داده است.

احساس امنیت مطلق نیز شاید واضح‌ترین مورد عرفانی این تجارب سه‌گانه باشد؛ اما معلوم نیست که ویتگنشتاین هنگام نگارش *رساله‌ی منطقی-فلسفی* ملتفت آن بوده است یا نه. دلیل اصلی به نفع ملتفت‌بودن او این است که انسان شادمان در *یادداشت‌ها* و *رساله‌ی منطقی-فلسفی*، می‌بایست رویکردی شخصی داشته باشد که چنین تجربه‌ای را از سرگذرانده است.

با تردید کمی می‌توان گفت که در زمان نگارش *یادداشت‌ها* و *رساله‌ی منطقی-فلسفی*، به تجربه‌ی اول و سوم التفات داشته است. البته اینکه تجربه‌ی اول را همیشه بتوان «تجربه‌ی عرفانی» نامید شاید مسئله‌ی انتخاب باشد؛ اما قطعاً گاهی چنین تجربه‌هایی عرفانی هستند. با هر معیاری که بسنجیم، تجربه‌ی احساس گناه به‌طور استثنائی در بین ویژگی‌های عرفانی قرار می‌گیرد؛ باین حال، شاید ارجاع ویتگنشتاین به «نگرانی»، اشاره به این دارد که تجربه‌ی او نیز از موارد استثنائی بوده است. حدس من این است که ویتگنشتاین در *رساله‌ی منطقی-فلسفی*، اخلاق و وجود این جهان را با عرفان

دارد، که ممکن است مثل هاکسلی نامربوط تلقی می‌شود یا از بین برود یا همان‌طور که زنر شخصی افسرده-شیدا یا دوقطبی را توصیف می‌کند که در این حالت مبالغه‌زیادی پول به روسپی‌ها می‌داد یا مرد قبض‌یافته‌ی قشیری که عمیقاً احساس گناه می‌کرد.

در عباراتی که قبلاً از *یادداشت‌ها* نقل کردیم، به گناه، احساس گناه و بدبختی اشاراتی شده بود. ویتگنشتاین در زندگی شخصی‌اش به‌ویژه در مدت آماده‌سازی و انتشار *رساله‌ی منطقی-فلسفی*، دائماً تلاش می‌کرد تا طبق معیارهای خود رفتار کند و به قول خودش «نجیب» باشد. اگر روایت او در *رساله‌ی منطقی-فلسفی* از عرفان را این بدانیم که در حالت بسط، تمایز بین خوبی و بدی از بین می‌رود و عارف در آن حالت معاف از هر قانونی است و می‌تواند هرکاری را که بخواهد - حتی بی‌رحمانه‌ترین جنایات را بدون تأثیرگذاری در شادی‌اش - انجام دهد، منجر به تناقض می‌شود. البته در مقام نظر، ممکن است دلالت آن چنین باشد. اگر هرچه اتفاق بیفتد، بی‌اثر باشد، رفتارهای من نیز بی‌اثر خواهد بود و هر کاری که تلاش کنم انجام بدهم، به یک‌اندازه پذیرفتنی خواهد بود - بخشی از صورت مسئله‌ای خواهد بود که رویکرد درست، پذیرش راه‌حل آن خواهد بود.

من بر این باورم که این اشتباه بزرگی است؛ مثل اشتباه‌گرفتن این عبارت آگوستین قدیس<sup>۳۷</sup> «عاشق خدا باش و هرکاری می‌خواهی انجام ده» با این نقل از فرانسوا رابله<sup>۳۸</sup>، «هرکاری می‌خواهی انجام ده» است. درست است که فردی که برایش هیچ چیز فرق نمی‌کند، با هر چیزی که بخواهد راضی می‌شود، اما نمی‌توان گفت چنین فردی می‌تواند هر چیزی را بخواهد. مثلاً او نمی‌خواهد در قبال بدبخت کردن دیگران، خوشبختی خودش را بیشتر کند. برعکس، اگر کسی چنین چیزی را بخواهد، نمی‌تواند به مسائل از منظر ابدیت بنگرد. آنچه در دلالت مفروض درست است این است که انسان شادمان از منظر ویتگنشتاین، جایی برای اصول و نگرش که چنین کارهایی را منبع کند ندارد. نکوهش

هستی و همه چیز هم جزوی از تو. هیچ اتفاقی نمی تواند  
برایت بیفتد!»

عبارت «هیچ اتفاقی نمی تواند برایت بیفتد!»  
ضرب‌المثلی تقریباً مشهور در وین است؛ به شکلی که  
تکرار این جمله در یادداشت‌های وایزمن از گفتگوهایی  
که با ویتگنشتاین و شلیک در دسامبر ۱۹۲۹ داشته را  
نمی توان با اطمینان دلیلی برای وجود این تجربه برای  
ویتگنشتاین برشمرد. با این حال برای نشان دادن نوع  
تجربه‌ای که ویتگنشتاین با آن احساس قرابت می کرد،  
ارزش نقل قول کردن دارد. واکنش دیگر شخصیت  
نمایش‌نامه نیز جالب توجه است و من این قسمت  
را (بدون اینکه دلیل کافی ارائه کرده باشم) درباره‌ی  
ویتگنشتاین نیز صادق می دانم.

آنتون (که به لحاظ عاطفی با خود درگیر است): لعنتی!  
پس از این چه خواهی بود؟ تو مسیحی نیستی، کافر  
نیستی، ترک (مسلمان) هم نیستی!؟

### مشخصات مقاله

McGuinness, B. F. (1966). The mysticism  
of the Tractatus. *The Philosophical Review*,  
75(3), 305-328.

### پانویس‌ها

۱. Ludwig Wittgenstein
۲. Tractats
۳. Mysticism and Logic
۴. Bertrand Russell
۵. Arthur Schopenhauer
۶. Notes on Logic
۷. Notes Dictated to G. E. Moore
۸. Leo Tolstoy

مرتبط نکرده است؛ مگر این که تجربه‌ی اول و سوم که  
بعداً در درس گفتار او توصیف شده را شدیداً فراتر از  
حالت معمولی تجربه کرده باشند، تا جایی که او مجبور  
شده شباهت تجاربش را با آنچه از جیمز خوانده بود،  
مرتبط بداند.

احساس امنیت مطلق نیز شاید واضح‌ترین مورد  
عرفانی این تجارب سه‌گانه باشد؛ اما معلوم نیست  
که ویتگنشتاین هنگام نگارش رساله‌ی *منطقی-فلسفی*  
ملفت آن بوده است یا نه. دلیل اصلی به نفع ملتفت بودن  
او این است که انسان شادمان در یادداشت‌ها و رساله‌ی  
*منطقی-فلسفی*، می‌بایست رویکردی شخصی داشته  
باشد که چنین تجربه‌ای را از سرگذرانده است. این  
انسان شادمان در مواجهه با همه‌ی ناخوشی‌های این  
جهان، کاملاً احساس خرسندی می‌کند و از ترس و  
اضطراب نیز کاملاً رهاست؛ بی‌خیال بودن و زیستن  
بدون ترس یا امید، شامل احساس امنیت به‌رغم هر  
اتفاقی که بیفتد، می‌شود.

شواهد ضمنی‌ای وجود دارد که ویتگنشتاین این  
تجربه‌ی عرفانی را از سر گذرانده است (البته تاریخ  
آن دقیق مشخص نیست). گزارش شده که در تماشای  
اجرای تئاتری از لودیگ آنتسنگروبر<sup>۲۹</sup> نوعی بیداری  
دینی را تجربه کرده است. بدون شک این تجربه به  
آن صحنه‌ای که یکی از شخصیت‌ها در این نمایش‌نامه  
«الهام ویژه»‌ای را شرح می‌دهد مرتبط است: در گذشته،  
زندگی‌اش زندگی مملو از بدبختی بود؛ اما یک روز،  
وقتی فکر می‌کرد زمان مرگش فرارسیده، در چمن‌های  
بلند زیر نور آفتاب دراز کشید و وقتی شب به‌خودش  
آمد، متوجه شد که همه‌ی دردهایش از بین رفته است.  
دید که بی‌دلیل خوشحال است؛ انگار که نور آفتاب در  
او قرار گرفته است و حسش به شکلی که بود که گویی  
با او سخن می‌گویند: «هیچ اتفاقی نمی‌تواند برایت  
بیافتد! بدترین رنج‌ها هم وقتی تمام شوند، انگار که  
اصلاً نبوده‌اند. چه چند متر زیر خاک باشی، چه بدانی  
که قرار است هزاران بار دیگر با دردهایت مواجه شوی،  
هیچ اتفاقی نمی‌تواند برایت بیفتد! تو جزوی از همه‌چیز

۹. Fyodor Dostoevsky
۱۰. Friedrich Schiller
۱۱. Scientific Method in Philosophy
۱۲. the world as a limited whole
۱۳. Our Knowledge of the External World
۱۴. Moritz Schlick
۱۵. Friedrich Waismann
۱۶. William James
۱۷. Margaret Fuller

۱۸. نقلی است از دیونوسیوس آریوپاگوسی مجعول (یادداشت مترجم).

۱۹. Pantheism
۲۰. Alfred North Whitehead
۲۱. The Varieties of Religious Experience
۲۲. William James
۲۳. Richard Maurice Bucke
۲۴. Robert Charles Zaehner
۲۵. Aldous Huxley
۲۶. Richard Jeffries
۲۷. St. Augustine
۲۸. François Rabelais
۲۹. Ludwig Anzengruber

# ابن عربی

## و عرفان قرن شانزدهم اسپانیایی

■ چارلز ای. فرازی

■ برگردان: ناهید خاصی

اسپانیای قرن شانزدهم عصر طلایی عرفان است. در طول این قرن ده‌ها تن از نویسندگان مسیحی قلم در دست گرفتند تا والاترین احساسات عرفانی را بیان کنند. البته مهم‌ترین آن‌ها، سانتا ترسا د آویلا<sup>۱</sup> و سنت یوهان صلیبی<sup>۲</sup> بودند. اما این قرن تنها قرن عرفان در اسپانیا نبود، چرا که وقتی آن کشور برای اولین بار توسط مسلمانان در قرن هشتم اشغال شده بود، شمار قابل توجهی از عارفان اسلامی، به نام صوفیان، پدیدار شدند. ابن عربی نمایانگر یکی از مهم‌ترین شخصیت‌های این نمون اولیه است.

صوفی‌گری فراهم کرد و رهبانیت مسیحی، خصوصاً چنانکه در سوریه یافت شد، الگویی فراهم آورد.<sup>۶</sup> ترکیب این برندهای مختلف همراه با تعمق و مراقبه در قرآن و حدیث و سنت شفاهی اسلامی درون خود جامعه، همه نقش قابل توجهی ایفا کردند. به شیوه‌های بسیار خاستگاه‌های چندگانه عرفان اسلامی به توضیح تنوعی که درون تصوف یافت می‌شود کمک می‌کند. صوفی به‌عنوان کمال مطلوب خود می‌بایست مسیری (طریقت) را بی‌پیماید که از طریق سلسله‌ای از مراتب معین او را به وحدت وجودی با خدا می‌رساند. برای آموختن آنچه که باید انجام دهد لازم بود که او خودش را تحت سرپرستی استادی قرار دهد که خود راه را می‌دانست، معمولاً یک شیخ صوفی با شروع تمریناتی که از اعمال زاهدانه‌ی سخت برمی‌خاست، به یک حالت تعمق روحانی سوق داده می‌شد که آنجا خواست خود را به خاطر خدا به طور کامل رها می‌کند. سپس جان صوفی می‌بایست در خدا ذوب شده باشد، آگاهی‌اش

عرفان از ابتدا بخشی از مسیحیت بود - کافی است به کتاب مکاشفه<sup>۳</sup> یوحنا و بی‌شمار قطعات نوشته‌شده‌ی به‌جامانده از پولس بیندیشید. در اسلام، سنت عرفانی به یک‌باره پدیدار نمی‌شود. خدای محمد بیشتر برای عظمت و سلطه متعالی‌اش شناخته می‌شد، اما خوانندگان دقیق قرآن فوراً دریافتند که همین خدا همچنین الهام‌بخش قطعاتی بود که می‌گفت او «از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است»<sup>۴</sup>. این امر دری به روی جنبش عرفانی درون اسلام گشود که در تصوف شکوفا شد. (این اسم از کلمه صوف، به معنی پشم آمده، که پارچه به‌کاررفته در جامه‌ی عارف اسلامی بود.)

درمورد عوامل مؤثری که به چنان‌گرایش عرفانی قدرتمندی درون اسلام منجر شد، اجماعی کلی وجود ندارد. برخی نویسندگان معتقدند که ایده‌های ایرانی غالب هستند، دیگران به هند یا به آیین گنوسی (گنوستیسیسم) شرق هلنیزه‌شده<sup>۵</sup> نظر دارند؛ تقریباً همه معترف‌اند که فلسفه‌ی نوافلاطونی زمینه‌ای را برای رشد



دارد، و درواقع به آغاز شدن آن کمک می‌کند، که به وحدتیه معروف است، زیرا بر این اصل بسیار اصرار دارد که همه‌ی چیزهای آفریده صرفاً جوهره‌ی وجود خالق هستند. در اندیشه‌ی وی، هدف عرفانی صوفی بر یک فلسفه‌ی یگانه‌انگاری وجودی بنا نهاده شده است، مبنایی که سهم منحصر به فردی در مسیر تصوف داشته است.

جامعه‌ی مسلمان اسپانیایی در چند قرن اول پس از فتح شبه جزیره‌ی ایبری<sup>۱</sup> به مرام محافظه‌کار خود معروف بود. علمای سستی با برخی سرسپردگی‌های زاهدانه مدارا می‌کردند، اما بدعت‌هایی را که فیلسوفان و عارفان در هر جای جهان اسلام باب می‌کردند، ناپسند می‌شمردند. حتی آثار غزالی نیز مورد ظن بود، نتیجه اینکه ظاهر شدن یک جنبش سازمان‌یافته‌ی صوفیگری تا مدت‌ها به تعویق افتاد. تنها در قرن یازدهم بود که صوفیان، با ظهور در آلمریا<sup>۱۱</sup> و بعدتر در سویا<sup>۱۲</sup> و کوردوبا<sup>۱۳</sup> [قرطبه]، به معنای واقعی کلمه درون جامعه اسپانیایی به رسمیت شناخته شدند.

زمانی که ابن عربی بر صحنه ظاهر می‌شود، میراث‌دار یک سنت تصوف مدید در دنیای اسلامی شرقی و وارث بیش از صد سال تفکر در خود اسپانیای مسلمان بود. او به آخرین دوره‌ی پیشرفت بر نهاد تصوف تعلق دارد، و درواقع به آغاز شدن آن کمک می‌کند، که به وحدتیه معروف است

ابن عربی در ابتدا به عنوان عضوی از مکتب تصوف سویا بود که به سبب بر نهادش شهرت کسب کرد. او در جولای ۱۱۶۵ در مورسیا<sup>۱۴</sup> متولد شد ولی وقتی فقط هفت سال داشت همراه خانواده به سویا کوچ کرد و یک سال بعد از آن به لیسبون<sup>۱۵</sup> فرستاده شد و در آنجا تحت نظر شماری از صوفیان و معلمان شناخته‌شده‌ی علوم اسلامی کلاسیک تحصیل کرد. ابن عربی طی سی سال بعدی در سویا مطالعه و تدریس کرد. همچنین مادامی که آنجا بود اولین تجربه‌های عرفانی خودش شروع شد. او در سال ۱۱۹۴ به تونس کوچ کرد و هفت سال بعد

در ژرفای الله مستحیل شده باشد. استادان صوفی چنین می‌آموختند که مریدان پیش از آنکه به وحدت با خدا نائل شوند ابتدا باید دستخوش تجربه «درگذشتن» (فنا) گردند. در رسیدن به حالت فنا «... روح از همه امیال، عواطف، و علائقش زدوده می‌شود، تا با پایان دادن به خواستن برای خود به ابژه‌ی اراده‌ی الهی، یعنی محبوب خدا تبدیل می‌شود.»<sup>۷</sup>

همین که فنا نائل می‌آمد، جان در خیال وجدآور خدا مجذوب می‌شد. تمام آگاهی از شخصیت فردی در واقعیت یکتایی خداوند حل می‌شد. در چنین حالتی، عارف ایرانی جلال‌الدین رومی می‌توانست بگوید:

نه شرقی‌ام نه غربی‌ام، نه بری‌ام نه بحری‌ام  
نه از کان طبیعی‌ام، نه از افلاک گردانم  
نه از خاکم، نه از آبم، نه از بادم، نه از آتش  
نه از عرشم، نه از فرشم، نه از کونم، نه از کانم  
...

یکی جویم یکی دانم یکی بینم یکی خوانم  
«هو الاول هو الآخر هو الظاهر هو الباطن»<sup>۸</sup>

مشهورترین صوفیان، حسین الحلاج به خاطر اظهار اینکه خود را با خدا یکی می‌دانست معروف است و برای آنچه که مخاطبان سنتی‌اش آن را منتهی درجه‌ی کفر می‌دانستند، اعدام شد. او پیش از آن در کتاب خود، *الطواسین*، احساساتش در مورد وحدتش با خدا را، که هدف هر صوفی‌ای بود، شرح داده بود،

من اویم که دوستش می‌دارم، و او که دوستش می‌دارم  
من است

ما دو روحیم که در یک بدن سکنی داریم.

اگر من را دیدی او را دیده‌ای

و اگر او را دیدی، هر دوی ما را دیده‌ای.<sup>۹</sup>

زمانی که ابن عربی بر صحنه ظاهر می‌شود، میراث‌دار یک سنت تصوف مدید در دنیای اسلامی شرقی و وارث بیش از صد سال تفکر در خود اسپانیای مسلمان بود. او به آخرین دوره‌ی پیشرفت بر نهاد تصوف تعلق

سفری را از اسپانیا آغاز کرد که هرگز از آن برنگشت. او مدتی در مکه، بغداد، حلب و بسیاری شهرهای دیگر شرق اسلامی ماند. از هر کجا که دیدار کرد، به جز مصر، از او به گرمی استقبال کردند و به اصرار از او خواستند که تعالیمش را شرح دهد. تا این زمان تقریباً تمام آثارش که ثمره‌ی سال‌ها مراقبه و تفکر بود، تحریر شده بودند. اقامتگاه پایانی‌اش در دمشق بود که در اکتبر ۱۲۴۰ در همان‌جا درگذشت.<sup>۱۵</sup>

ابن عربی به‌عنوان یک نویسنده نشان داد که بسیار پرکار بوده است. امروزه حدود دویست اثر از او وجود دارد و این، به گفته‌ی برخی شرح حال‌نویسان صرفاً نیمی از کل آن‌هاست. او هم به نثر و هم به نظم می‌نوشت و نوشته‌های او تقریباً هر موضوعی را که اندیشه‌ی بشری تاکنون مطرح کرده است، دربرمی‌گرفت. دو اثر مهمش عبارت‌اند از فتوحات مکیه، (وحی‌هایی که در مکه نازل شد) شامل پانصد و شصت باب درباره‌ی دانش عرفانی، و فصوص الحکم (گوهرهای حکمت پیامبران). هیچ یک از آثار او راحت‌خوان نیستند. یکی از منتقدان اظهار می‌کند: «درک این نویسنده بسیار دشوار است. سبک او مبهم است، و موضوعش به سختی فهمیده می‌شود، و غالباً هر ترجمه بیشتر از ارائه‌ی نوشته‌ی نویسنده به یک شرح و تفسیر نیاز دارد.»<sup>۱۷</sup> برخی متخصصان معتقدند که ابن عربی به این روش نوشت که عمداً مسلمانان سنتی‌تر را گیج کند تا تشخیص ندهند که ایده‌نولوژی او مکرراً با تعالیم محمد در مغایرت است.

تأثیرات بسیاری در نوشته‌های او یافت می‌شود، این نتیجه‌ی زمینه‌ی تاریخی منحصر به فردی است که اسپانیای مسلمان در قرن دوازدهم فراهم کرد. از برخی جهات، به نظر می‌رسد که ابن عربی از نوافلاطونی مکتب اسکندریه<sup>۱۸</sup> آگاهی بسیاری داشته است، ولیکن نظریه‌ی فیض را که برای فلوپین<sup>۱۹</sup> اهمیت بسیاری داشت، رد می‌کند.<sup>۲۰</sup> احتمالاً او به نوشته‌های عرفانی یهودی، مانند آنچه در *قباله* (کابالا)<sup>۲۱</sup> پدیدار شده، که در آن‌ها خداوند «نامتناهی»، «ژرفنا»، و «ناشناخته‌ی ناشناخته»

نامیده می‌شود، دسترسی داشته است و علاقه‌ی او را برانگیخته‌اند.<sup>۲۲</sup> نوشته‌های زاهدانه‌ی مسیحی در جهان اسلام بسیار معروف بود، و خود ابن عربی از گروهی از صوفیان سخن می‌گوید که به دنبال تجربه‌ی یک زندگی زاهدانه و عارفانه با الهام از مسیح بودند، و به نام مسیح خوانده می‌شدند.<sup>۲۳</sup> نوشته‌های دیونیسوس آریوپاگوسی<sup>۲۴</sup> مجعول با کتابچه‌ای از تجربیات دینی، عرفان مسیحی را مجهز کرد، که در دنیای اسلام نیز معروف شد، و قریب به یقین در شکل‌گیری اندیشه‌های ابن عربی نقش داشت.

اندیشه‌های او به آسانی خلاصه نمی‌شود و می‌تواند تفسیرهای متنوع زیادی داشته باشد. با این حال، در برخی موارد، درباره معنی مدنظر او نمی‌تواند هیچ اختلاف نظری وجود داشته باشد، چرا که ابن عربی به دنبال این بود که به تصوف، بر اساس فهم خود از خدا و جهان پیرامونش که قطعاً همه‌خدایانه (پان‌تئیستیک) بود، بنیانی فلسفی بدهد. همان‌طور که عقیفی می‌گوید، «شالوده‌ی نظام کامل ابن عربی این است که یک واقعیت وجود دارد که در مجموعه‌ی بی‌نهایتی از صورت‌ها آشکار می‌شود یا تجلی می‌یابد، نه کسی که تولید کند یا بیافریند یا کسی که هر چیز دیگری غیر از خودش، از او سرچشمه بگیرند».<sup>۲۵</sup> در این نظام فلسفی خدای شخصی محمد ناپدید می‌شود و ابن عربی به جای او یک واقعیت الهی را می‌نشانند. این خدا تا آنجا که ذات و وجود همه موجودات از اوست به‌راستی متعال است، اما همه‌ی موجودات به‌هیچ‌وجه خدا را معین نمی‌کنند. «چیزی جز خدا نیست، چیزی غیر از او وجود ندارد؛ حتی -جایی- وجود ندارد که در آن ذات همه‌ی چیزها یکی است».<sup>۲۶</sup> در عین حال خداوند با واقعیت یکی گرفته می‌شود -ابن عربی ادعا می‌کند که او متعالی است- حتی اگر بتوان واقعاً به چنین مفهومی از خدا شخصیتی [هم] نسبت داد، وجود نمی‌تواند او را شامل شود.

به نظر می‌رسد که وی از بعضی جهات تلقی مدرسی از خدا را دنبال می‌کند، زیرا از او به‌عنوان مطلق و

ذات».<sup>۲۸</sup> بنابراین دید ذهنی انسان مسئول «چندگانگی» در خلقت است، نه خود واقعیت عینی. وی این تعبیر را در تقریر دیگری در مورد مفهوم خود از خدا، تأیید می‌کند، «اگر او را از طریق خود او بنگرید، پس او خود را از طریق خودش می‌نگرد که این حالت وحدت است؛ اما اگر او را از طریق خودتان می‌نگرید، آنگاه آن وحدت از بین می‌رود».<sup>۲۹</sup>

از جمله ایده‌های مهمی که تصوف به واسطه‌ی مسیحیت از نوافلاطونی‌گری اتخاذ کرد، مفهوم لوگوس بود؛ وجودی که به طور واسطه بین خدا و آفرینش می‌ایستاد. برای مسیحیان سهل بود که مسیح را در این نقش بنشانند، همان‌طور که در انجیل یوحنا انجام شد، و همین امر در مورد اسلام صادق بود که در آن نقش مشابهی به محمد نسبت داده شد. از این رو جای تعجب نیست که در اندیشه‌های ابن عربی بررسی گسترده‌ای از این موضوع بیابیم. او محمد را به مثابه انسان کامل، علت آفرینش و آخرین نمونه‌اش می‌داند. تمامی قدیسیان و انبیاء در محمد پیامبر خلاصه شده‌اند، «محمد تنها وجود منحصر به فرد و بی‌همتا در هستی است، که به معنی بی‌همتایی اوست. چیزی جز ذات مطلق بالاتر از او وجود ندارد».<sup>۳۰</sup>

هم‌زمان که ابن عربی از نقش یکتای محمد سخن می‌گفت، در عین حال -نه همیشه و منسجم- طرز برخوردی مداراآمیز نسبت به سایر ادیان مطرح می‌کرد؛ «مردم اعتقادات متفاوتی در مورد خداوند شکل داده‌اند، و من شاهد هر آنچه باور دارند هستم».<sup>۳۱</sup> او به نوعی احساس می‌کرد که اسلام ویژگی‌های برتر معینی در این باره دارد، اما ایده‌های همه‌خدایی‌گرایانه‌اش (پانتئیستیک<sup>۳۲</sup>) به او اجازه نمی‌داد که از آن چنان سخن بگوید که گویی حاوی تمام حقیقت‌هاست.

نوشته‌های ابن عربی برای کمک به فرد مبتدی حاوی مطالب بسیاری است تا به هدف خود در تجربه‌ی عرفانی برسد. ابن عربی، چنان که رسم است از پالایش‌هایی سخن می‌گوید که برای داوطلب ضروری است؛ او باید به تطهیر حواس، قلب و در نهایت

واجب‌الوجود سخن می‌گوید، که ذات و وجودش یکی است، اما در عین حال او ایده‌ی آفرینش ضروری را مطرح می‌کند. او معتقد است که از پیش آگاهی خدا همه‌ی موجودات را به صورت ایده‌هایی در بر می‌گیرد و اینکه آفریده‌ها مادامی به واقعیت می‌پیوندند که آن ایده‌ها در زمان حال، به ضرورت به وجودی واقعی تکامل یابند و هنگامی که به گذشته تعلق داشته باشند، به تدریج دوباره در ذات الهی جذب می‌شوند. ابن عربی بر آن بود که جهان، چنانچه ما آن را در زمان حال به عنوان هستی‌ای واقعی می‌شناسیم، دنیایی از پدیده‌هایی است که به ما اجازه‌ی دیدن تنها یک جنبه از واقعیت را می‌دهد. این به یک معنا دنیایی واقعی است، اما همچنین صرفاً بازتابی از واقعیت (حق) به مثابه وجود مطلق است.

جهانی که ابن عربی فرض می‌گیرد تنها یک واقعیت است که در آن خدا نه به عنوان علت پیدایش آن، بلکه صرفاً ذات آن است.

از آنجا که در اندیشه‌ی ابن عربی آفریده‌ها و آفریننده یکی هستند، او باید پاسخ دهد که چه چیز جهان محسوس هستی را، چنانچه شناخته شده است، متمایز می‌کند. او با این ادعا که هستی در سطوح مختلف، مانند هستی مادی، هستی عقلانی و غیره پدیدار می‌شود، به این مسئله پاسخ می‌دهد و به علاوه مراتب هستی را بر اساس بهره‌ای که از عقل برده‌اند، تقسیم‌بندی می‌کند. انسان بالاترین عقلانیت را در میان مخلوقات عالم دارد، اما همه‌ی موجودات حداقل دارای مقداری پتانسیل عقلانی هستند، گفته‌ای که شباهت قابل توجهی به کیهان‌شناسی مدرن تیلار دو شاردن<sup>۳۳</sup> دارد.

جهانی که ابن عربی فرض می‌گیرد تنها یک واقعیت است که در آن خدا نه به عنوان علت پیدایش آن، بلکه صرفاً ذات آن است. ابن عربی در پاسخ به این مسئله که چگونه است که این ذوات چندگانه به نظر می‌رسند، توضیح می‌دهد که، «چندگانگی به علت دیدگاه‌های مختلف است، نه به دلیل تقسیم‌بندی واقعی در یک

این امر به دین اسپانیایی روح تعصب و جنگ‌جویی منحصر به فردی بخشید، ذوقی برای ماجراجویی در مأموریت‌های اعزامی نظامی یا مذهبی، اما با مرامی بسیار محافظه‌کارانه در میهن. در چنین جوی «عرفان هوای بومی خود را تنفس می‌کند».<sup>۳۷</sup> عارفان اسپانیا در قرن شانزدهم می‌بایست به اوج تجربه‌ی تعمقی می‌رسیدند که در نوشته‌هایشان برای ما محفوظ مانده است، اما چنین اتفاقی رخ نداد، زیرا همان‌طور که دیدیم، جنبش تصوف مقدمات را مهیا کرد.

پیش از این در قرن سیزدهم، جنبش عرفانی اسپانیای مسیحی با رامون یوی<sup>۳۸</sup> آغاز شد. او در سال ۱۲۳۵ در مایورکا متولد شد (در این زمان ابن‌عربی در دمشق است)، و از جزیره‌ی زادگاه خود زندگی پر از ماجراجویی و هیجان خود را شروع کرد. او سرتاسر جهان اسلامی شرقی را سیاحت و حتی به اتیوپی سفر کرد. از آنجایی که او چنین برخورد نزدیکی با فرهنگ عربی داشت، کوشید تا به همگنان مسیحی خود فرصت عربی آموختن بدهد و مبلغانی به سوی مسلمانان بفرستد. تلاش‌های او فقط تا حدودی موفق بود، اما او برای آرمانی که پذیرفته بود زندگی خود را فدا کرد، و احتمالاً در سال ۱۳۱۵ در تونس سنگسار شد.

روحش تسلیم شود. چاره‌ی کار، توبه، ریاضت، و دعای معنوی است، ولی هدف غایی یعنی معرفت شهودی واقعیت همواره موهبتی از سوی خود واقعیت است. هنگامی که حالت فنا شخص را از خودش می‌زداید، این خلسه‌ی الهام‌شده حاصل می‌شود. سپس صوفی فاقد شخصیت شده طعم بی‌درنگ گنوسیس یا معرفت عرفانی را می‌چشد، شناخت واقعیت آنچنان که حقیقتاً هست. صوفی با خداوند یکی نمی‌شود، زیرا بنا بر متافیزیک ابن‌عربی او پیش از این هم با خدا یکی بوده است، اما آنچه که در این بالاترین حالت وجد و خلسه رخ می‌دهد، دریافت معرفت عرفانی است که اجازه می‌دهد او به صورت یک فرد محرم، وحدتی را که جزئی از آن است، بفهمد و تجربه کند.<sup>۳۳</sup>

لذت عارف در دستیابی به این حالت در یکی از زیباترین اشعار او بیان شده است؛

آه زیبایی‌اش -کنیزک لطیف! درخشش آن نور می‌بخشد چون فانوس به کسی که در تاریکی سفر می‌کند.  
او مرواریدی است پنهان‌شده در صدف خرمن گیسوانی به سیاهی کهریا،  
مرواریدی که در پی آن اندیشه در ژرفای آن اقیانوس غوطه‌ور می‌شود

و تا ابد باقی می‌ماند،

کسی که به او می‌نگرد او را غزالی می‌پندارد بر تپه‌های شنی،

به خاطر گردن خوش‌ترکیب او و زیبایی حرکات او.<sup>۳۴</sup> در طول سده‌های بسیاری مسیحیت در اسپانیا تحت فشار اسلام بود. مسیحیت برای مدتی به منطقه‌ی بسیار کوچک آستوریاس<sup>۳۵</sup> در دورترین نقطه بخش شمال‌غربی شبه‌جزیره رانده شده بود، و از این پایگاه بود که بازپس‌گیری آغاز شد و صرفاً زمانی کامل شد که گرانا<sup>۳۶</sup> در سال به‌یادماندن ۱۴۹۲ به دست فردیناند و ایزابلا افتاد.

نتایج این دل‌مشغولی به یک آرمان واحد -بازپس‌گیری اسپانیا تحت لوای صلیب- نوع بسیار معینی از کاتولیسیم را در آن کشور به وجود آورد.

آلومبرادوس تحت نظر بدگمان تفتیش عقاید کلیسا قرار گرفت به طوری که پیشرفت طبیعی جنبش کند و سرانجام خاموش شد. در نتیجه عرفان اسپانیایی مرکز خود را به صومعه‌ها و دیرهای نظام مذهبی اسپانیا منتقل کرد. آنجا، در پناه دیوارهای ارتدوکسی، در آثار سانتا ترسا و سنت یوهان صلیبی به حد اعلای خود رسید.

یوی دو کتاب تصنیف کرد که احتمالاً به‌درستی عرفانی در نظر گرفته می‌شوند، *Libre de contemplacio* و *Libre d'Amic e Amat*. وی در آن‌ها خاطرات خود را ثبت می‌کند و در قالب یک گفتگوی ادبی از نزدیکی روحش با خدا سخن می‌گوید، «بگو احمق، پول داری؟» «من محبوبی دارم.» «آیا مالک

از طریق زهد و تعمق باطنی تأکید می‌کردند. دیه‌گو د استلا<sup>۴۶</sup>، فرانسیسکو د اسونا<sup>۴۷</sup>، و برناردینو د لاردو<sup>۴۸</sup>، همه از مراحل می‌نویسند که داوطلب باید از طریق آن‌ها رهسپار شود تا به مقصود عارف دست یابد. برای مثال، «ما در این دنیا زائر هستیم و از این رو کتب مقدس ما را فرامی‌خوانند، و ای پروردگار، همچنان که به کشور خود و به موطن حقیقی روحمان سفر می‌کنیم به سوی تو می‌آییم».<sup>۴۹</sup>

همچنین، سفر عارف مسیحی به چیزی منتهی می‌شود که با فانی صوفیان یکسان است. اراده‌ی بشری چنان که به خدا ره می‌پوید، آگاهی خود را از دست می‌دهد، «ای پروردگار، اگر من حقیقتاً تو را دوست داشته باشم، قدرت عشق موجب می‌شود من همچون چیزی باشم که آن را دوست می‌دارم، زیرا مرا تبدیل به خودت می‌کند؛ بنابراین من باید شبیه آن چیزی باشم که دوستش دارم».<sup>۵۰</sup> سرانجام وحدت با خداوند، در حدی که برای فرد با گوشت و تن فانی مجاز باشد، حاصل می‌شود، جایی که ممکن است «... خدا را به صورت ذات خود خدا، بدون استفاده از حواس ببیند».<sup>۵۱</sup>

این وحدت با آنچه ابن‌عربی می‌گوید یکی نیست؛ چراکه در تفکر مسیحی ایده‌ی یک رویکرد پانتئیستی نسبت به خدای فاقد شخصیتی که با آفرینش یکی است، وجود ندارد. بلکه این وحدتی شخصی است، بین دو شخصیت مجزا و اساساً موجود. علاوه‌براین عارف مسیحی کلیسا را به‌عنوان ناظری بر عروجش به سوی خدا، آنچنان که ابن‌عربی آموزه‌های علما را لحاظ می‌کرد، در نظر نمی‌گیرد. برناردینو د لاردو<sup>۵۲</sup>، در قطعه‌ای که بدون تردید ابن‌عربی را متحیر می‌کرد، این‌چنین مناجات می‌کند: «چه کسی به من چون فاخته‌ای بال می‌دهد... آه که من می‌بایست از عشق و طلب کلیسای مقدس سرشار شوم تا بتوانم در تعمقی کامل در جستجوی خدای خود باشم».<sup>۵۳</sup>

وحدتی که عارف در نهایت با خدا به‌دست می‌آورد در آثار سنت یوهان صلیبی به بهترین وجه توصیف شده است. اصطلاحاتی که او و سانتا ترسا برای توصیف این

روستاها، قلعه‌ها، شهرها، کشورها یا دوک‌نشین‌ها هستی؟» «نه، من عشق، فکر، اشک... رنج و تنهایی دارم که از امپراطوری‌ها و پادشاهی‌ها ارزشمندتر هستند.» و در قطعه‌ای دیگر می‌نویسد، «عشق اقیانوسی است که با باد و امواج حرکت می‌کند، و اقیانوس هیچ بندر و ساحلی ندارد. عاشق با عذاب‌های خود در آن غرق شده است، اما شایستگی‌هایش بر سطح آب پدیدار می‌شود».<sup>۳۹</sup> نگرش یوی، ملبس به زبانی نمادین، که شیوه بیان عارف است، راه را برای نویسندگان عرفانی مسیحی سده‌های بعد هموار کرد، ولی وی هیچ پیرو مستقیمی در زمان خود نداشت.

شکوفایی بزرگ عرفان قرن شانزدهم با ناگهانی خاصی ظاهر می‌شود. این مقارن است با عصر طلایی نبوغ و فاتح بودن اسپانیا، و هم‌زمان با انقلاب پروتستان که کشورهای شمال اروپا را تکان داد. اصلاحات در برابر زره سخت کاتولیسیسم در اسپانیا پیش‌روی اندکی کرد، اما اومانیسیم اراسموس<sup>۴۰</sup> در آنجا، به‌ویژه در دانشگاه‌ها به‌واسطه‌ی کار کاردینال فرانسیسکو خیمنز<sup>۴۱</sup> تأثیر چشم‌گیری داشت. در شهرها جنبشی با گرایش‌های عرفانی با سازماندهی جوامعی موسوم به *آلومبرادوس*<sup>۴۲</sup> ظهور کرد که شباهت‌هایی به اخوت در صوفی‌گری داشته است.<sup>۴۳</sup>

*آلومبرادوس* تحت نظر بدگمان تفتیش عقاید کلیسا قرار گرفت به طوری که پیشرفت طبیعی جنبش کند و سرانجام خاموش شد. در نتیجه عرفان اسپانیایی مرکز خود را به صومعه‌ها و دیرهای نظام مذهبی اسپانیا منتقل کرد. آنجا، در پناه دیوارهای ارتدوکسی، در آثار سانتا ترسا و سنت یوهان صلیبی به حد اعلای خود رسید.

از معاصران این دو غول عرفان کارملیت<sup>۴۴</sup>، به‌ویژه در میان فراسیسکن‌ها<sup>۴۵</sup>، کم نبودند کسانی که خود استادان به‌حق زندگی معنوی باشند. مکتب معنوی‌ای که آن‌ها ارائه کردند نمایانگر ویژگی‌های معینی است که برخی از آن‌ها مشابه عرفان اسلامی است در حالی که دیگر خصوصیات در تقابل با آن قرار می‌گیرد.

هر دو سنت بر لزوم آمادگی برای زندگی عرفانی

خدا به حد اعلا می‌رسد.

در قرون متمادی که مسلمانان و مسیحیان در مجاورت هم زندگی می‌کردند، همواره تعامل متقابل بین این دو وجود داشته، درست همان‌طور که قرآن خود به تأثیر مسیحیت بر محمد پیامبر شهادت می‌دهد.

«تمام تصوف بر این باور استوار است که وقتی خود فردی از دست برود، خود جهانی به دست می‌آید، یا به زبان مذهبی، آن وجد و خلسه تنهاراهی را که با آن روح می‌تواند مستقیماً با خدا ارتباط برقرار کند و با آن یگانه شود، فراهم می‌کند». این حاکی از تضادی اساسی بین عرفان مسیحی و اسلامی است.

پرشورترین مروج ایده‌ی تأثیر مسیحیت بر جنبش تصوف، میگل آسین پالاسیوس<sup>۵۷</sup> است. او این را ناشی از میل شدید مسلمانان به جستجوی یک دین زاهدانه و عرفانی و در عین حال در نظر داشتن تناقض بین تقدسی که در اشتیاقش بودند و زندگی پیامبر، آن‌گونه که در قرآن تصویر شده، می‌داند، «به همین دلیل سپس صوفیان به سرعت، با عیسوی کردن زندگی محمد، در پی از بین بردن این تناقض برآمدند. سلسله‌ای از افسانه‌ها یا حدیث، در قرن اول اسلام زاده شد، که محمد را دارای همه فضائل زاهدانه و خصوصیات عرفانی یک راهب مسیحی به تصویر می‌کشید».<sup>۵۸</sup>

پالاسیوس یادآور می‌شود که این اندیشه‌ی اسلامی مسیحی‌شده در قرون وسطی رخنه کرده و مبنای *کمدی الهی* دانته و نیز شماری از دیگر آثار ادبی شده است. او در کتابش درباره‌ی ابن عربی، شرح گسترده‌ای از شباهت‌هایی که می‌توان بین عارفان مسلمان و نویسندگان مسیحی اسپانیا ذکر کرد، ارائه می‌کند. ابن عربی به مسلمانان مشتاق هشدار می‌دهد «از خداوند چیز دیگری غیر از خودش مجوید، دستیابی به هیچ شیء دیگری جز او را آرزو نکنید» و در عین حال یوهان صلیبی به شکل مشابهی اظهار می‌کند، «مگذارید منافع و سلائیق زودگذر و لذات جسمانی در مسیر رسیدن به خدا بایستند یا مانع شوند».<sup>۵۹</sup> پالاسیوس همچنین خاطر نشان

تجربه به کار می‌برند اغلب تا حدی شبیه آن‌هایی است که ابن عربی و صوفیان به کار می‌بردند. یادآوری می‌شود که نویسنده مسلمان تأکید داشت پس از اینکه روح به میعاد خود با خداوند می‌رسد به معرفت دست می‌یابد، و سنت یوهان اظهار می‌دارد «... وقتی او (خدا) با روح یگانه است و خرسند است که خود را در معرفتی نهانی به او آشکار سازد، روح این عظمت و همه‌ی این فضیلت‌ها را در او می‌بیند که در ذات یگانه و واحدش به طور کامل و عمیقی دریافت شود، تا جایی که با ایمان سازگار باشد».<sup>۵۴</sup>

درست همان‌طور که ابن عربی بر وحدتی که باید در واقعیت یافت شود تأکید کرد، هنگامی که روح به خدا نائل آمد، سنت یوهان نظرات مشابهی دارد و از فانوس‌های بسیار روح سخن می‌گوید که به هم می‌پیوندند «تا یک ذات بسیط شکل دهند».<sup>۵۵</sup> در آن مرحله‌ای که یوهان از ازدواج معنوی سخن می‌گوید یکی شدن نهایی بین خدا و روح حاصل می‌شود. اگرچه بخشی از گفتاری که یوهان استفاده می‌کند ممکن است پانتئیستی تعبیر شود، اما بخش‌های بسیار زیادی در تضاد با آن وجود دارد که نمی‌توان چنین معنایی را به سخنان سنت یوهان نسبت داد. از نظر یوهان، ازدواج معنوی منجر به «... چنان وحدتی بین دو سرشت و چنان ارتباطی بین ماهیت الهی با انسان می‌شود، که، مادامی که هیچ یک از آن‌ها هستی خود را تغییر ندهد، به نظر می‌رسد که هر یک از آن‌ها خدا باشد».<sup>۵۶</sup> از اینجا تفاوت یوهان با ابن عربی مشاهده می‌شود، زیرا او تصدیق می‌کند که دو سرشت متمایز وجود دارد و اینکه وحدت بین آن‌ها وحدت وجودی نیست.

در خلاصه‌ی مقایسه‌ی بین عرفان اسلامی و مسیحی، فوراً می‌توان دید که هر دو از سرچشمه تصورات معنوی مشترکی بهره جسته‌اند که از دنیای هلنیستیک به ارث رسیده بود. هر دو دارای اصل لوگوس هستند و هر دو برای شخصی که وحدت با خدا را می‌جوید برنامه‌ای ارائه می‌کنند که پیشرفت از زندگی زاهدانه به زندگی عارفانه را ممکن می‌سازد که با تجربه مستقیم

تحت تأثیر چیز دیگری جز کتاب مقدس، پدران کلیسا، و خود تجربه‌ی عرفانی نمی‌داند. او معتقد است که عرفای مسیحی عملاً عاری از تفکر یا تعمق فلسفی بوده‌اند - تجربیات عرفانی آن‌ها ساده، شخصی و محسوس بود.<sup>۶۴</sup> نویسنده‌ی اسپانیایی، پابلو روسلو<sup>۶۵</sup>، در این عقیده سهیم است که ادعا می‌کند «عارفان (اسپانیایی) ... برای ما نه از فلسفه‌ی شرقی و نه قطعاً از تصوف چیزی متفکرانه ثبت نمی‌کنند».<sup>۶۶</sup> نویسنده‌ی فرانسوی، لوئی کُنیه رویکرد میانه‌روتری نسبت به مسئله در پیش می‌گیرد: «آدمی و سوسه می‌شود که در آن (عرفان اسپانیایی) بقایای کهن عرفان اسلامی را ببیند؛ این دعوی بیش از یک بار مطرح شده اما دلایل آن ناکافی است».<sup>۶۷</sup> پس در نتیجه، می‌توان دید که در مورد میزان تأثیری که عموماً صوفیان، و به‌ویژه ابن‌عربی، بر عارفان مسیحی اسپانیا گذاشتند، توافقی وجود ندارد. احتمالاً واقعیت جایی در میانه‌ی کسانی که هر گونه تأثیر از صوفیان را انکار می‌کنند و کسانی که آن را تأثیری برجسته می‌سازند، قرار گرفته است. عرفا را به آسانی نمی‌توان در یک نظام گنجانند، خواه مسلمان باشند یا مسیحی یا بودایی. شباهت‌ها را تقریباً همیشه می‌توان پیدا کرد، زیرا زبانی که آن‌ها باید به کار گیرند - سرشار از نمادها - در همه‌ی موارد فوق‌العاده مشابه است و روان انسان در سراسر جهان یکی است. دشوار می‌توان سانتا ترسا و سنت یوهان صلیبی را هر جایی به جز اسپانیای قرن شانزدهم تصور کرد. اندیشه و زندگی آن‌ها با میراث دوران گذشته اسپانیا شکل گرفته بود و بخشی از آن میراث سهمی بود که افرادی چون ابن‌عربی و صوفیان اسپانیای اسلامی ساخته بودند.

### پانویس‌ها

۱. Saint Teresa of Avila
۲. St. John of the Cross
۳. Revelation

می‌کند که این اصل ابن‌عربی مبنی بر مرحله‌ای بودن دیدن خدا، تشویق او به مناجات و تمرین کردن حضور خدا در عرفان مسیحی قراین عینی دارد. او چگونه این را توضیح می‌دهد؟ با یک فرایند اثرگذاری مضاعف: ابتدا، صوفیان زندگی زاهدانه مسیحی را اتخاذ کردند، (به ابن‌عربی «یک شخصیت عمیقاً مسیحی»<sup>۶۸</sup> نسبت داده می‌شود) و سپس جنبش عرفانی اسلامی به‌مثابه زمینه‌ای برای جنبش عرفانی قرن شانزدهم در اسپانیا پدیدار شد.

با این حال، بین این دو سنت، چندین اختلاف عمیق وجود دارد. عارف مسیحی مطمئناً نه تنها پانتئیست نبود بلکه انتظار هم نداشت شخصیت خودش با خدا یکی شود تا مرحله‌ای که «به خدا تبدیل شود». در نوشته‌های صوفیان، فرد میلِ رها شدن از وجود واهی خویش به منظور وحدت دوباره با واقعیت نامتناهی را می‌یابد. «تمام تصوف بر این باور استوار است که وقتی خود فردی از دست برود، خود جهانی به دست می‌آید، یا به زبان مذهبی، آن وجد و خلسه تنها راهی را که با آن روح می‌تواند مستقیماً با خدا ارتباط برقرار کند و با آن یگانه شود، فراهم می‌کند».<sup>۶۹</sup> این حاکی از تضادی اساسی بین عرفان مسیحی و اسلامی است.

تفاوت قابل‌توجه دیگر نقشی است که کلیسا در زندگی عارف ایفا می‌کند. برای عارف اسپانیایی قرن شانزدهم، ارتباط با ارتدوکسی بسیار مشهود بود، در حالی که صوفی اغلب با سلسله‌مراتب رسمی دینی اسلام در تضاد یا نسبت به آن بی‌تفاوت بوده است. به‌عنوان سومین تفاوت عمده، عارف مسیحی همواره باید امر نیکوکاری را به یاد داشته باشد؛ او اجازه نداشت عرفان را به خاطر خود آن بجوید، چنانچه لوئیس د گرانادا می‌گوید: «... ضروریات زندگی، الزامات عدالت و حتی الزامات نیکوکاری بارها ما را احضار می‌کند که خدا را برای خود خدا رها کنیم (اگر این‌گونه سخت‌گفتن ممکن باشد)».<sup>۷۰</sup>

ای. الیسون پیرز<sup>۷۱</sup>، متخصص برجسته‌ی عرفان اسپانیایی در میان نویسندگان انگلیسی، این جنبش را

Rom Landau, *The Philosophy of Ibn Arabi* (London, 1959).

۲۸. Pierre Teilhard de Chardin

۲۹. *Fusus al-Hakim*, 417 in Affifi, op. cit., p. 11.

۳۰. *Fusus al-Hakim*, 147 in Affifi, op. cit., p. 10.

۳۱. Ibid, p. 74.

۳۲. *al Futuhat*, III, 175 in Affifi, op. cit., p. 151.

۳۳. pantheist

۳۴. Affifi, op. cit., p. 105 ff. ; Palacios, op. cit., p. 162 ff.

۳۵. Quoted in Nicholson, *Mystics of Islam*, p. 102.

۳۶. Asturias

۳۷. Granada

۳۸. E. Allison Peers, *Spanish Mysticism* (New York, 1924), p. 4.

۳۹. Ramond Lull

۴۰. Ramond Lull, *Obres Essencials*, pp. 177 and 272, quoted in Baumgardt, op. cit. p. 33.

۴۱. humanism of Erasmus

۴۲. Cardinal Francisco Jiménez de Cisneros

۴۳. Alumbrados

۴۴. Louis Cognet, *Post-Reformation Spirituality* (New York, 1959) p. 27.

۴۵. Carmelite

۴۶. Franciscans

۴۷. Diego de Estella

۴۸. Francisco de Osuna

۴۹. Bernadino de Laredo

۵۰. Diego de Estella, *De La Vanidad del Mundo* quoted in Peers, op. cit., p. 139.

۵۱. Ibid, p. 154.

۵۲. Alonso de Orozco in Peers, op. cit., p. 56.

۵۳. Bernadino de Laredo

۵. Hellenized East

۶. Louis Massignon, "Tasawwuf", *Encyclopedia of Islam*, IV, 684; Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London, 1914), p. 12; A. J. Arberry, *Sufism* (London, 1950), p. 45 ff.

۷. Raynolds A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism* (Cambridge, 1923), p. 18

۸. Dizwan of Shams-i-Tabriz, quoted in John A. Williams, ed., *Islam* (New York, 1961), p. 164.

۹. Quoted in A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul Arabi* (Cambridge, 1939), p. 172.

۱۰. Iberian Peninsula

۱۱. Almería

۱۲. Seville

۱۳. Córdoba

۱۴. Murcia

۱۵. Lisbon

۱۶. T. H. Weir, "Ibn al-Arabi", *Encyclopedia of Islam*, Vol. II, p. 361.

۱۷. Alfred Guillaume, *Islam* (Hammondsworth, 1956), p. 149.

۱۸. Alexandrian Neo-Platonism

۱۹. Plotinus

۲۰. Affifi, op. cit., p. 59.

۲۱. Kabbalah

۲۲. David Baumgardt, *Great Western Mystics* (New York, 1961), p. 46.

۲۳. *Al Futuhat*, I, 289, quoted in Miguel Asin Palacios, *El Islam Cristianoizado* (Madrid, 1931), pp. 18, 125.

۲۴. pseudo-Dionysius

۲۵. Affifi, op. cit., p. 62.

۲۶. *al-Futuhat* I, 884 in Affifi, op. cit., p. 54.



۵۴. Bernardino de Laredo, Subiola del Monte Sion, in Peers, op. cit., p. 78.
۵۵. John of the Cross, Dark Night of the Soul in Peers, op. cit., p. 113.
۵۶. Ibid, p. 114
۵۷. John of the Cross, Spiritual Canticle (E. Allison Peers, trans., New York, 1961), p. 175.
۵۸. Miguel Asin Palacios
۵۹. Palacios, op. cit., p. 8.
۶۰. همچنین مقاله زیر را ببینید که وابسته به پالاسیوس است:  
Kathleen Pond, "Ibn Abbad of Ronda" Mount Carmel, XIV, no. 2 (Autumn, 1966), pp. 47-54.
۶۱. Ibid, p. 175.
۶۲. Ibid, p. 175.
۶۳. Nicholson, Mystics of Islam, p. 59.
۶۴. Luis de Granada, On the Unitive Life in Pees, op. cit., p. 95.
۶۵. E. Allison Peers
۶۶. Peers, op. cit., pp. 40 ff.
۶۷. Pablo Roussetot
۶۸. Pablo Roussetot, Los Misticos Espanoles (Barcelona, 1907), 1. 47.
۶۹. Cognet, op. cit., p. 27.

#### مشخصات مقاله

---

Fraze, C. A. (1967). Ibn al-'Arabī and Spanish Mysticism of the Sixteenth Century. *Numen*, 229-240.

# توانایی‌ای فراتر از ادراک انسانی

■ آر. ای نولتی ■ برگردان: سارا هامون

در این نوشته می‌خواهم نشان دهم که سنتی طولانی با این باور وجود دارد که گرچه ممکن است خداوند از ادراک انسان فراتر رود، اما به‌طور کامل از ما فراتر نیست؛ چرا که ما توانایی‌ای داریم که از ادراک انسانی پیشی می‌گیرد. به‌عبارت‌دیگر این سنت بر آن است که در کنار مشاهدات، درون‌نگری، حافظه و استنباط، حداقل یک راه دیگر برای آگاهی یافتن درباره‌ی واقعیات، خصوصاً واقعیت وجود خداوند، وجود دارد. وقتی کسانی (شناخته‌شده برای من) که این سنت را شکل دادند نام ببرم، در برابر بعضی نقدها از آن دفاع خواهم کرد، و سپس نتایج این دیدگاه برای دین را بیان خواهم کرد. این نتایج به معنای واقعی انقلابی هستند.

«بکوش تا همسایه‌ات را فعالانه و خستگی‌ناپذیر دوست بداری. به همان اندازه که در عشق پیش بروی، از حقیقت خدا و بقای روح مطمئن‌تر می‌شوی.»

## داستایوسکی

«آن هنگام که می‌توانست به مردم کمک کند، با نصیحت‌کردن یا با سواد خواندن و نوشتن و یا با آرام کردن مشاجرات ایشان، چشم انتظار قدردانی آن‌ها نبود بلکه بلافاصله غیث می‌زد. و آهسته‌آهسته خداوند خود را در او آشکار می‌کرد.»

## تولستوی

چیزی می‌تواند موجب آشکار شدن آن چیز، خداوند-که ادراک ما از فهم آن عاجز است- برای ما شود. منظور من از «ادراک»، توانایی تعقل، قدرت تشخیص و تحلیل مقدمات، توانایی «مشاهده‌ی» اینکه چگونه آن‌ها به نتیجه می‌رسند، و توانایی تشخیص تأییدی که مقدمات برای نتیجه فراهم می‌آورد، است. بنابراین «ادراک» ابژه‌ی گزاره‌هاست، نه اشیاء چنان که هستند بلکه بازنمایی آنها.

اما در تجربه‌ی عشق، خود خداوند آشکار می‌شود. و از آنجاکه مواجه شدن با خود ابژه بهتر از مواجه شدن

توانایی‌ای که از ادراک انسانی فراتر رود چه می‌تواند باشد؟ می‌خواهم بگذارم اتین ژیلسون، احتمالاً توانمندترین نماینده‌ی خردگرایی باستانی یا تومیسیم<sup>۱</sup>، که این قرن به خود دیده، نظریه‌ای را برای من مطرح کند:

«میان اظهار نظر اولیه‌ی او (توماس آکوئیناس قدیس<sup>۲</sup>) که خدا غیرقابل شناخت، به معنای دقیق کلمه، است و تلاش نهایی‌اش برای تجربه‌ای عاشقانه، چیزی است که از ادراک انسانی فراتر می‌رود.»

این نظریه می‌گوید که توانایی ما در عشق ورزیدن به

خودش دوست نداشته باشد بلکه به خود خداوند عشق بورزد».

در اینجا قدیس برنارد بیان می‌کند که تجربه‌ی مکرر انسان در استجابات دعاهايش او را به سوی عشق به خداوند سوق می‌دهد، زیرا اجابت دعا شاهدهی است برای انسان که نخست خداوند او را دوست داشت، و وقتی که خداوند را دوست بدارد

«اکنون دیگر اطاعت کردن انسان از امر الهی، مبنی بر عشق ورزیدن به همسایه، سخت نخواهد بود. چون او صادقانه خداوند را دوست دارد و در این راه به هر آنچه به خداوند تعلق دارد عشق می‌ورزد.»  
قدیس برنارد این‌گونه ادامه می‌دهد که در این حالت میان میل و خواسته‌ی مخلوق و خالق سازگاری و موافقت وجود دارد و درنهایت در وحدت واقعی میان آن‌ها شکوفا می‌شود:

«آن‌جا که خواستن و نخواستن یک چیز دو روح را به یک روح تبدیل می‌کند... وقتی عشق به درون روح رخنه می‌کند همه چیز را به رنگ خود درمی‌آورد و احساسات را اسیر می‌کند. روحی که عشق می‌ورزد، عشق می‌ورزد، و چیز دیگری نمی‌داند... آن‌ها عروس و دامادند... اما این داماد، یادت باشد، صرفاً عشق نمی‌ورزد، او خودِ عشق است.»

اما چرا سانتا ترسا این اشتباه را مرتکب می‌شود؟ چرا می‌گوید کناره‌گیری ضروری است و باید خودمان را ترک کنیم و به عبارتی از وضعیت جسمانی‌مان رها شویم؟ مطمئناً برای دگرخواهی، قدری کناره‌گیری لازم است.

نظر بعدی که می‌توان آن را به نظر قدیس برنارد پیوند داد، مربوط به سانتا ترسا د سپدا ای آئومادا<sup>۹</sup> (۱۵۸۱-۱۵۱۵) است. او مدعی است که «وحدت واقعی می‌تواند به خوبی به دست آید... با تسلیم اراده و خواست خود به هر آنچه که اراده و خواست خداوند است». در این صورت این سؤال پیش می‌آید که خواست خداوند چیست؟ طبق نظر قدیس ترزا خواست خداوند

با بازنمایی آن است، و از آنجاکه ابژه در اینجا شخصی است که ما را همچون پدری دوست می‌دارد، ظرفیتی است که او را بر ما آشکار می‌سازد فراتر از ظرفیتی است که نمی‌تواند بیش از دانش گزاره‌ای ما را به او نزدیک کند. اگر خداوند در تجربه‌ی عشق آشکار می‌شود، برای رسیدن به چنین تجربه‌ای چه باید کرد؟ یک بیان از آن‌چه باید برای رسیدن به چنین تجربه‌ای انجام داد در متن تولستوی، که در ابتدای مقاله آمده، تلویحاً گفته شده: خداوند خود را بر کسانی که نسبت به دیگران خیرخواه هستند آشکار می‌کند. ادعایی که آن‌جا مطرح می‌شود این است که اگر بتوانی طبق عادت خود را وادار کنی که در ارتباط با دیگران با از خودگذشتگی عمل کنی، خداوند خودش را بر تو آشکار خواهد کرد. ادعا این خواهد بود که چنین رفتاری برای چنین خودآشکارگی‌ای توسط خداوند کافی است، نه اینکه ضروری باشد، زیرا همان‌طور که همه‌ی ما می‌دانیم، ممکن است خداوند خود را در تجربه‌ای عاشقانه بر بعضی از مردم که هیچ از خودگذشتگی‌ای در اعمالشان ندارند آشکار کند.

این نظریه که روندی وجود دارد، که اگر طی شود، نتیجه‌اش آن است که خداوند خود را درون ما آشکار می‌کند، نظریه‌ای است که می‌خواهم اینجا شرح دهم. اولین سخن‌گوی این دیدگاه قدیس برنارد کلروو<sup>۴</sup> (۱۱۵۳-۱۰۹۰) است؛ کسی که، با خلع سلاح رئالیسم، مراحل هدایت از خودبینی به از خودگذشتگی و در پی آن یکی شدن با خدا را توصیف می‌کند. او می‌نویسد:

«آگاهی از آن‌چه خود ما قادر به انجام آن هستیم و آن‌چه به کمک خداوند می‌توانیم انجام دهیم نوعی سنجیدگی است... اگر رنج و اندوه بارها و بارها بر تو هجوم می‌آورد، به همین دلیل بازگشت تو به سوی خداوند بارها تکرار می‌شود و نجات از سوی خداوند بارها حاصل می‌شود، این‌گونه نیست که اگر سینه‌ی کسی که بارها نجات یافته از آهن و قلب او از سنگ باشد، باید الزاماً با رحمت نجات‌دهنده نرم شود، تا آنجاکه شخص خداوند را صرفاً به خاطر

ترسا نسبت دهیم، اما در این اقدام لازمه‌ای بر شرط خیرخواهی اضافه نمی‌کنیم، بلکه آنچه اقتضای تلاش در جهت رسیدن به ازخودگذشتگی است را معلوم می‌سازیم. چرا که اگر در تلاش برای انجام نیکی به دیگران، متوجه شویم که میزان اعتبار و شهرتی را به این نحو کسب می‌کنیم، یا اگر مانند باباسرگئی<sup>۷</sup> بفهمیم که کار را برای قدرشناسی و سپاسگزاری آنها انجام می‌دهیم، برایمان معلوم می‌شود که در واقع برای خودمان کار کردیم، و نه برای طرف مقابل. به عبارت دیگر، متوجه می‌شویم دگرخواهانه عمل نمی‌کنیم. هر شخصی که به عمل دگرخواهانه متعهد است، تعهد دارد غرور و صور مختلف خودپسندی را کنار گذارد، از این رو حکم به نیکوخواهی تلویحاً حکم به خودشناسی و فروتنی است.

در کتاب «کاخ درون» روند کاملاً متفاوتی بیان شده؛ در واقع مغایر با روندی که در بالا شرح داده شد، و بنابراین نیاز به توضیح دارد. هدف همچنان «سفر با سرعت مطلوب برای ملاقات با خداوند» است، و در بیان این راه سانتا ترسا می‌نویسد:

«شکی نیست که، با ثابت قدم ماندن در این کناره‌گیری و دست کشیدن از همه چیز به هدفمان دست خواهیم یافت.»

این آموزه دست‌کم دو بار تکرار می‌شود: «از همه‌ی آنچه در جهان است یکسره صرف‌نظر کن و از آن‌ها بیزار باش ... کلمات خداوند همانند اعمالی هستند که در ما حکاکی شده‌اند، و بنابراین این کلمات قطعاً بر روی کسانی که پیش از این با کناره‌گیری از هر آنچه جسمانی است و روح را به حالت خلسه‌ی روحانی درمی‌آورد تأثیراتی داشته است، تا آنجا که ممکن است در وحدتی آسمانی با روح ابدی بپیوندد. چون مسلم است که وقتی خود را از تمام مخلوقات پاک می‌کنیم و برای عشق به خداوند خودمان را از شر آن خلاص کنیم، همین خداوند درونمان را از خودش آکنده می‌کند.»

ظاهراً، «وارستگی و کناره‌گیری» از همه چیز، و

این است که به خدا و همسایه‌مان عشق بورزیم. قدیس ترزا مدعی است که ما هرگز نمی‌توانیم کاملاً مطمئن شویم که به خداوند عشق می‌ورزیم، اما معتقد است می‌توانیم نسبت به عشقمان به همسایه اطمینان حاصل کنیم. بنابراین نتیجه می‌گیرد که اتحاد حقیقی با اراده‌ی خداوند در خیرخواهی است. و بدین گونه است که او خیرخواهی را به خواهرانش می‌آموزد:

«باید برخلاف میل‌تان عمل کنید، تا آنجا که میل خواهرتان در همه‌ی امور برآورده شود، اگرچه ممکن است این مسئله سبب شود که از حق خود صرف‌نظر کنید و به خاطر توجه به خواهرانتان صلاح خود را فراموش کنید؛ و هرچند قوای فیزیکی ممکن است علیه این خواسته سرکشی کنند. اگر فرصتی دست داد هم تلاش کن گرفتاری همسایه‌ات را به منظور تسلی دادن به او بر عهده بگیری. این گونه نیندیش که برای تو هزینه‌ای نخواهد داشت یا که پی‌خواهی برد همه‌ی آنچه انجام شده برای توست.»

با وجود چنین عباراتی، خواننده‌ی کتاب «کاخ درون»<sup>۸</sup> ممکن است به درستی این مسئله برایش مطرح شود که آیا ازخودگذشتگی در اعمال شخص که مورد نظر سانتا ترسا است، برای اتحاد با خداوند کافی است. مگر سانتا ترسا مدام تأکید نمی‌کند که فروتنی پیش‌نیاز لازم برای وحدت است و اینکه بدون آن، «برای خودمان خوب است» که وحدت به دست نیاید؟ علاوه‌براین، آیا سانتا ترسا بر همین منوال تأکید نمی‌کند که خودشناسی برای وحدت ضروری است؟ بنابراین آیا نباید بگوییم، که طبق عقاید سانتا ترسا، اگر قرار باشد که خداوند خودش را درون ما آشکار کند مراحلی که باید انجام شود عبارت‌اند از:

۱. در پی خودشناسی بودن، با نظر به حذف غرور، و تغییر در جهت آن چه لازمه‌ی خیر است؛

۲. خیرخواهی در قبال دیگران.

پاسخ این است که می‌توانیم این مراحل را به سانتا

می‌کردند دستی به آتش الهام الهی دارد. از این رو آراء وی به‌عنوان دیدگاهی صائب مورد قبول واقع شد و چنانچه مشهور است دیونوسیوس مجعول افلاطون‌گرای بزرگی بود. حال بخشی از آموزه‌ی افلاطون‌گرایی این است که روح چون با بدن مرتبط است آلوده شده است، از این رو به تعبیر سانتا ترسا، روح به منظور پالایش خود باید کاری در جهت معنویت محض انجام دهد، البته با اتخاذ طُرُقی که نه تنها بدن، بلکه هر آنچه هستی می‌یابد را ترک کند، متولد می‌شود و می‌میرد. بنابراین در اشاره به لزوم ترک گفتن و «معنویت محض»، سانتا ترسا از سنتی نقل قول می‌کند که توسط دیونوسیوس مجعول در سنت عرفانی بنا نهاده شد، درست همان‌طور که، به عقیده‌ی پوپر، استقراء‌گرایی روند واقعی و عملی دانشمندان را نشان نمی‌دهد، بلکه صرفاً باور سنتی در تاریخ علم است. و راه و روش‌هایی که سانتا ترسا در این زمینه متذکر می‌شود در واقع لوازم کاملاً متفاوتی از فهم انسان و آنچه باید برای به‌دست آوردن رضایت غایی انجام دهد، است.

درست است که در به‌دست آوردن هر چیز خوبی لذت می‌بریم، و احتمالاً لذتی که در دیدن صورت خداوند تجربه می‌کنیم ناب باشد. خب که چه؟ چرا باید گفت این لذت همانند فرم «لذت» دوران پیش از آگاهی است یعنی مانند لذت بردن کودک شیرخوار از پستان؟

دو شخصیت انتخاب شده تا اینجا، قدیس برنارد و سانتا ترسا، نشان می‌دهند که تجربه‌ای که خداوند در آن آشکار می‌شود، در دسته‌بندی عرفان خدا‌باورانه قرار می‌گیرد. می‌گوییم «عرفان خدا‌باورانه» و نه عرفان ساده، زیرا قائلم که سخن گفتن از عرفان صرف همان‌طور که، به‌طورمثال، پاسمور<sup>۱۳</sup> در کتاب اخیرش *کمال‌پذیری انسان*<sup>۱۴</sup> سخن گفته، خطاست. زیرا حداقل یک صورت از عرفان وجود دارد، که هرگز در زمره‌ی عرفان قدیس برنارد و سانتا ترسا

«خالی کردن خود از مخلوقات» با برعهده‌گرفتن گرفتاری‌های همسایه و ازخودگذشتگی در برابر او سازگار نیست، خصوصاً هنگامی که بسیاری از بزرگ‌ترین نیازهای همسایه‌مان مادی باشد. اکنون می‌توانیم آنچه در بالا به‌عنوان روش ضروری برای ملاقات با خداوند آمده را رد کنیم، زیرا سانتا ترسا خودش آن را نپذیرفته است. نه فقط همه‌چیز را رها نکرده بود که دل‌بسته‌ی اصلاحات نظام در کلیسای کارملیت<sup>۱۵</sup> و شفاف‌نویسی درباره‌ی زندگی روحانی و بهروزی خواهرانش بود. اما اگر سانتا ترسا خود این راه را طی نکرد، چرا می‌گوید که امری ضروری است؟ غیرمعمول نیست که انسان‌هایی که دستاوردهای بزرگی در میدان مجاهدت داشته‌اند، درباره‌ی راه و روش رسیدن به دستاوردهایشان گزارش نادرست بدهند. در واقع بسیار پیش آمده که از شخصی سؤال شده «چگونه این کار را انجام دادی؟» و او با تأمل و دودلی پاسخ می‌دهد. کارل پوپر<sup>۱۶</sup>، در زمینه‌ی روش علمی، می‌گوید آن‌هایی که ادعا می‌کنند استقراء یعنی تعمیم نامحدودی که بر پایه‌ی تعداد محدودی امر مشاهده‌شده ساخته شده اولین مرحله‌ی ضروری در روش علمی است، بر خطا هستند. با این حال این دیدگاه برای زمانی طولانی دیدگاهی پذیرفته‌شده بود و پوپر نشان می‌دهد که دست‌کم یک دانشمند برجسته، ماکس بُرن<sup>۱۷</sup>، از آن دفاع کرده است. پس تعجب‌آور نیست که سانتا ترسا توصیف همه‌فهمی از روشش ارائه نکرده است.

اما چرا سانتا ترسا این اشتباه را مرتکب می‌شود؟ چرا می‌گوید کنارگیری ضروری است و باید خودمان را ترک کنیم و به عبارتی از وضعیت جسمانی‌مان رها شویم؟ مطمئناً برای دگرخواهی، قدری کنارگیری لازم است. اگر ما به ثروت و دارایی‌مان و یا وقت‌مان دل‌بسته باشیم هرگز نخواهیم توانست آنها را به دیگران ببخشیم. اما چه ضرورتی وجود دارد که «همه چیز را رها کنیم» و «هر چیز جسمانی را کنار بگذاریم»؟ پاسخ آن در آثار دیونوسیوس مجعول<sup>۱۱</sup> است. چون این باور وجود داشت که او پیرو پولس قدیس<sup>۱۲</sup> است، فکر

فراغت درونی است، فراغت بیرونی آن‌ها کمتر و کمتر می‌شود، و هیچ تمایلی ندارد که بیشتر شود. در واقع، بعضی از روح‌ها کارگزاران ثابت قدمی در خدمت به خیر هستند، زیرا:

اگر با آن‌کس که قوی است یکی شویم، نیرومند می‌شویم، از طریق مطلق‌ترین اتحاد روح با روح، و قدرت/توان قدیسانی که ارواح را قادر ساختند تا رنج ببرند و بمیرند، می‌ستاییم.

برخلاف آنچه که پاسمور در مورد عارفان ادعا می‌کند، عزلت‌گزیدن از زندگی مانند معتادان به مواد مخدر هدف عارفان نیست، برعکس آن‌چه می‌یابیم میلی شدید و سوزان برای انجام کاری در زندگی است، میلی که به قدرتمندی میل کلاوس فون اشتاوفنبرگ<sup>۱۵</sup> یا لینن<sup>۱۶</sup> است، اگرچه در مورد سانتا ترسا، تا حدی از تصورش نسبت به خیری که باید انجام شود ناامید خواهیم شد. و سانتا ترسا به طور خاص ادعای پاسمور مبنی بر این که عارفان به دنبال حالت لذتی منفعلانه و عاری از دغدغه هستند را رد می‌کند:

خواهرانم، دوست دارم تلاش کنیم تا این را به‌دست آوریم: خواهان و مشغول نماز و عبادت باشیم، نه برای سرخوشی، بلکه برای کسب نیرویی که ما را برای خدمت آماده کند.

اکنون به موضوع محوری شناخت اعضای این سنت بازمی‌گردم. فرد شناخته‌شده‌ی بعدی برای من، بلیز پاسکال<sup>۱۷</sup> (۱۶۶۲-۱۶۲۳) است. این مورد در این‌جا مبنی بر یک نقل قول است:

تمام بدن‌ها با هم و تمام ذهن‌ها با هم، و تمام آن‌چه حاصل آن‌هاست، ارزشی بیش از ذره‌ای میل به خیرخواهی ندارند. چنین امری برای نظم بی‌اندازه متعالی است. از تمام بدن‌ها با هم نمی‌توانیم ذره‌ای تفکر به‌دست آوریم؛ این غیرممکن است، زیرا تفکر متعلق به نظم دیگر است. از تمام بدن‌ها و ذهن‌ها با هم نمی‌توانیم چیزی به‌دست آوریم که موجب خیر حقیقی شود؛ این غیرممکن است، زیرا خیر متعلق به نظم دیگر است، نظم فوق طبیعی.

قرار نمی‌گیرد؛ عرفان طبیعی، یعنی تجربه‌ی ادغام شدن با محیط فیزیکی خود.

عرفان در کتاب *کمال‌پذیری انسان* پاسمور مورد انتقادهای بسیار سختی قرار گرفته است، آن‌قدر که ارزش دارد پیش از ادامه‌ی بحث خود به اتهاماتی که او وارد کرده بپردازم. او مدعی است «آن‌چه از ایدئال» کمال عرفانی برداشت می‌شود، «همچو حال لذت‌ناپ» که در بازی دوران کودکی آن را می‌یابیم یا در مکیدن پستان در شیرخوارگی یا دوران نوزادی در رحم (گرچه مشخص نیست جنین بتواند از چیزی لذت ببرد) است. ایدئال قدیس برنارد دیدن کسی بود که بر اساس تجربه می‌دانست او را دوست دارد. در مورد سانتا ترسا ایدئال «دیدن خداوند» است. درست است که در به‌دست آوردن هر چیز خوبی لذت می‌بریم، و احتمالاً لذتی که در دیدن صورت خداوند تجربه می‌کنیم ناب باشد. خب که چه؟ چرا باید گفت این لذت همانند فرم «لذت» دوران پیش از آگاهی است یعنی مانند لذت بردن کودک شیرخوار از پستان؟ اگر مردی برای یافتن همسرش که عاشق اوست و می‌داند او را بسیار دوست می‌دارد و به او وفادار است تلاش کند تا بر مشکلات غلبه کند، نخواهیم گفت که او به دنبال فرم لذتی مشابه با لذت نوزاد در رحم است. پس چرا باید در مورد عارف چنین بگوییم؟

پاسمور در ادامه می‌گوید «عارف در جستجوی وضعیتی است که در آن دیگر مجبور به عمل کردن نباشد و تنها لذت ببرد، یا وضعیتی که دیگر در آن مجبور به مراقبت از چیزی نباشد.» این تعمیمی بسیار جسورانه است و می‌توان آن را با محک نوشته‌های هر عارفی سنجدید، پس اجازه دهید آن را با نوشته‌های سانتا ترسا بسنجیم. باری که خداوند در درون نظاره شده است، ترزا می‌گوید، روح متقابلاً «با تمام نیروی تفکر» بر روی «یافتن راه‌هایی برای خشنودی او و بر روی نشان دادن چگونگی عشقش نسبت به او» تمرکز می‌کند. سانتا ترسا این حس را این‌گونه شرح می‌دهد:

تنها فراغتی که روح‌ها از آن لذت می‌برند نوعی

گفتن این که با خداوند یکی شد تنها تفاوت در کلمات است. زیرا هر شخص به صرف بودن در وضعیت اول در وضعیت دوم نیز قرار دارد.

پیوستگی تجربه‌ی خدا با ویرانه با تجربه‌ی انسانی باعث می‌شود تجربه‌ی خدا با ویرانه را به شکلی توصیف کنند که گویی با ملاقات با فرد دیگری است، و از آنجاکه گفته می‌شود خدا ما را دوست دارد، آن کس که در این تجربه دوست می‌دارد خدا نامیده می‌شود.

دست‌کم یک نماینده از سنت ما در شرق وجود دارد. شعر بلندی که گاندی به خاطر سپرد، بهاگاواد گیتا (به‌گود گیتا) (احتمالاً ۵۰۰ ق.م). این قطعه سرراست است و نیاز به هیچ توضیحی ندارد:

این روح متعالی، ارژونا<sup>۱۸</sup>، با عشقی جاودانه به دست آمد. نه با وداها یا با زندگی زاهدانه یا انفاق به فقیر یا تشریفات قربانی، نمی‌توان آن‌گونه که تو دیده‌ای، مرا دید. تنها با عشق است که مردمان می‌توانند مرا ببینند و بشناسند و نزد من آیند. با عشق است که او مرا به راستی می‌شناسد، آن که هستم و آن چه هستم. و وقتی او مرا به راستی شناخت، به هستی‌ام راه می‌یابد.

کسانی که نام بردیم سخن‌گویان این سنت هستند. برنهادی که آنها شاهد آن‌اند نیازمند بحث بیشتر است. آن برنهاد چنین است که اگر مردم روندی را به‌عهده بگیرند، که نیکوکارانه در قبال دیگران رفتار کنند، خداوند خود را درون آن‌ها آشکار خواهد کرد. این آشکار کردن صورت تجربه‌ای درونی به خود می‌گیرد. آیا دلیلی وجود دارد که تجربه‌کنندگان تجربه‌ی خود را متصل به خداوند بدانند؟ در مورد قدیس برنارد و سانتا ترسا وجود دارد. در مورد قدیس برنارد، شخص تجربه‌کننده از طریق پاسخ به دعاهایش دریافت کرد نخست خداوند او را دوست دارد، بنابراین تلاش کرد تا به ملاقات رودررو، با کسی که دوستش دارد، نائل شود. در مورد سانتا ترسا، ایشان حساب‌شده و سنجیده در صدد اطاعت از خواست الهی برآمد و مطمئن‌ترین

اظهارنظر چندان ضرورتی ندارد، زیرا پاسکال با عبارتی واضح این نظریه را بیان کرده و این‌جا طرح شد، که بالاتر از «نظم» تفکر، توانایی متعالی‌تر دیگری وجود دارد. از آن‌جا که این بالاتر از مرتبه‌ی تفکر است، نمی‌تواند کمتر از تفکر باشد: یعنی حداقل باید شناختی باشد. چگونه خیر می‌تواند یک بُعد شناختی داشته باشد و همچنان برتر از نیروی تفکر باشد؟ حداقل از دو حیث: تفکر به صورت گزاره‌ای پیش می‌رود، و از طریق بازنمایی. خیر خود شخص را برای ما نمایان می‌کند. علاوه‌براین، خیر می‌تواند کاملاً وجه عاطفی ذات ما را ارضاء کند، چیزی که تفکر به‌ندرت بتواند برای مدت زمان قابل ملاحظه‌ای انجام دهد.

دو شاهد آخر که باید مطرح کنم داستایوسکی و تولستوی هستند که نقل‌قول‌های آن‌ها در ابتدای این نوشته آمد. می‌توانیم ادامه‌ی متن داستایوسکی را بیاوریم: اگر تو در عشق به همسایه‌ات به نقطه‌ی از خودگذشتگی کامل رسیدی، می‌توانی مطمئن باشی که ایمانت را باز یافتی و شکی نیست که خواهی توانست آن را به روحت وارد کنی. این امر ثابت شده است، امری یقینی است.

درست است که داستایوسکی نمی‌گوید چه چیزی در از خودگذشتگی کامل وجود دارد که باور به خداوند را استوار می‌کند. اما همچنین نمی‌گوید آنچه اعتقاد را استوار می‌کند، شاید غیرمنطقی نباشد که بگوییم به تعبیر تولستوی، چرا که «خداوند کم‌کم خود را در فرد آشکار می‌کند». در واقع آن‌چه من برای آن استدلال می‌آورم داستان باباسرگئی است که تولستوی آن را به صورت داستانی ملموس و زنده در اواخر عمر خود در ۱۸۹۸ نوشته است. داستان، مردی در جستجوی خیر را به تصویر می‌کشد، اما او در عمل بیشتر اوقات برای خودش کار می‌کند، برای ارضاء غرور خود. اما وقتی در این مورد به خودشناسی می‌رسد و می‌تواند فروتنی را با غرور جایگزین کند، همان‌طور که سانتا ترسا می‌خواهد، به اتحاد با خداوند نائل می‌شود. در این‌جا بین گفتن این که خداوند خویش را در او آشکار کرد و

قدرت خداوند در تجربه‌ی عارف ظاهر می‌شود؟ جمع‌آوری اطلاعات از منابعی که داریم سخت است و خیلی پاسخ آماده و در دسترس از آن‌ها وجود ندارد. فقط این است: کسی که عشقش را فاش می‌کند باید کردار آنها را دیده باشد، اگرچه حضور فیزیکی نداشته باشد، و باید عبادات آن‌ها را شنیده باشد، گرچه به زبان نیامده باشند. از این رو او باید توانایی‌های فوق‌بشری در اختیار داشته باشد، هرچند شکاف بزرگی میان این توانایی‌ها و توانایی‌های نامحدود وجود دارد.

عمل خیرخواهانه به‌عنوان روندی برای رسیدن به چیزی دیگر، پرسش دیگری را مطرح می‌کند. آیا چنین شخصی با افرادی که رفتار خیرخواهانه دارد به‌عنوان ابزار و نه هدف نمی‌نگرد؟ آیا او از کسی که صرفاً به خاطر خیر دیگران و نه هدف دور از دسترس دیگری عمل می‌کند کمتر خیرخواه نیست؟ پاسخ، به اعتقاد من، این است؛ کسی که به خاطر انگیزه‌ی مذهبی، مبادرت به انجام کار خوب برای دیگران می‌کند، در جریان این کارش در خواهد یافت که بعضی موانعی که انسان‌ها را از هم جدا می‌کند از میان خواهند رفت و زیبایی زبان قلب، او را تحت‌تأثیر قرار خواهد داد. از این رو فرد علی‌رغم انگیزه‌ی اولیه، به ارزش عمل خیرخواهانه به خاطر نفس خود آن پی خواهد برد. این با امید پابرجا برای مکاشفه‌ی درونی خداوند سازگار است.

این نظریه، که خداوند خود را بر کسانی که خیرخواه دیگرانند آشکار می‌کند، را می‌توان همانند این نظریه که ما توانایی‌ای داریم که از ادراک انسانی فراتر می‌رود، بررسی کرد؛ چرا که این نظریه پیش‌بینی می‌کند که اگر ما در اعمالمان عادت به نیکی را شکل دهیم، آنگاه در تجربه‌ای عاشقانه که فراتر از هر ادراکی است، خداوند خود را درون ما آشکار می‌کند. می‌توانیم با انجام دادن آن خودمان این روند را بررسی کنیم، یا می‌توانیم کسی که آن را انجام داده پیدا کنیم و درباره‌ی تجربه‌اش با او صحبت کنیم. نتیجه‌ی این نظریه این است که برای مثال، یک کارگر امدادی در ویتنام که به انسان‌های درمانده کمک می‌کند، حضور آشکار خداوند را در

راه برای انجام آن، به اعتقاد او، انجام فعالیت‌های خیرخواهانه است. روندی برای «ملاقات خداوند» در نظر گرفته می‌شد. در این دو مورد روشن است که چرا تجربه‌کننده تجربه‌ی خود را به خداوند مرتبط و متصل می‌داند. اما در مورد پاسکال، داستایوسکی و تولستوی، فرمان صرفاً به انجام عمل خیر است. چرا کسی که در کارهایش به از خودگذشتگی می‌رسد و تجربه‌ای درونی دارد، چنین تجربه‌ای را با اصطلاحات خداپاورانه وصف می‌کند؟

در این جا دو سؤال وجود دارد: (الف) چرا باید تجربه‌گر، تجربه‌ی خود را به خداوند متصل بداند؟ (ب) چه چیزی تجربه را به خداوند متصل می‌کند؟ واضح است که پاسخ به (الف) بستگی به باورها و انتظارات تجربه‌گر دارد، و شاید نتیجه‌ی این پاسخ چیزی بیش از اطلاعات روان‌شناختی درباره‌ی آن فرد نباشد.

شاید جواب همین است که چون خداوند خود را آشکار می‌کند، کیستی و چیستی او بر شخص تجربه‌کننده معلوم می‌شود، چنانچه در واقع قطعه‌ی بهاگواد گیتا در آخر پاراگراف بالا بر آن تأکید دارد. ممکن است چنین باشد، اما ناظر بیرونی خواهان اطلاعات مشخص بیشتری درباره‌ی ویژگی‌هایی از این تجربه است که آن تجربه را خداپاورانه می‌سازد. به نظر می‌رسد بخشی از پاسخ این است. تجربه مربوط به شخصی است که عاشق است (شخص تجربه‌گر). و این نکته مشخص می‌کند که چرا یکی از نویسندگان ما گفته که خیر نه فقط یک روند است بلکه مرتبه‌ای جدید از هستی است. تجربه‌ی ملاقات اذهان و وحدت شخصی که نتیجه‌ی خیرخواهی است در تجربه‌ی خداپاورانه ادامه می‌یابد، ولی شدت پیدا می‌کند. پیوستگی تجربه‌ی خداپاورانه با تجربه‌ی انسانی باعث می‌شود تجربه‌ی خداپاورانه را به شکلی توصیف کنند که گویی با ملاقات با فرد دیگری است، و از آنجاکه گفته می‌شود خدا ما را دوست دارد، آن کس که در این تجربه دوست می‌دارد خدا نامیده می‌شود. اما خداوند نه فقط دوست می‌دارد، بلکه خالق و نگهدار جهان هم هست. آیا می‌توانیم بگوییم نمود



نتیجه آن که اگر خداوند بخواهد به طور محسوسی خود را نمایان تر سازد، ما باید کاری کنیم که شرایط فعلی تغییر کند، مثلاً شاید روابط خود با همسایه‌مان را تغییر دهیم و رویکرد خیرخواهانه‌تری نسبت به آنها اتخاذ کنیم. می‌توانیم امتحان کنیم و نتیجه را ببینیم. اگر در انتخاب این مسیر بفهمیم که این مسیر به خودی خود کافی نیست، شواهد کافی مبنی بر این که ما توانایی‌ای داریم که از ادراک انسان پیشی می‌گیرد و بر این اساس می‌توانیم تلاش کنیم راه‌های دیگر را امتحان کنیم، وجود دارد.

در ابتدای این نوشته ادعا کردم آثار دیدگاه مطرح‌شده از منظر مذهب کاملاً انقلابی است. این آثار چیست؟ ساده است. اگر روند سراسری وجود داشت، روندی که هر کسی که آن را انجام می‌داد در نتیجه‌ی آن خداوند خود را در آن‌ها آشکار می‌کرد، در آن صورت آیین و مناسک دینی غیرضروری خواهد شد، زیرا تأثیر آن‌ها کمتر از روندی است که این‌جا گفته شد. اگر هیچ نیازی به آیین و مناسک دینی نیست، هیچ نیازی هم به متولیان آن‌ها و کسانی که متولیان را سرپرستی می‌کنند، نیست. اگر این روند به طور گسترده مورد پذیرش واقع شود و معانی ضمنی آن محقق شود، دیگر نیازی به دین سازمان‌یافته نخواهد بود. در چنین شرایطی، دورنمای مذاهب سازمان‌یافته تیره‌وتار بود. اما دورنما برای نوع انسان فوق‌العاده می‌شد، چنان که داستایوسکی به وضوح چنین پیش‌بینی می‌کند:

جدا از گناهان خودمان، همگی ما نسبت به هم مسئولیم و مسئولیت یکدیگر را داریم، در چنین انگاشتی کاملاً حق به جانب شما بود، و اینکه شما توانستید درجا به این موضوع با تمامی اهمیتش پی ببرید، فوق‌العاده است. و درحقیقت، همین که انسان‌ها به آن پی ببرند، ملکوت آسمان برایشان رویا نخواهد بود، بلکه واقعیتی زنده خواهد بود.

نباید این ادعای داستایوسکی مبنی بر این که بهشت روی زمین رخ خواهد داد، خیلی استعاری در نظر گرفت، چرا که اگر فعالیت خیرخواهانه منجر به

خود شاهد است. اگر در ویتنام مخبری داشتم که چنین کارگری را می‌شناخت، به او می‌نوشتم و از او می‌پرسیدم، و به این ترتیب نظریه‌ای که سنت ما تفسیر کرده را بررسی می‌کردیم.

البته، کاملاً این امکان وجود دارد که پاسکال و دیگران، در توصیف روند خودآشکارگی خداوند که در آن به تجربه‌ای عاشقانه منجر می‌شود، بر خطا باشند. شاید کارگرهای امدادی فداکاری وجود داشته باشند که چیزی درباره‌ی چنین تجربه‌ای نمی‌دانند و درواقع خداناباور باشند. وقتی اعضای سنت ما برای اینکه بفهمند چه کار کردند که به چنین تجربه‌ای ختم شد، فکر می‌کردند ممکن است چیزی از نظرشان دور مانده باشد. (فرض اساسی این است که تجربه بی‌جهت اعطا نمی‌شود، تجربه‌ای است که برای دست‌یافتن به آن باید کاری انجام داد. تلاش نویسندگان این سنت شناسایی آن کار است.) شاید اگر نیکی به خودی خود کافی نبود، جمع عبادت و خیر کافی باشد. از آن‌جا که هدف نهایی حضور قابل‌ملاحظه‌ی خداوند در درون است، شاید لازم است از خود او بخواهیم این اتفاق بیفتد، و همچنین از او بخواهیم اجازه دهد بفهمیم چه چیزی در ما مانع از این می‌شود در جهتی که لازمه‌ی خیرخواهی است تغییر جهت دهیم. و این حدس‌ها به اندازه‌ی کافی مشخص هستند که بتوان آنها را راستی‌آزمایی کرد. مسئله‌ی آزمون و خطا است، همان روشی که در پیشرفت دانش به طور کلی مطرح است.

اگر چنان است که خداوند بی‌کران، عالم مطلق و خیر مطلق است، باید بهترین حالت ممکن در این جهان را محقق کند. وضعیتی که در آن خداوند خود را برای انسان‌ها به شکل محسوسی نمایان می‌ساخت بهتر از وضعیتی است که این کار را نکند. پس چرا این وضعیت را، در اکثر موارد، محقق نمی‌کند؟ حدس منصفانه این است که نقص از ماست، و شرایط فعلی چنان است - همان‌طور که سانتا ترسا تلویحاً به آن اشاره کرده - که اگر خداوند خود را به شکل قابل‌ملاحظه‌ای نمایان تر می‌ساخت، اوضاع بدتر می‌شد و نه بهتر. پس

مترجم).

## ۱۲. St. Paul

۱۳. جان پاسمور فیلسوف استرالیایی که در سال ۲۰۰۴ درگذشت. (یادداشت مترجم)

## ۱۴. The Perfectibility of Man

۱۵. افسر ارتش آلمان که قصد ترور هیتلر با بمب‌گذاری را داشت. ترور او ناموفق بود و پس از آن با جوخه‌ی آتش اعدام شد. (یادداشت مترجم).

## ۱۶. Vladimir Lenin

## ۱۷. Blaise Pascal

## ۱۸. Arjuna

### مشخصات مقاله

Naulty, R. A. (1976). A Capacity That Surpasses Human Understanding. *The Monist*, 507-518.

درهم‌شکستن موانع میان بشر و خداوند و آشکارشدن خداوند در انسان‌ها شود، پس بخش قابل‌توجهی از فرآیند تحقق بخشیدن به پادشاهی آسمان در اینجا و اکنون را طی کرده‌ایم.

### پانویس‌ها

#### ۱. Étienne Gilson

#### ۲. Thomism

#### ۳. St. Thomas Aquinas

#### ۴. Bernard of Clairvaux

۵. Saint Teresa of Ávila اگنس گونجا بویاجیو، راهبه‌ی آلبانیایی که در دوران معاصر می‌زیست و عمده فعالیت‌هایش در هند انجام می‌شد، به سانتا ترسا ارادت داشت و نام مستعار خود، یعنی مادر ترزا را با الهام از شخصیت او بر خود نهاد. (یادداشت مترجم)

#### ۶. The Interior Castle

۷. شخصیت داستان کوتاهی از لئو تولستوی با همین عنوان. (یادداشت مترجم).

۸. محفل برادران مریم مقدس باکره‌ی کوه کرمل، یکی از فرقه‌های کاتولیک صدقه‌گیر است. کوه کرمل که نام این فرقه از آن می‌آید و در دامنه‌ی آن کلیسایی دارند، در فلسطین واقع شده است. (یادداشت مترجم).

#### ۹. Karl Popper

۱۰. فیزیک‌دان و ریاضی‌دان آلمانی که در سال ۱۹۵۴ جایزه‌ی نوبل فیزیک را دریافت کرد.

۱۱. فیلسوف و یزدان‌شناس مسیحی که در اواخر سده‌ی پنجم و اوائل سده‌ی ششم میلادی می‌زیسته است. او با نام مستعار دیونوسیوس آریوپاگوسی آثار خود را می‌نوشت. دیونوسیوس آریوپاگوسی از پیروان پولس بود، و این نام مستعار باعث شده بود تا مدت‌ها افراد بر این باور باشند که این آثار نوشته‌ی پیرو پولس است. بعدها مشخص شد که این نوشته‌ها متعلق به سده‌های پنجم و ششم است و نمی‌تواند اثر فردی هم‌عصر پولس باشد. از این رو عبارت «مجعول» را در نام او به کار می‌برند. (یادداشت

# گونه‌هایی از

## «وصف‌ناپذیری»<sup>۱</sup>

■ کیث یاندل

■ برگردان: امیرحسین زاهدی

فراگیری و پایداری این اصل نظری<sup>۲</sup> که تجربه‌ی مذهبی<sup>۳</sup> و وصف‌ناپذیر است، بسیار بیش از اعتبار عقلانی سست این‌گونه باورهاست. در ادامه قصد دارم گونه‌هایی از اصول نظری درباره‌ی «وصف‌ناپذیری» را بررسی کنم. از آنجایی که پیروان این اصول نظری به‌ندرت آنها را به‌وضوح بیان کرده‌اند، به ناچار نسخه‌ای صریح از این اصول نظری را ارائه خواهم کرد (امیدوارم منصفانه عمل کنم).

خداوند را درک کنیم، او دیگر خدا نبود». مطالب بسیاری در سخنان زنر وجود دارد که روی‌هم‌رفته معقول است. شاید اگر (تا آنجایی که می‌توانم) حقیقت سخن او را به شکل صریح‌تری مشخص کنیم، بهترین بنیاد را به‌دست آوریم و بر اساس آن اشتباهات را مشخص کنیم. اول اینکه بدون شک هستی‌ای که بتوانم نسبت به آن دانش دقیق و کاملی داشته باشم، خداوند نیست. فرض می‌کنم دست راست من، به‌عنوان عضوی با جایگاه مناسب در جهان اشیاء میان‌اندازه‌ی وابسته به مکان-زمان، بسیاری از روابط بسیار پیچیده‌ی مکان-زمانی با همانندهای خود دارد. درحالی‌که ممکن است هر گزاره‌ی راستین و بیانگر چنین رابطه‌ای در ادراک من بگنجد، در مورد کل مجموعه‌ی چنین گزاره‌هایی احتمالاً این‌طور نیست. البته شاید تک‌گزاره‌هایی هم در این مجموعه باشند که به دلیل پیچیدگی بسیار، فراتر از ادراک من باشند و نتوانم آنها را به‌طور کامل درک کنم.

رابرت چارلز زنر<sup>۴</sup> در سخنرانی خود در گیفورد<sup>۵</sup> با عنوان «اختلاف نظر»<sup>۶</sup> می‌گوید: «دین با هستی بی‌کران سروکار دارد. در واقع با امری سروکار دارد که طبق تعریف نه قابل‌سنجش است و نه قابل‌تعریف». این را می‌توانیم «وصف‌ناپذیری تعریفی» بنامیم که بر اساس آن از آنجایی که «ابژه»ی دین (و احتمالاً تجربه‌ی مذهبی) بی‌کران است - درغیراین‌صورت، آنچه که با آن سروکار داریم اصلاً مذهبی نیست - و از آنجایی که هرچه بی‌کران باشد قابل‌تعریف نیست، نمی‌توان در مورد این «ابژه» چیزی گفت. شگفت‌آور نیست که زهنر از ادعای خود درمورد دین چنین نتیجه‌ای می‌گیرد:

«درنتیجه علم دین - به همان معنایی که علم ستاره‌شناسی و شیمی وجود دارد - نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا هر چیزی که بی‌کران است، باید ضرورتاً فراتر از ادراک انسان باشد. اگر می‌توانستیم

ترتیب موجود در طبیعت و یا هر چیز دیگری باشند- به گونه‌ای هستند که می‌توانند بر مبنای درخواست هر مشاهده‌گر شایسته‌ای به شکل مؤثری بررسی شوند. در این صورت علم دین -یا علم تجربه‌ی دینی- در واقع ممکن است.

در نتیجه علم دین -به همان معنایی که علم ستاره‌شناسی و شیمی وجود دارد- نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا هر چیزی که بی‌کران است، باید ضرورتاً فراتر از ادراک انسان باشد. اگر می‌توانستیم خداوند را درک کنیم، او دیگر خدا نبود.

در مقابل، چشم‌انداز دینی که در عبارات زیر توصیف شده است (هرچند مبهم) را در نظر بگیرید:

«تمام قدرت از آن خداوند است... و برای کسی که باور ندارد، قدرت بدون تبیین باقی می‌ماند. از سوی دیگر، قدرت عظیم دین را می‌توان به درستی ذهنی نامید... هیچ مرز قابل تشخیصی میان آنچه دینی و مقدس است و آنچه این جهانی است وجود ندارد... تفاوت آنها بر حسب مرتبه و درجات است نه در نوع و گونه‌ی آنها...»<sup>۷</sup>

ممکن است چنین دینی راستین باشد و درعین حال علم دین هم ممکن باشد، اما به شرح و بسط بیشتر نیاز نداریم.

شاید این حقیقت داشته باشد که علم دین، مشابه علم ستاره‌شناسی یا شیمی، وجود ندارد (یا نمی‌تواند وجود داشته باشد). اگر این‌طور باشد به نظر می‌رسد این واقعیت هیچ ارتباطی با این مدعا که «هرآنچه بی‌کران باشد الزاماً فراتر از ادراک انسان است» ندارد، یا ارتباط خیلی کمی بین آنها برقرار باشد. حداقل این نتیجه از فرضیه‌هایی واقع‌بینانه‌تر به دست آمده است. (تجربه‌ی روحانی -یا حداقل بخشی از آن- را خداوند ایجاد کرده است و خدا به درخواست کسی خود را آشکار نمی‌کند).

اما دقیقاً چرا دین باید با هستی بی‌کران سروکار داشته باشد و آنچه بی‌کران است الزاماً فراتر از ادراک انسان

در هر صورت اگر S به‌طور کامل X را درک کند، به این معنا است که به ازای هر گزاره‌ی P که در مورد X صدق کند، S نسبت به P دانش دارد. شاید تاکنون هیچ انسانی هیچ چیزی را به‌طور کامل درک نکرده باشد، اگر چنین است، خداوند و دست راست من ویژگی مشترکی دارند، ویژگی‌ای که باور به اشتراک آن میان دست من و خدا، به شکل فراگیر، وجود ندارد. اما طبق فرض (و دست‌کم ادعا) خداوند به معنایی عمیق‌تر «غیرقابل درک» است؛ به زودی به این موضوع باز می‌گردم.

دوم، درحالی‌که بدون شک وجود علم برای بررسی نهادهای دینی، سنت‌ها، رسوم و آیین‌های مذهبی (و از این قبیل) ممکن است، شاید وجود علم دین ممکن نباشد. چه این‌طور باشد یا نباشد، فکر می‌کنم این موضوع به دینی که با آن سروکار داریم و نیز به راستین بودن آن دین بستگی دارد. دو مثال در اینجا کفایت می‌کند. می‌گوییم دین R راستین است در صورتی که هر اصل ضروری آن راستین باشد. فرض می‌کنیم به این معنا مسیحیت ارتدکس راستین است. اگر شرط ضروری برای امکان وجود علم نسبت به X به این شکل باشد که مشخصه‌های X برای هر محقق شایسته و دارای ابزار مناسب، قابل بررسی (یا حداقل قابل پیش‌بینی) باشد، پس از آنجایی که خداوند خودش خود را به روش‌های خود -و نه بر مبنای درخواست یا حتی به گونه‌ای قابل پیش‌بینی- آشکار می‌کند، نتیجه این است که امکان شکل‌گیری علم خداوند وجود ندارد (به آن معنی نیست که یزدان‌شناسی یا دانشی بدون از حقایق و حیانی غیرممکن است). اگر در این مورد، علم دین معادل با علم خداوند باشد، وجود علم دین غیرممکن است. از طرف دیگر، فرض کنیم خداوند وجود ندارد و از این رو مسیحیت ارتدکس نادرست است. در آن حال اگرچه تجربه‌هایی که محور اصلی سنت مسیحی است رخ داده، اما تفسیر آنها بر مبنای مسیحیت خطا است، و آن تجربه‌ها احتمالاً علت‌هایی داشته‌اند، اما خداوند در میان آن علت‌ها نیست. احتمالاً این علت‌ها -ممکن است آسیب‌های روحی، احساس گناه، شناخت نظم و

اسپینوزایی، حداقل بعضی از گزاره‌ها در قالب «X بی‌کران است» قابل تعریف و قابل درک هستند. همه‌کار توان<sup>۸</sup>، همه‌چیزدان<sup>۹</sup> و محبت مطلق<sup>۱۰</sup> (بیان سه ماهیت بی‌کرانی) بودن خداوند، چیزی قابل گفتن، قابل درک و باورپذیر است (البته توانایی گفتن معنای «همه‌کار توان»، از دانستن پاسخ «قادر مطلق بودن چگونه است؟» کاملاً مجزا است. هر چند چنین ادعایی را برای کلمه‌ای مانند «گاو» هم می‌توان مطرح کرد). شاید یک فرد به دلایلی تعریف‌های «همه‌کار توان»، یا حتی تعاریف معمول و موجود در کتاب مقدس را که می‌گوید «برای خداوند هیچ‌چیز غیرممکن نیست» نپسندد. اما دلایلی وجود ندارد که فکر کنیم چون ویژگی همه‌کار توانی که به خداوند نسبت داده می‌شود قابل بیان است، اعتماد به خداوند همه‌کار توان، امر مذهبی‌ای نیست.

بنابراین به نظر واضح است که هر دو عبارت زیر نادرست هستند:

- هر آنچه دینی است، الزاماً به یک هستی بی‌کران (دست‌کم به یک معنای این عبارت) وابسته است.
  - هر آنچه بی‌کران (دست‌کم به یک معنای این عبارت) است، الزاماً فراتر از ادراک انسان است.
- پس این‌طور به نظر می‌آید که مدافعان «وصف‌ناپذیری» بهتر است به دنبال نسخه‌هایی غیر از نسخه‌ی تعریفی از وصف‌ناپذیری باشند. با گذشتن از ادعای کلی زهنر، باید دید که چه برنهادهای مشخص دیگری در ارتباط با وصف‌ناپذیری ارائه شده‌اند. برخی از این برنهادها - که در متن‌های دینی، نادر هم نیستند - در زیر آمده است:

الف) نه از درون، نه از بیرون و نه از هر دو جنبه شناختی نیست. نمی‌توان به آن آگاهی پیدا کرد. نه شناختی است و نه ناشناختی. از دیده‌ها پنهان است. نمی‌توان با آن سروکار داشت. هیچ نشان مشخصی ندارد. نمی‌توان در مورد آن اندیشید، طوری که نمی‌توان آن را به‌صراحت بیان کرد. اطمینان از چیزی که حالتی از یکی شدن با خود است. بدون ثانیه‌ای

باشد؟ فکر می‌کنم بدون تلاش کامل برای روشن کردن این پرسش‌ها، بتوانیم بگوییم که برای پاسخ‌گویی به آنها چه چیزی نیاز است.

شاید هیچ تضادی بین «پرستش خدا» و «تلاش برای دستیابی به الوهیت»، به‌خوبی تضاد میان سنت‌های «تک‌پایه‌انگاران»<sup>۸</sup> و «خدا‌باوران»<sup>۹</sup> را روشن نمی‌سازد. رابیندرانات تاگور<sup>۱۰</sup> این تضاد را با زبان دینی خدا‌باورانه بیان می‌کند:

«چیزی که می‌خواهیم، پرستش خدا است. اگر پرستش‌کننده و ابژه‌ی پرستش یکی شوند، چطور می‌تواند پرستشی وجود داشته باشد؟»<sup>۱۱</sup>  
دکارت<sup>۱۲</sup> هم، هنگام در نظر گرفتن دانش به همین نکته اشاره می‌کند:

«خداوند در نقطه‌ای قرار دارد که دانش ما به آن سمت در تکاپو است، و اگر چیزی بیش از این را در نظر نگیریم، ممکن بود آن‌قدر احمق باشیم که آرزوی "خدا بودن" داشته باشیم و از این رو مرتکب این اشتباه فاجعه‌بار شویم: "عشق به الوهیت" به‌جای "عشق به خداوند".»<sup>۱۳</sup>

به بیان کلی، دکارت «بی‌کران» را به‌عنوان یک صفت و منتقد او، اسپینوزا<sup>۱۴</sup>، آن را به‌عنوان یک اسم به‌کار می‌برند.<sup>۱۵</sup> برای دکارت «X بی‌کران است» دربرگیرنده‌ی کاربرد معمولی «است»<sup>۱۶</sup> می‌شود و با پرسش «با توجه به چه چیزی؟» مرتبط است و «همه‌چیز» پاسخ معقولی به نظر نمی‌رسد. خداوند به‌طور معقول به‌عنوان بی‌نهایت زرین، داغ یا قرمز ادراک نشده است. بی‌کران بودن X برای اسپینوزا، شامل استفاده‌ی این‌همانی<sup>۱۷</sup> از «است» می‌شود و X نشانگر همان چیزی است که «بی‌کرانی» یا «بی‌کران» به آن اشاره دارد (گمان می‌کنم بدون ارائه‌ی تعریفی مشخص از «بی‌کرانی»، گفتن اینکه چیزی با «بی‌کران یکسان است» هیچ معنایی نداشته باشد. برای اینکه یک ادعا «فراتر از ادراک بشر» باشد، فرض بر این نیست که آن ادعا، اصلاً مدعایی نداشته باشد).

در هر صورت، در مفهوم دکارتی در مقابل مفهوم

توصیف نیست. متن آخر بیانگر کارآ بودن تجربه‌ی ایمان آوردن است (شاید هم نشانگر کارکرد چیز دیگری است)، با این شرط ضمنی که آن تجربه جدا از «ایدئولوژی و باقی چیزها» است، پس مفهوم‌زدایی شده است. اما مسئله‌ی اصلی من دلایل ارائه‌شده برای وصف‌ناپذیری یک تجربه نیست (مگر اینکه محتوای خاصی برای «وصف‌ناپذیری» ارائه کرده باشد) بلکه معنای «وصف‌ناپذیری» یک تجربه است.

این سخن‌ها - صرف‌نظر از پیگیری هرآنچه پیشنهاد می‌کنند - ممکن است یکی از دو معنای «وصف‌ناپذیری» را طرح کنند:

(۱) تجربه‌ی E به شدت وصف‌ناپذیر است  $\equiv$  مفهومی مانند C وجود ندارد که قابل اعمال بر E باشد.

(۲) تجربه‌ی E به طور ضعیفی وصف‌ناپذیر است  $\equiv$  مفهومی مانند C وجود ندارد که هم بر E و هم تجربه‌ی دیگری مانند  $E'$  (E و  $E'$  از یک نوع نباشند) قابل اعمال باشد.

مشخصه‌ی قابل توجه در (۱) - که مستقیم به دست می‌آید - این است که به نظر می‌رسد وصف‌ناپذیری قوی ناممکن باشد. چرا که دست‌کم به یک معنای «مفهوم»، اگر گزاره‌ی P در مورد X راستین باشد، آنگاه می‌توان مفاهیمی را برای توصیف X به کار برد (به طور خاص مفاهیمی که P بیان می‌کند). از این جهت، اگر وصف‌ناپذیری قوی E درست باشد، آنگاه بعضی مفاهیم را می‌توان برای E به کار برد، و بنابراین در نهایت E قویاً وصف‌ناپذیر نیست. متقابلاً، با توجه به (۲)، اگر وصف‌ناپذیری ضعیف E درست باشد، آنگاه مفهوم تجربه را می‌توان برای E به کار برد. از آنجایی که همین مفهوم را مثلاً می‌توان برای چشیدن لیمو به کار برد، E حتی به طور ضعیف هم وصف‌ناپذیر نیست (مفهوم تجربه در این نمونه، مثال نقضی است در برابر تلاش برای بررسی (۱) و (۲) به عنوان مواردی که فقط با مفاهیم درجه دو قابل بیان هستند - مفاهیم مفاهیم - چرا که مفهوم تجربه که هر دو مورد (۱) و (۲) به آن

توقف در سیری تکاملی، آرام و لطیف است. او نفس است. او همان است که باید شناخته شود.<sup>۲۱</sup>

ب) بودا مجذوب نادانی شده بود... تازمانی که از دوگانگی «دانایان و دانسته» فراتر رفت... این فراتر رفتن ناشی از کنشی شناختی نبود، بلکه فراتر از بینش استدلال منطقی بود... آن دانش با فرآیندهای عقلانی حضور در چارچوب وضعیتی خود، قابل دستیابی نیست. روشن‌بینی<sup>۲۲</sup>، درونی‌ترین تجربه‌ی شخصی است و به همین دلیل در قالب کلمات نمی‌گنجد و به هیچ روشی قابل توصیف نیست.<sup>۲۳</sup>

ج) از کجا بدانیم چطور کار می‌کند؟ از طریق تنها روش قابل اعتماد... به تجربه... بعد از آنکه همه چیز - ایدئولوژی‌ها و باقی چیزها - به کنار رفت، تنها این تجربه‌ی روحانی است که گواهی است بر اثبات کارکرد آن. در مورد باورها صحبت نمی‌کنم... تجربه همان چیزی است که اهمیت دارد.<sup>۲۴</sup>

در متن‌های هندوئیسم (ادویتا و دانتا)<sup>۲۵</sup>، ذن بودایی<sup>۲۶</sup>، و منابع پروتستان بنیادگرای آمریکایی<sup>۲۷</sup> انواع اصول نظری دیده می‌شود. به ترتیب، گفته شده است که آتمان همان برهنه<sup>۲۸</sup> است و رستگاری حقیقی در گرو گریختن از نادانی و دستیابی به روشن‌بینی است و نیز رستگاری حقیقی در گرو انواع مسیحی بودن است که شامل تجربه‌ای روحانی و کارهای واقعی است. بررسی هر یک از این ادعاها تلاش زیادی می‌طلبد و البته دلیلی هم ندارد که فرض کنیم این ادعاها همگی به مقصد یکسانی می‌رسند.

علاوه بر این، دلایل بسیاری در پاسخ به چرایی وصف‌ناپذیر بودن «نفس»<sup>۲۹</sup> یا آتمان، روشن‌بینی و ایمان آوردن ارائه شده است. متن اول شرح دیگری از یزدان‌شناسی سلبی<sup>۳۰</sup> است... این دیدگاه که چیزی که «واقعیت غایی» است (هستی آن وابسته به هیچ چیز دیگری نباشد) فراتر از آن است که بتوان محمولی به آن اضافه کرد. متن دوم بیانگر این است که تجربه‌ی روشن‌بینی عمیق‌ترین تجربه‌ی فردی است و به همین دلیل در قالب کلمات نمی‌گنجد و به هیچ روشی قابل

اینکه (۱) و (۲) در مورد تجربه‌ای درست باشند، نمی‌تواند روشنگر باشد. از این رو هیچ تجربه‌ای به‌طور ضعیف یا قوی «وصف ناپذیر» نیست. از این رو گزینه‌ی اصیل و مداراگرایانه برای کسانی که طرفدار شکلی از وصف ناپذیری‌اند، رد یا تجدیدنظر در (۱) و (۲) است. پیش از چنین تجدیدنظری باید گمانی را در مورد وجه تمایز (۱) و (۲) بیان کنیم. مفاهیم یکتایی وجود دارند که ضرورتاً حداکثر می‌توان آنها را بر یک چیز اعمال کرد. «سنگین‌ترین مرد جهان» و «عدد بعد از عدد ۲» نمونه‌هایی از آن هستند. حتی اگر برای یک پدیده مفهومی یکتا ممکن باشد، دلیلی ندارد فرض کنیم برای تجربه‌ی وصف ناپذیر، به شرط آنکه اصلاً بتوان مفهومی را برای آن به کار برد، تنها مفاهیم یکتا کارایی دارند. علاوه‌براین به نظر ممکن می‌رسد که مفاهیم یکتا پیچیده باشند - به این معنا که دربردارنده‌ی مفاهیم غیریکتایی هستند - و نتیجه‌ی ادغام المان‌هایی (عناصری) غیریکتا باشند. در هر صورت، احتمالاً هر مفهوم یکتای  $C$  و مفهوم غیریکتای  $C'$  به‌گونه‌ای است که برآورده شدن  $C$  توسط  $X$  در واقع برآورده شدن  $C'$  توسط  $X$  را به دنبال دارد. اگر این درست باشد، حتی اگر یک تجربه‌ی مفهومی یکتا را برآورده کند، دقیقاً به همان دلیل، مفاهیم غیریکتا را نیز برآورده خواهد کرد و حتی نمی‌تواند «وصف ناپذیری» ضعیف داشته باشد - البته در کنار برآورده کردن مفهوم غیریکتا از تجربه، فرضاً هر تجربه‌ی وصف ناپذیر مورد ادعا، چنین مفاهیمی را به‌عنوان اولین تجربه‌ی وصف ناپذیر  $S$  نیز برآورده خواهد کرد، همچنین دهمین تجربه‌ی  $S$  بعد از صرف شام را، و تجربه‌های مشابه را. چیزی شبیه آنچه که در ادامه می‌آید دست‌کم به نظر من در مورد مفاهیم درست است. هر مفهوم  $C$  که  $C, X$  را برآورده می‌کند دربرگیرنده‌ی این امر است که مفهوم دیگری با نام  $C'$  وجود دارد که  $C', X$  را هم برآورده می‌کند ( $C$  و  $C'$  یکسان نیستند). به عبارت دیگر، هیچ مفهومی یک جزیره‌ی جدا افتاده از دیگر مفاهیم نیست. از انتزاع به امور ملموس فرود آییم. اگر کسی

نیاز دارند خود یک مفهوم مرتبه‌ی اول است). این طور به نظر می‌آید که (۱) و (۲) هر دو دارای مشخصه‌ی ناخوشایندی هستند. همانند مفهوم تجربه‌ای که تاکنون رخ نداده است، به سادگی (۱) و (۲) را نمی‌توان برای هیچ تجربه‌ی واقعی به کار برد. علاوه‌براین، و بر خلاف مفهوم تجربه‌ای که تاکنون هرگز رخ نداده است، به نظر می‌رسد (۱) و (۲) پیوسته بوده‌اند، چرا که به لحاظ منطقی از داشتن چنین کاربردی منع شده‌اند.

البته در اینجا احتمال تمایل به استفاده از پارادوکس، در مورد تناقض‌های درست، در چیزهایی که آن قدر عمیق‌اند که زبان و اندیشه از دست یافتن به اعماق آن ناتوان است (یا چیزهایی از این دست)، وجود دارد. اینجا جایی است که می‌توانیم آن را «نقطه‌ی کراتیلوس»<sup>۳۱</sup> بنامیم. ادوارد زلر<sup>۳۲</sup>، در مورد این نخستین آموزگار افلاطون<sup>۳۳</sup> می‌نویسد:

«با آن دقتی که او پیامدهای ناشی از اصول نظری هراکلیتی<sup>۳۴</sup> در مورد ناپایداری ذکر شده در نظریه‌ی ادراک را دنبال می‌کرد، به جایی رسید که جرأت نمی‌کرد چیزی درباره‌ی آن به زبان بیاورد.»<sup>۳۵</sup>

گاهی به اشتباه می‌گویند که او فلسفه‌اش را با تکان دادن دست‌هایش بیان می‌کرد. صرف نظر از پرسش‌های مربوط به دقت تاریخی این موضوع، اگر او مطلقاً ایده‌ای برای مطرح کردن نداشت، در واقع فلسفه‌ای برای ابراز نداشت، خواه با تکان دادن دست‌ها یا با هر روش دیگری. و اگر (۱) و (۲) به گونه‌ای نیستند که بتوان آنها را به هر تجربه‌ی ممکن‌ی اعمال کرد، پس هیچ تجربه‌ای، آن‌طور که در (۱) و (۲) مشخص شده، «وصف ناپذیر» - چه قوی چه ضعیف - نیست. با بهره‌گرفتن از پارادوکس یا چیزی بدتر، این نکته تغییری نمی‌کند، هر چند ممکن است بتوان آن را پنهان کرد. نقطه‌ی کراتیلوس، نقطه‌ی گریز است.

آنسلم که مشهور است باور داشت انسان باید ابتدا یک معنا را باور داشته باشد تا بتواند آن را بفهمد، همچنین تأکید می‌کرد: «بدون آنکه تصویری از آنچه که می‌پذیریم داشته باشیم، ایمانی وجود نخواهد داشت»<sup>۳۶</sup>.

تجربه را برآورده کند - تقریباً به همان دلیل که هیچ چیز نمی‌تواند فقط دارای مشخصه‌های تعین‌پذیر (و نه محدود) باشد. دیگر آنکه جستجو برای محدودسازی، مفاهیم مستلزم تجربه را از دور خارج نمی‌کند. این محدودسازی را به‌عنوان تعریف دیگری از وصف‌ناپذیری در نظر بگیرید:

(۳) تجربه‌ی  $S$  از  $E$  وصف‌ناپذیر است  $\equiv$  برای هر مفهومی مانند  $C$ ، اگر  $C$  مفهومی مستلزم تجربه نباشد و  $C$  قابل‌اعمال بر  $E$  باشد، آنگاه  $S$  فقط از طریق  $E$  می‌تواند به  $C$  آگاه شود.

هیچ قدرت تبیین این‌چنینی نمی‌تواند بدون داشتن پنجره‌ای که نور بتواند از آن خارج یا داخل شود ادعای «شهود مستقیمی» را داشته باشد که غیر مفهومی و وصف‌ناپذیر باشد و بتواند مونا<sup>۴۶</sup> معرفتی باشد.

شاید بتوانیم سمت چپ این عبارت را به این صورت بازگو کنیم: اگر  $C$  بر  $E$  اعمال شود ( $E, C$  را برآورده کند) به این معناست که  $E$  دارای مشخصه‌ی  $Q$  است، آنگاه  $S$  از طریق  $E$  به  $C$  آگاه می‌شود، تنها اگر  $S$  با داشتن  $E$ ، بتواند مشخصه‌ی  $Q$  از  $E$  را مشاهده کند. آنگاه  $S$  تنها از طریق  $E$  به  $C$  آگاه می‌شود درست است، اگر  $S$  فقط از طریق چیزی دارای  $Q$  به  $C$  آگاه شود و فقط  $E$  (و البته دیگر تجربه‌هایی از این دست)  $Q$  دارد. در اینجا از تجربه‌های گونه‌ی مشابه چشم‌پوشی می‌کنم، چون تحلیل  $E$  برای هدفی که از ابتدا دنبال شده کفایت می‌کند.

فرض می‌کنیم که (۳) بدین معنا برقرار شود: اگر ارزش‌های مرتبط برای  $Q$  را در نظر بگیریم (همانند حالت روحانی و دستیابی به نیروانا)، تجربه‌هایی وجود دارند که:

الف) برای سنت‌های دینی اساسی هستند؛

ب) (۳) را برآورده می‌کنند؛

ج) هم مرتبط با دین هستند و هم وصف‌ناپذیر.

اهمیت (الف) از آنجایی آشکار است که ما تجربه‌هایی

مواردی واقعی از تجربه‌هایی را که گاهی وصف‌ناپذیر نامیده می‌شوند بررسی کند - تجربه‌ی مقدس، نیل به نیروانا<sup>۳۷</sup>، مکشا<sup>۳۸</sup>، کوالا<sup>۳۹</sup>، ساتری و غیره، فکر می‌کنم که یک یا بیشتر (معمولاً همه!) آن ادعاها درباره‌ی این تجربه‌ها درست باشد. گفته می‌شود که این تجربه‌ها الف) ارائه‌ی دانشی در مورد «حقیقت غایی» - واقعیتی که برای وجود خود به چیز دیگری وابسته نیست؛ ب) فراهم کردن بنیانی برای ارائه‌ی مفهوم حقیقی «نفس»؛ ج) و در نهایت ارائه‌ی مقدمه‌ای برای حالت نهایی (جاودانگی) است. اگر اجازه داشته باشم واژه‌ی جدیدی بسازم، باید بگویم تجربه‌هایی که چنین ادعاهایی در مورد آنها صحت دارد، به‌طور جدی «وصف‌شدنی»<sup>۴۰</sup> هستند.

با توجه به این حقیقت، و با توجه به موارد گفته‌شده در (۱) و (۲) به‌عنوان تحلیل‌هایی از وصف‌ناپذیری قوی و ضعیف، آیا بازبینی - یا جایگزین - مناسبی برای (۱) یا (۲) وجود دارد؟ به‌طور واضح چیزی که به‌نظر می‌آید موردنیاز است گونه‌ای محدودیت در دامنه‌ی مفاهیمی است که می‌توان بر تجربه‌ی «وصف‌ناپذیر» اعمال کرد (که البته به این ترتیب تنها می‌توان گفت بخشی از آنها «وصف‌ناپذیر» است). اما این محدودیت چگونه خواهد بود؟ شاید چیزی شبیه به آن که در ادامه مورد بررسی قرار می‌دهیم. بعضی مفاهیم به‌طور کلی بر هر تجربه‌ای قابل‌اعمال هستند، مفاهیمی مانند تعلق یک تجربه به یک شخص، داشتن ویژگی‌های ثابت و غیره. به دلایل واضح بگذارید هر مفهومی مانند  $C$  را که به‌گونه‌ای است که تجربه‌ای مانند  $X$  مفهوم  $C$  را برآورده می‌کند، مفهومی «مستلزم تجربه»<sup>۴۱</sup> بنامیم. واضح است که اگر یک مریخی تنها فهرست بلندبالایی از چنین مفاهیمی داشته باشد و هیچ دانش دیگری در مورد تجربه‌ی انسانی نداشته باشد (فرض می‌کنیم چنین چیزی ممکن است)، باین‌وجود فقط بخش بسیار کوچکی را از آنچه «محتوای تجربی سیاره‌ی خود» می‌نامیم، می‌داند. امیدوارم دو مورد دیگر نیز واضح باشند. یکی اینکه هیچ تجربه‌ای وجود ندارد که فقط بتواند مفاهیم مستلزم



وقتی (۴) به عنوان نشان‌دهنده‌ی چیزی که در برنهاد وصف‌ناپذیری درست به نظر می‌رسد، پذیرفته شود، به نظر می‌رسد بدون شک ماهیت این برنهاد از هم فرو می‌پاشد. درست است که (۴) با برخی تجربیات مانند تجربه‌ی روحانی، چشیدن آناناس و احساس شنوایی برآورده می‌شود. به این ترتیب طعم منحصر به فرد آناناس و همچنین آن صداها، چیزهایی هستند که مفهوم آنها تنها با داشتن تجربه‌ای مرتبط به آنها قابل درک است. البته اغلب مردم، حس شنوایی دارند. در مورد اینکه تعداد کسانی که تجربه‌ی روحانی داشته‌اند بیشتر از کسانی باشد که طعم آناناس را چشیده‌اند، هیچ ایده‌ای ندارم. بدون شک، میزان و فراگیری تجربه‌ها به پرسش از وصف‌ناپذیری بی‌ارتباط است.

به‌طور کوتاه و مختصر به گونه‌هایی از ادعاهای مطرح‌شده درباره‌ی تجربه‌های وصف‌ناپذیر اشاره کردم، و اینکه چنین تجربه‌هایی از این جهت که دست‌کم به گونه‌ای برای افرادی که آنها را تجربه نکرده‌اند قابل درک هستند، شباهتی کافی به تجربه‌های دیگر دارند بدون آنکه بخواهم در مورد چیزی آشکار زیاده‌گویی کرده باشم، شاید بد نباشد تا چیز دیگری در این راستا و در تأیید گفته‌های پیشین بگویم. تاجایی که می‌دانم، تاکنون کسی نخواستہ آنچه به نظر من نتیجه‌ی واضح هر دیدگاهی است که تجربه را غیر مفهومی و توصیف‌ناپذیر در نظر می‌گیرد، بپذیرد. آن نتیجه این است که هر توصیفی به یک اندازه به تجربه‌ها نامرتبط است و تمام توصیف‌ها به‌طور یکسان نامناسب هستند. پس داشتن تجربه‌ی روحانی - یا نیروانایی - در دیدگاه مورد بررسی، به درستی (یا نادرستی) با چنین عبارتهایی توصیف می‌شود: منظره‌ای زیبا (یا سعادت مطلق)، دیدن خداوند (یا دست‌یافتن به الوهیت)، احساس ترس (احساس جذب شدن در یک کُل بی‌کران)، شکنجه شدن توسط یک شکنجه‌گر، خوردن یک همبرگر یا ناسزا گفتن به سرنوشت خود.

باین حال به نظر نمی‌آید کسی مایل باشد که تمام این گفته‌ها در مورد تجربه‌ی روحانی، یا همان تجربه‌ی

مانند چشیدن آناناس، خاراندن جایی که می‌خارد یا خوابیدن را تنها به شرط برقراری (۳) وصف‌ناپذیر در نظر می‌گیریم.

حال من تردیدهایی در مورد (۳) دارم. مفهوم «تجربه‌ای که دست‌کم در یک سنت دینی محوری است» بر بسیاری از کاندیدهای وصف‌ناپذیری که مورد ادعا هستند، قابل اعمال است. با وجود این نه مستلزم تجربه است و نه به گونه‌ای است که یک نفر باید تجربه‌ای مرتبط به آن داشته باشد تا آن را درک کند. مفاهیم دیگر نیز چنین وضعیتی دارند. به عنوان مثال مفهوم «تجربه‌ی دگرگون‌کننده‌ی زندگی». این مثال‌ها نشان می‌دهند که (۳) خیلی سخت‌گیرانه است.

البته اگر دقیق بنگریم مثال‌های من (چشیدن آناناس، خاراندن جایی که می‌خارد و خواب‌رفتن) نیز در (۳) نمی‌گنجد. مفاهیمی که مستلزم تجربه نیستند و می‌توان آنها را به روشی غیر از تجربه کردن کسب کرد (برخلاف آنچه (۳) ادعا می‌کند)، مثال‌های مورد نظر من را هم پوشش می‌دهند. دقیقاً به دلیل مشابهی چنین وضعیتی برای هر تجربه‌ی روحانی (و آنچه دستیابی به نیروانا نام دارد) برقرار است. پس می‌توان (۳) را این‌گونه بازتعریف کرد:

(۴) تجربه‌ی S از E در رابطه با مفهوم C، وصف‌ناپذیر است  $S \equiv E$  تنها از طریق E (و هر تجربه‌ای مانند E) می‌تواند C را فرا بگیرد.

به نظر پذیرفتنی می‌رسد که ادعا شود: تجربه‌های روحانی - یا نیروانایی - تعریف (۴) را برآورده می‌کنند. همچنین مثال‌های من - و بسیاری از مثال‌هایی از این قبیل - نیز (۴) را برآورده می‌کنند.

نکته‌ی قابل توجه دیگری که در مورد (۴) وجود دارد این است که تجربه‌های روحانی یا نیروانایی مانند سایر تجربه‌ها هستند، نه صرفاً به این معنا که هر چیزی به شکلی شبیه بقیه چیزهاست، بلکه از این جهت که تجربه‌کننده می‌تواند شخصی را که این تجربه را نداشته به گونه‌ای از ماهیت تجربه‌ی خود آگاه کند. در ادامه در این باره بیشتر صحبت خواهیم کرد.

روشنگری (به هر شکل آن - نیروانایی، کوالایی، مُشکایی یا سائتری) با هر آنچه به ذهن می‌رسد، جایگزین شود. تا جایی که می‌دانم، دلیل قانع‌کننده‌ای برای نسبت دادن این بی‌میلی به نبود محتوای شناختی وجود ندارد. بدون شک ممکن است رویکردهای دیگری به «وصف‌ناپذیری» ارائه شده و مورد بررسی قرار بگیرد. گمان می‌کنم نتایج شبیه به آنچه در بالا گفته شد، باشد. پیشنهاد می‌کنم که به جای این کار، با مطرح کردن مسئله‌ای نو و متفاوت این مقاله را به پایان ببرم. تصور کنیم (و به نظر من با این که غیرممکن است) با رویکردی منسجم از وصف‌ناپذیری مواجه می‌شدیم که بر اساس آن تجربه‌هایی رخ می‌دادند که وصف‌ناپذیر و کاملاً غیرمفهومی بودند. اگر مطمئن شویم که چنین تجربه‌هایی وجود دارند، بعد از آن چه؟ آیا آنها از نظر مفهومی گنگ نیستند، رویدادهایی که رخ می‌دهند اما غیرعقلانی، غیرقابل توصیف و نامرتبط به باقی رخدادها هستند؟ به‌طور عجیبی پیامدهای چنین نکته‌ای اغلب نادیده گرفته می‌شود، به همین دلیل آنها را به‌طور مختصر اما صریح نشان می‌دهم. وقتی به آنها اشاره شود، شکست چنین برنهادهایی - که نشان‌دهنده‌ی برآورده شدن شرایط موجود در (۱) و (۲) با تجربه‌های مهم است - کمتر ناراحت‌کننده به نظر می‌رسد.

دکارت، در نامه‌ای به تاریخ جولای ۱۶۴۱ به مرسن<sup>۴۳</sup>، با استناد به شخصی که هیچ تصویری از خدا ندارد، نتایج مشخصی ارائه می‌کند (تصور می‌کنم از نظر دکارت، معادل این است که واژه‌ی «خداوند» برای آن شخص «وصف‌ناپذیر» است). فرض کنیم شخصی هیچ تصویری از خدا ندارد. او می‌پرسد، چگونه می‌تواند بگوید:

«خداوند بی‌کران و غیرقابل درک است و در تصور ما نمی‌گنجد؟ چطور می‌تواند این صفات متعلق به خداوند، و بسیاری دیگر که بیانگر بزرگی او است، را تصدیق کند مگر آنکه تصویری از او داشته باشد؟ بنابراین باید بر سر این مسئله توافق شود که ما تصویری از خداوند داریم و نمی‌توانیم در شناخت این تصور و معنای آن ناکام بمانیم. چون بدون این تصور مطلقاً

نمی‌توانیم هیچ چیز در مورد خداوند بدانیم. فایده‌ای ندارد که بگوییم باور داریم خداوند وجود دارد و گونه‌هایی از کمال به او تعلق دارد. هیچ چیز در بر ندارد، چرا که هیچ معنایی برای ذهن ما ندارد. هیچ چیز دیگری تا این حد ناشایست و کفرآمیز نیست»<sup>۴۳</sup>. در مجموع، باورهای وصف‌ناپذیر مانند مربع‌های گرد غیرممکن هستند و در برابر هر تجربه‌ی وصف‌ناپذیری هر مجموعه‌ای از باورها به یک اندازه درخور هستند (البته به استثنای این باور که چنین تجربه‌ای نمی‌تواند رخ دهد). بر همین اساس، چنین تجربه‌ای شامل هیچ چیزی نیست که نشان دهد مراسم، اعمال، آیین یا نگرشی بر دیگر مراسم، اعمال و آیین‌ها برتری دارد. کفر و ایمان به‌طوریکسان غیرممکن خواهند بود.

در جمله‌ای خلاصه و بسیار خوب، آلفرد نرث وایتهد<sup>۴۴</sup> اشاره کرده «دین عقلانی به شهود مستقیم مناسبت‌های خاص، و همچنین به قدرت تبیین مفاهیم آن برای تمام مناسبت‌ها متوسل می‌شود»<sup>۴۵</sup>.

مثالی را در این مورد بررسی می‌کنیم. عهد عتیق دعوت می‌کند تا یک شخص پدیده‌های متنوعی را مشاهده کند: ترتیب فصل‌ها، تجربه‌ی اخلاقی، گستردگی جهان، تاریخ قوم یهود و ارتباط‌های آن با ملت‌های غیریهود، کوتاه بودن زندگی، رنج و شر، و نیز خوشی و خوبی، با توجه به مفهوم خدایی که پدیدآورنده، تعیین‌کننده‌ی سرنوشت، خداوندگار، عادل و نجات‌بخش است. هیچ قدرت تبیین این‌چنینی نمی‌تواند بدون داشتن پنجره‌ای که نور بتواند از آن خارج یا داخل شود ادعای «شهود مستقیمی» را داشته باشد که غیرمفهومی و وصف‌ناپذیر باشد و بتواند مواند<sup>۴۶</sup> معرفتی باشد. به بیان دقیق چنین تجربه‌ای نامرتبط خواهد بود. پیامدهای مشابه ممکن است طرح شود، اما در حال حاضر، این نکته مطمئناً مشهود است: نه تنها تجربه‌هایی کاملاً به‌مفهوم‌درنیامدنی و وصف‌ناپذیر وجود ندارند، بلکه در نبود آنها چیزی را از دست نداده‌ایم - و این در مورد تمام چیزهایی که نتوان آنها را در قالب مفهومی منسجم بیان کرد صدق

۲۵. advaita vedanta
۲۶. zen buddhist
۲۷. american fundamentalistic protestant
۲۸. Brahman
۲۹. The Self
۳۰. Negative Theology
۳۱. Cratylus-point
۳۲. Eduard Zeller
۳۳. Plato
۳۴. Heracleitan
۳۵. "Outlines of the History of Greek Philosophy", p. 87, 1955
۳۶. St. Anselm, "on the Harmony of the Foreknowledge, the Predestination and the Grace of God with free choice"
۳۷. Nirvana
۳۸. Moksha
۳۹. Kevala
۴۰. effable
۴۱. experience-entailed
۴۲. Mersenne
۴۳. Anthony Kenny, "Descartes' Philosophical letters", p. 106, 1970
۴۴. Alfred north whitehead
۴۵. A. N. Whitehead, "Religion in the Making", p. 31, 1960
۴۶. Monad

#### مشخصات مقاله

Yandell, K. E. (1975). Some varieties of ineffability. *International Journal for Philosophy of Religion*, 6(3), 167-179.

#### پانویس‌ها

۱. ineffability
۲. doctrine
۳. Religious experience
۴. Robert Charles Zaehner
۵. Gifford lectures
۶. Concordant discord (Glasgow and New York: Oxford, at Clarendon Press, 1970, p. 3.)
۷. Percy Dearmer, "Body and Soul", 1912
۸. monistic
۹. theistic
۱۰. Debendranath Tagore
۱۱. D. Tagore, "Autobiography", p. 72
۱۲. Rene Descartes
۱۳. Anthony Kenny, "Descartes' Philosophical letters", p. 213, 1970
۱۴. Baruch Spinoza
۱۵. Spinoza, "Ethics", Part I, Def. 1 – AND – Descartes, "Principles of Philosophy", I, p. 51
۱۶. is
۱۷. identity
۱۸. omnipotent
۱۹. omniscient
۲۰. omnibenevolent
۲۱. Sarvepalli Radhakrishnan, "a source book in Indian philosophy", p. 56, 1957
۲۲. satori
۲۳. Daisetsu Teitaro Suzuki, "essays in Zen Buddhism"
۲۴. R. Enroth, E. Ericson, and C. B. Peters, "The Jesus People: Old Time Religion in the Age of Aquarius"

# هگل

## و عقلانی کردن عرفان

هگل در مقدمه‌ی کتاب «فلسفه‌ی حق»<sup>۱</sup> هر فلسفه‌ای را زمانه‌ی آن فلسفه می‌داند که در اندیشه به فهم در آمده است. کار فیلسوف خلق جهان خیالی خود نیست. وظیفه‌ی فیلسوف درک حال است، اکنونی که به‌عنوان منتهی درجه‌ی فرایند پیشرفت (تا به امروز) گذشته را نیز در خود دارد.

■ فردریک کاپلستون  
■ برگردان: ن. ژرفا

بررسی می‌کند اعتقادی نداشته باشد. قطعاً هگل توجه زیادی به سیر تاریخی تکوین دین داشته است. اما او این کار را از زاویه دید کسی که مسیحیت لوتری را والاترین جلوه‌ی دین (تا آن تا زمان) می‌داند انجام می‌دهد. فلسفه‌ی دین برای هگل، خود دین است که با تفکر به خودآگاهی و درک خود رسیده باشد. و به همین دلیل است که او خود را در این ادعا محق می‌داند و خود را صرفاً پیش‌برنده‌ی برنامه آنسلم<sup>۲</sup> و دیگر یزدان‌شناسان سده‌های میانی می‌داند، یعنی برنامه‌ی «ایمان در جستجوی فهم». البته وسیله فهمی که هگل به‌کار می‌گیرد ایدئالیسم مطلق است. و روشن است که آنچه او فرآیند فهم مسیحیت برمی‌شمارد درواقع پروسه‌ی تبدیل دین مسیحیت به متافیزیک ایدئالیستی است. اما این تغییری در این واقعیت ایجاد نمی‌کند که هگل خود را عهده‌دار حل مشکلاتی می‌دانست که از دینی که پیرو آن بود سربرآورده بود.

حال هگل می‌خواست چه چیز را درک کند و به زبان فلسفی بیان نماید؟ من یک مسئله‌ی اساسی

دین پدیداری است در میان دیگر پدیدارها که فیلسوف می‌تواند در جهت درک ساختار و پیشرفت آن تلاش کند و دست‌کم از یک دیدگاه دین را می‌توان ابراز خاص روح انسان در نظر گرفت. بدین ترتیب در کتاب‌های پدیدارشناسی روح و در دانش‌نامه‌ی علوم فلسفی، موضوع دین بخش ویژه‌ای را به‌خود اختصاص می‌دهد. ضمن اینکه درس‌گفتارهای هگل در زمینه فلسفه‌ی دین نیز مجموعه‌ای در کنار دیگر مجموعه درس‌گفتارهای او در زمینه فلسفه‌ی تاریخ، هنر و تاریخ فلسفه است.

اما اگر دین را در خط اصلی فکر هگل امری حاشیه‌ای بدانیم، این نتیجه‌گیری اشتباه است. او صراحتاً می‌گوید موضوع دین و فلسفه هر دو خداست و چیزی جز خدا و خودگشایی الهی<sup>۳</sup> نیست. به‌علاوه فلسفه‌ی دین برای هگل تنها اندیشیدن از بیرون درباره‌ی دین نیست. مشخص است که سیر تکوین باورهای دینی و آداب آن پدیده‌ای تاریخی را شکل می‌دهد که فیلسوف درباره‌ی آنها تفکر می‌کند، حتی اگر به هیچ یک از ادیانی که

صورت بینهایت خود فرضیه‌ای بی‌اهمیت نمی‌شود؟ سخن کوتاه اینکه خدا باوری تصویری که خدایش «آن بیرون» یا «آن بالا» است نمی‌تواند ذهن اندیشمند را راضی کند.

حال ما چگونه می‌توانیم در اندیشه بر این تضاد میان متناهی و نامتناهی، جهان و خدا، انسان و خدا فائق آییم؟ در مسیحیت سنتزی برای غلبه بر بیگانه‌شدن سوژه‌ی متناهی از خداوند وجود دارد اما به جای اندیشیدن به این سنتز باید آن را زیست. مشکل در فکر کردن به آن و ساخت یک خدا باوری اصیل فلسفی است. اگر از واژه‌ی «خدا» به‌عنوان نامی برای امور متکثر در وجود تجربی بهره ببریم، این امر معادل پذیرش خدا باوری است. چرا که در آن حالت واژه‌ی خدا صرفاً به دسته‌ای از اشیاء متنهایی نسبت داده شده است که وجود آنها توسط خدا باور انکار نمی‌شود. از طرف دیگر اگر ما امور متکثر را توهم و خیال بدانیم، معادل این است که آنچه را هگل به‌عنوان نیست‌انگاری جهان توصیف می‌کند بپذیریم. در هیچ یک از این دو حالت نمی‌توانیم بگوییم که مسئله‌ی مورد بحث را حل کرده‌ایم. کاری که ما کرده‌ایم حذف یکی از عوامل (در حالت اول خدا و در حالت دوم جهان) است که لازم است در وحدتی به هم پیوندند و در عین حال تفاوت خود را نیز حفظ کنند.

مسئله‌ی هگل آن‌گونه که طرح کرد و مورد بررسی قرار داد مسلماً باید در پرتو پیش‌فرض‌های جریان ایدئالیستی پساکانتی، که هگل پیرو آنهاست، مورد بررسی قرار گیرد. و به عقیده‌ی من روح و مطالبات جنبش رمانتیک نیز از جمله عوامل مرتبط است. و در عین حال واقعاً این‌طور به نظر می‌رسد که مسئله‌ای که به آن اشاره کرده‌ام یک مسئله‌ی معاصر است. به‌عنوان مثال، کافی است کتاب معروف اسقف وولویچ<sup>۴</sup> (دکتر جان. ای. رابینسون) و نقد او به خدا باوری تصویری - که در آن خدا «آن بیرون» است - را در نظر بگیریم. البته تفاوت‌های زمینه‌ای وجود دارد. به‌عنوان مثال، یکی از موضوع‌های مورد نظر دکتر رابینسون، هنگامی که مواردی همچون

را برمی‌گزینم که همان رابطه‌ی بین جهان و خدا، بین چیزهای متناهی و واقعیت نامتناهی الهی است. حال سؤال اینجاست که چرا و بر چه مبنایی هگل در وهله‌ی اول فرض را بر این می‌گذارد که واقعیت نامتناهی الهی وجود دارد؟ به نظر من به دو نکته باید توجه داشت. ابتدا اینکه هگل در دوران جوانی خود در دانشکده‌ی یزدان‌شناسی پروتستان در دانشگاه توینگن ثبت‌نام کرده بود. این واقعیت زبانزد است که هگل در ابتدا نسبت به درس‌گفتارهای برگزار شده در توینگن و همچنین خود مسیحیت آن‌گونه که توسط مراجع روحانی و اخلاف آنها ترویج می‌شد واکنش مساعدی نداشت. با این حال نکته اینجاست که هگل از یزدان‌شناسی به فلسفه آمده بود. در واقع این به این معنا بود که از نظر او باور مسیحی - دست‌کم به یکی از معانی «حقیقت» - حقیقی بود و سپس تلاش کرد از راه اندیشه‌ی فلسفی آنچه را که می‌توان «حقیقت درونی» باور دینی دانست آشکار سازد. دوم اینکه هگل بر این اعتقاد بود که از نقطه نظر فلسفی، متناهی جز در پرتو ارتباط آن با کل نامتناهی، که واقعیت نهایی است، قابل درک نیست. از این رو فلسفه‌ی او متوجه آشکار کردن طبیعت واقعیت نهایی بجای تلاش برای اثبات کردن وجود آن است.

مسئله‌ای را که من انتخاب کرده‌ام تا به آن بپردازیم، می‌توان به این ترتیب بیان کرد که در آگاهی دینی - آن‌گونه که خود را در مسیحیت و یهودیت آشکار می‌کند - ما خدا را به صورت عینیت یافته می‌یابیم، خدا در مقابل و ورای طبیعت و سوژه‌های محدود قرار دارد. به دیگر سخن بین خدا و جهان، خدا و انسان، تقابلی وجود دارد. برای هگل این تضاد چیزی نیست مگر ناهم‌خوانی‌های فلسفه‌ی نظری. از یک طرف می‌گویند خدا نامتناهی است، از طرفی اگر آن به اصطلاح نامتناهی در مقابل متناهی قرار داده شود طوری که آن را شامل نشود، چطور ممکن است بتوان آن را به درستی نامتناهی نامید؟ همچنین اگر متناهی در مقابل نامتناهی قرار بگیرد، آیا آن متناهی خود مطلق نمی‌شود و در این

مشابه در کتاب اخیر دکتر رابینسون ابراز شده، جایی که او می‌گوید فائق آمدن بر دوگانگی میان خالق و مخلوق در منطق عدم تناقض در نهایت غیرممکن است. با این حساب هگل به این نتیجه می‌رسد که از آنجا که فلسفه فرایند فکر کردن است، ناگزیر نمی‌تواند به اندازه‌ی دین پیش برود. هر دانشجوی فلسفه‌ی هگل آگاه است که او خیلی زود مسیر تفکر دیالکتیکی را در پیش گرفت تا بر آنچه در منطق ایستا ناممکن بود فائق آید، یعنی منطقی که آنتی‌تزی را مفروض می‌گرفت و قادر به غلبه بر آن نبود. هرچند خیلی مشخص نیست که هگل دغدغه‌ی این امر را داشت که رابطه‌ای که بین روح متناهی و خدا را که در کلام متناقض عرفای دینی بیان شده بود مورد بررسی قرار دهد و یا آنها را در قالب تفکر مفهومی طرح کند. البته من نمی‌توانم همانند ریچارد کرونر<sup>۷</sup>، هگل را عارفی مسیحی در جستجوی بیان نظری مناسب بدانم. زیرا از نظر من سخن گفتن از هگل به‌عنوان عارف، مسیحی یا غیرمسیحی گزافه است. ولی زمانی که پرفسور والتر ترنس استیس<sup>۸</sup> بر آن است که هگل در جهت برگرداندن ایده‌ی عرفانی همانستی در ناهمانستی به مفهوم منطقی تلاش می‌کرد و زمانی که مور<sup>۹</sup> از تکاپو و تلاش آشتی‌ناپذیر او که همتای جدی نیز ندارد، برای عقلانی‌سازی و روشن کردن اتحاد عرفانی خدا و انسان که توسط افرادی مانند مایستر اکهارت<sup>۱۰</sup> و یاکوب بوهمه<sup>۱۱</sup> اظهار شده است و برای اعلام آن به‌عنوان وحدت در کثرتی که تمام جهان ناظر بر آن هستند، سخن می‌گفت، من فکر می‌کنم که اظهارات آنها درست باشد. البته بدون شک هگل با میان‌برزدن در فلسفه و جایگزین کردن تلاش شکیبا برای فهم و بیان یک مسئله به روشی نظام‌مند با شهود و جلوه‌های عرفانی به شدت مخالف بود. از این گذشته ارجاعات طعنه‌آمیز او در مقدمه پدیدارشناسی به اصرار شلینگ<sup>۱۲</sup> برای دستیابی به مطلق از روش تنزیهی زبازند است. اما آنچه گفته شد اصلاً به این معنی نیست که هگل نویسندگان عرفانی را در ابراز جلوه‌های معتبر، هرچند به شکلی تناقض‌آمیز، انکار می‌کرد، بلکه معتقد بود فلاسفه باید تلاش کنند تا آن را به قالب مفهومی

رشد نگرش علمی و روان‌شناسی را در نظر می‌گیریم، نامربوط شدن فزاینده‌ی مفهوم خداست. ولی گمان می‌کنم این تفاوت‌ها ممکن است اغراق شده باشند. اطلاق دانش روان‌شناسی و تبیین روان‌شناختی نیاز به دین به هگل زمان‌پریشی مشخصی است. اما هگل به‌هیچ‌عنوان از رویکردی که در آن خدای «فرامکان» به‌عنوان ضمیمه‌ای غیرضروری به جهان محسوب می‌شود غافل نبود. او خاطر نشان می‌کند که دانش، جهانی از دانسته‌ها را به این ترتیب شکل می‌دهند که به خدا هیچ نیازی ندارد، بیرون از دین قرار می‌گیرد و مستقیماً با آن هیچ کاری ندارد. در هر صورت به نظر من مسئله‌ی اصلی دکتر رابینسون شبیه مسئله‌ی هگل است. اگر بنا باشد خدا را به‌عنوان فوق‌انسانی فراسو و در برابر جهان در نظر نگیریم، چطور باید در مورد او بیان‌دیشیم؟ به بیان پل تیلیش<sup>۵</sup> ما می‌توانیم از هردوی آنها، هگل و دکتر رابینسون، به‌عنوان کسانی که در جهت گذار از «خدا» به خدا تلاش کرده‌اند، سخن بگوییم.

هگل در نوشته‌های معرف به پاره‌نظام<sup>۶</sup> به سال ۱۸۰۰ از شبهه‌ای جدی سخن به میان می‌آورد مبنی بر این که آیا فلسفه قادر به تفکر و به بیان مفهومی درآوردن همانستی در ناهمانستی بین روح الهی و روح انسانی است؟ پدیده‌ای که به شکل عشق مسیحی زیسته می‌شود، ولی به روشنی اندیشیده نمی‌شود.

البته بدون شک هگل با میان‌برزدن در فلسفه و جایگزین کردن تلاش شکیبا برای فهم و بیان یک مسئله به روشی نظام‌مند با شهود و جلوه‌های عرفانی به شدت مخالف بود.

فلسفه فرایند تفکر است و تفکر ابژه‌ای را که به آن می‌اندیشیم در مقابل خود می‌انگارد. به علاوه تفکر استدلالی که با مقوله‌های منطق کلاسیک سروکار دارد قائل به آنتی‌تزیهایی مانند آنچه میان متناهی و نامتناهی وجود دارد، است که نمی‌تواند آنها را رفع کند. نامتناهی یعنی «متناهی نبودن» و این پایان ماجراست. ایده‌ای

این دست می‌کند که فلسفه تنها خود را زمانی آشکار می‌کند که دین را آشکار کند و زمانی که خود را آشکار می‌سازد، دین را آشکار می‌سازد.

من فکر می‌کنم درک این نکته که بین آگاهی دینی و فلسفه‌ی نظری در عین وجود تمایز، پیوستگی نیز وجود دارد در فهم اندیشه‌ی هگل از اهمیت خاصی برخوردار است. به‌عنوان مثال به ما گفته شده است وقتی «می‌پرسیم خدا چیست؟» یا «واژه‌ی خدا بر چه چیز دلالت دارد؟» در تلاش برای به‌دست‌آوردن ماهیت خداوند در اندیشه‌ایم و ماهیت الهی در اندیشه همان چیزی است که در فلسفه، مطلق نامیده می‌شود. هگل بدین‌گونه صحبت کردن درباره‌ی خداوند را به صحبت درباره‌ی مطلق تبدیل می‌کند یا مفهوم خداوند را به مفهوم مطلق تغییر می‌دهد. ممکن است به این نتیجه برسیم که از نظر هگل آگاهی دینی واقعیت نهایی را در سپهری آسمانی، در شکل موجودی مشخص و برین، و رای جهان و روح انسانی و در برابر آن طرح می‌کند، در حالی که فلسفه این برون‌هستگی الهی را رد می‌کند و واقعیت نهایی را مطلق خودتحقق‌بخش که تمام زندگی را در برمی‌گیرد، برمی‌شمارد. گرچه در این‌گونه در نظر آوردن مسائل نیز بهره‌ای از حقیقت وجود دارد، اما ناقص و غیرکافی است. چون در این صورت به این واقعیت بی‌توجهی کرده‌ایم که براساس نظر هگل، حقیقت اتحاد بنیادین میان روح متناهی و روح الهی در مسیحیت در اصول مذهبی مانند تجسد تاریخی، سپاسگزاری<sup>۱۳</sup> و مشارکت قدیسین<sup>۱۴</sup> ظهور پیدا می‌کند. به دیگر سخن کاری که فلسفه انجام می‌دهد این نیست که حقیقتی را عرضه کند که دین هیچ اشاره‌ای به آن ندارد، بلکه درصدد ارائه‌ی این حقایق از طریق ماهیت مطلق به‌جای بیان آنها از طریق گزاره‌های محتمل، که حقیقتشان به واقع‌ای تاریخی بستگی دارد و ممکن است رخ داده یا نداده باشند، است.

اگر بخواهیم مطلب را به‌شکل دیگری بیان کنیم، در دوران روشنگری، از سوی موافقان و مخالفان پذیرفته شده بود که اگر مسیحیت بتواند ادعاهای قطعی

درآورد و اهمیت جهانی آنها را نمایش دهند. در واقع او از مایستر اکهارت نقل قول می‌کند: «چشمی که خدا مرا با آن می‌بیند همان چشمانی است که من با آن خدا را می‌بینم؛ چشمان من و چشمان او یکی است. اگر خدا نبود، من نبودم و اگر من نبودم، خدا هم نبود». به‌علاوه هگل خاطر نشان می‌کند که یزدان‌شناسان پیشین که اکهارت نیز یکی از آنان است نسبت به اخلاف مدرنشان درک بهتری از این عمق داشته‌اند. بنابراین اصلاً دور از واقع نیست اگر هگل را کسی بدانیم که برای بیان فلسفی بینشی عرفانی در تلاش بوده است.

حال شاید این‌طور تصور شود که در نظر من هگل قلمروی دین را تنها با احساس و زبان عواطف مرتبط می‌داند. در هر حال این برداشت اشتباه است. هگل در تحلیل پدیدارشناختی‌اش از آگاهی دینی، اهمیتی اساسی، به‌عنوان مثال برای بی‌واسطگی و احساس، و احساس وابستگی قائل شده است. اما این از یکی دانستن دین با احساس فاصله‌ی زیادی دارد. از نظر او تفکر و دانش برای آگاهی دینی اساسی هستند. به‌عنوان مثال او به ما می‌گوید که خود دانش یکی از اصول اساسی دین مسیحیت است. و او بر حقیقت دگماهای مسیحی اصرار دارد. این قطعاً درست است که برای هگل شکل تفکر مختص آگاهی دینی تفکر تصویری است. و درست همان‌گونه که در نظر او فلسفه، تفکر تصویری را به تفکر مفهومی محض تبدیل می‌کند می‌شود گفت که برای هگل فلسفه از محتوای باورهای دینی اسطوره‌زدایی می‌کند. در عین حال این نیز باید اضافه شود که او آغاز این اسطوره‌زدایی را از درون خود قلمرو دین می‌داند، یعنی جریان رشد تاریخی آگاهی و خودبیانگری دینی. به دیگر سخن اگر چه هگل قائل به وجود تمایز بین تصور ویژه‌ی آگاهی دینی و فلسفه‌ی نظری است، اما همچنان به نوعی تداوم و پیوستگی میان آنها نیز باور دارد. و از این‌رو است که او خود را محق می‌داند که ادعا کند در حال ادامه دادن کار یزدان‌شناسانی مانند آنسلم است، همان‌طور که من نیز قبلاً به آن اشاره کردم. و از این‌رو است که او خود را متقاعد به بیان سخنانی از

تاریخی داشته باشد، می‌تواند روی پای خود بایستد، در غیر این صورت سقوط می‌کند. حال آنکه هگل در تلاش است نشان دهد باورهای مسیحی مستقل از این ادعاهای تاریخی نیز درست هستند. اگر بخواهیم از عبارات مک‌تاگارت<sup>۱۵</sup> استفاده کنیم، می‌توان گفت مسیحیت همچون هگل‌گرایی برای عوام و ایدئالیسم مطلق همچون مسیحیتی قابل فهم برای خواص ارائه شده است. و پیامد طبیعی آن این است که سقوط ایدئالیسم مطلق منجر به سقوط مسیحیت می‌شود. چون براساس نظر هگل ایدئالیسم مطلق، هنگامی که به فهم کامل خویش دست می‌یابد، مسیحیت در ابعاد شناختی آن است. گرچه این ایده از سوی یزدان‌شناسان مسیحی به‌ندرت مورد پذیرش قرار می‌گیرد، که البته قابل درک است، ولی نکته‌ای که من برای بازگ کردن آن تلاش می‌کنم این است که هگل مفهوم حقیقت را از احکام دینی جدا نکرده و آن را تنها مختص قضایای فلسفی نمی‌داند. گزاره‌های دینی می‌توانند درست باشند و وقتی فیلسوف آن حقایق را به شکل متفاوتی بیان می‌کند، در حال ارائه‌ی همان حقیقت است؛ یعنی از نظر هگل حقیقت یکسان باقی می‌ماند.

حال اگر به جنس بیانات عرفایی مانند اکهارت، که هگل در نوشته‌هایش به آنها ارجاع می‌دهد، توجه کنید روشن است که آنها طرفدار اتحاد بین خدا و انسان، و بین روح متناهی و روح الهی هستند. و در عین حال روشن است که آنها از تقلیل مفهوم خدا به انسان دفاع نمی‌کنند. معنای تحت‌اللفظی بعضی از بیانات اکهارت هر طور که به‌نظر برسند، خط فکری اصلی او به روشنی نشان می‌دهد که ادعایی مبنی بر قابل تبدیل بودن واژه‌های خدا و انسان به یکدیگر ندارد. من فکر می‌کنم این نیز روشن است که عرفایی مانند اکهارت این‌گونه نمی‌پندارند که تحقق وحدت خدا و انسان از ابتدای امر وجود داشته باشد، بلکه این چیزی است که روح انسانی می‌تواند به آن نائل آید گرچه ضرورتاً چنین نمی‌شود. به عبارت دیگر وحدت در کثرتی وجود دارد که ذهن انسان می‌تواند آن را درک کند اما همیشه این

اتفاق نمی‌افتد.

به نظر من اینها ایده‌هایی هستند که هگل فکر می‌کند به زبان ایدئالیسم مطلق آنها را بیان کرده است. در وهله‌ی اول مطلق‌هگلی<sup>۱۶</sup> مشخصاً قابل فروکاستن به ذهن‌های بشری نیست. زیرا این مطلق، «واحدی» است که مقدم بر «کثیر» است - نه به لحاظ زمانی - و خود را در جهان آشکار می‌کند و بروز می‌دهد. در تفکر هگل دولت به‌عنوان کل ارگانیکی که در زمان پایاست قابل تقلیل به هیچ مجموعه‌ای از شهروندان نیست، مثلاً شهروندانی که در اینجا و اکنون در حال زندگی هستند. به طریق مشابه مطلق نیز به هیچ مجموعه‌ای از موجودات متناهی - از جمله ذهن‌های متناهی - قابل فروکاستن نیست. به بیان پولس رسول مطلق یا خدا کسی است که ما در او زندگی می‌کنیم، حرکت می‌کنیم و وجود داریم.

در وهله‌ی دوم درست همان‌گونه که دولت وجود جداگانه‌ای از شهروندان خود ندارد بلکه در آنها و به‌واسطه آنهاست که وجود دارد، باین حال چیزی بیش از مجموع تک‌تک شهروندان است، مطلق نیز در کثیر و به‌واسطه‌ی آن وجود دارد، اندر یاشنده‌ای در آنهاست در حالی که از درون حیات خود، آنها را دربر گرفته است. در وهله‌ی سوم، اگرچه مطلق را به‌عنوان فکری که به خود می‌اندیشد تعریف کرد (آن‌طور که ارسطو دریافت، ماهیت تفکر چنین است)، همچنین باید به‌عنوان فرایند پویای خودتحقق‌بخشی نیز در نظر گرفته شود. وقتی هگل تأکید می‌کند که «درباره‌ی مطلق باید گفته شود که او ذاتاً یک نتیجه است که تنها در انتها به آنچه حقیقتاً هست، تبدیل می‌شود» و «اینکه مطلق، ذاتی است که از طریق رشد خود، خود را کامل می‌کند یا تحقق می‌بخشد» به‌نظر می‌رسد منظورش دقیقاً همانی است که می‌گوید. یعنی مطلق خود را از طریق و به‌واسطه‌ی محمولی که ذهن انسان است، می‌شناسد.

اما زمانی که هگل می‌گوید «خدا خود را در روح متناهی می‌شناسد» اشاره به هر دانشی و همه‌ی انواع دانش ندارد. او بیش از هر چیز به دانش الهی در فلسفه و دین اشاره دارد. این دانش است که می‌توان آن را از



از آنچه بیان شد باید روشن شده باشد که من نه تفسیر جناح راستی از هگل را که مطابق آن خدا در ذات خود موجودی مستقل از تمامی خلقت و غرق در لذت خود آگاهی از خود پنداشته می‌شود و نه تفسیری که کمابیش موضع هگل را با فویرباخ<sup>۱۸</sup> یکی می‌انگارد، می‌پذیرم. در مورد تفسیر جناح راستی، البته آگاهم که هگل در مرور تأییدآمیز کتاب کلمات قصار گوشل<sup>۱۹</sup> در «کتاب سال نقد علمی»<sup>۲۰</sup>، این سخن گوشل که خدا در ذات خود، خود آگاهی در خود است در حالی که در آگاهی خدا از خود در موجودات، خدا به خود آگاهی خارج از ذات خود تبدیل می‌شود، را با تأیید نقل می‌کند. گرچه ممکن است من بر خطا باشم، اما فکر نمی‌کنم هگل قصدی بیش از این داشته باشد که بگوید ذات الهی باید به عنوان فکری که به خود می‌اندیشد، تعریف شود. و در مورد تطبیق موضع هگل و فویرباخ، باید گفت که هگل در صدد این نبود که با فروکاستن خدا به انسان الهیات را به انسان‌شناسی تبدیل کند؛ حال آنکه فویرباخ چنین قصدی داشت. هگل در صدد بود با به‌کارگیری مفهوم همانستی-در-ناهمانستی بین خدا و انسان پیوند ایجاد کند. من فکر می‌کنم کیرکگارد متوجه این قضیه بود. تصویر فیلسوف دانمارکی از هگل به عنوان شکل‌دهنده به یک تثلیث، یک انتزاع متافیزیکی خیالی، فکر مطلقی که در آن خدا و انسان هر دو ناپدید می‌شوند، ممکن است کاریکاتورگونه به نظر آید، اما در هر حال نشان‌دهنده‌ی درک کیرکگارد از این واقعیت است که هگل قصد تقلیل خدا به انسان یا انسان به خدا بدون هیچ کم و کاستی را نداشت.

شاید بتوان هگل را فردی بر شمرد که موضع مورد نظر و مقصودش «خدا فرآگردانی»<sup>۲۱</sup> است. لازم به ذکر نیست که هگل قصد زیر سؤال بردن خدا باوری به این معنا که بازنمایی تخیلی از خدا است، که او را پیرمردی نشسته بر تخت در ورای ابرها می‌پندارد، نداشت. خدا باوری‌ای که او در تلاش بود تا به آن بیان فلسفی استواری دهد، پیشتر خدا را به عنوان روحی نامتناهی باز شناخته بود. آنچه هگل برای به‌انجام رساندنش تلاش

منظری دیگر دانش خداوند نسبت به خودش دانست. «آگاهی متناهی خداوند را تنها تا آنجا می‌شناسد که خداوند خود را از طریق آن می‌شناسد». می‌توان گفت در مرتبه‌ای که روح کرانمند وسیله‌ای برای خود آگاهی الهی می‌شود، بر جزئیت خود فائق می‌آید و در واقع دمی در زندگی الهی می‌شود. خود آگاهی الهی را به هیچ‌گونه آگاهی فردی از خداوند نمی‌توان فروکاست، اما آگاهی افراد از خداوند دمی در فرایند بازگشت مطلق به خود از طریق خوداندیشی است.

آگاهی از همانست-در-ناهمانستی بین روح انسانی و روح بیکران چیزی نیست که از ابتدا وجود داشته باشد. درست همان‌گونه که ما نمی‌توانیم ماهیت حقیقی کلی را بشناسیم، مگر اینکه ابتدا آن را به عنوان واقعیتی منفک از جزئیات در نظر بگیریم (مانند تفسیر سنتی از افلاطون‌گرایی)، ذهن انسان نیز نمی‌تواند ماهیت حقیقی خدا را بشناسد مگر اینکه ابتدا آن را به عنوان وجود شخصی برین در جهان خارج و در مقابل انسان عینیت بخشد. به لحاظ دیالکتیکی این مرحله‌ای ضروری در فرآیندی است که روح کلی<sup>۱۷</sup> به واسطه‌ی ذهن انسانی خود را به عنوان تنها واقعیت واحد می‌بیند. همان‌طور که گفته شد هگل عقیده دارد که بیش از صحیح درباره‌ی خداوند در دگماهای مسیحی در شکلی مناسب برای آگاهی دینی بیان شده است. کاری که فلسفه انجام می‌دهد نشان دادن یگانگی میان روح انسانی و خداوند است، البته نه به صورت امتیاز ویژه‌ای که بی‌جهت به برخی افراد ارزانی شده است، بلکه به صورت حقیقتی که از خود طبیعت هستی منتج شده است و روح را در حالی که خود را در پیشرفت دینی و فلسفی بشر به عنوان «فرایند زندگی که توسط آن وحدت ضمنی خدا و طبیعت انسانی به واقعیت تبدیل می‌شود و وجودی غیر انتزاعی پیدا می‌کنند» آشکار می‌کند.

به عبارت دیگر وحدت در کثرتی وجود دارد که ذهن انسان می‌تواند آن را درک کند اما همیشه این اتفاق نمی‌افتد.

فزاینده‌ای کوچک‌تر شده است. البته «زمانه‌ی ما هیچ نگران اینکه چیزی از خدا نمی‌داند نیست. برعکس این عقیده که کسب این دانش حتی میسر هم نیست به‌عنوان بالاترین درجه از فراست و روشن‌بینی ارج نهاده می‌شود». اما هگل که بر این باور بود که واقعی عقلانی است و عقلانی واقعی و خداوند واقعیت اعلی است و از این رو به‌نحوافضل عقلانی محسوب می‌شود (یا خود عقل مطلق است) و آنچه عقلانی است باید توسط عقل کاوش پذیر باشند، اصرار دارد که ذات الهی نیز باید توسط عقل قابل شناخت باشد. در حقیقت روی هم رفته بی‌جهت نیست اگر بگوییم وظیفه‌ای که هگل برای فیلسوف در نظر دارد کسب نوعی بینش از راه اندیشیدن فلسفی بود که یزدان‌شناسان سده‌های میانی آن را بینش سعادت‌بخش نسبت به خداوند برمی‌شمردند، بینشی که از نظر آنان مختص زمانی است که انسان به بهشت وارد می‌شود. اگر خداوند موجودی برین به‌گونه‌ای که او را سراغ داریم بود، به تعبیر آکویناس نه آنچه که هست بلکه آنچه که او نیست، این ایده به‌وضوح بی‌معنی بود. با توجه به اعتقاد راسخ هگل به قدرت و قلمروی ذهن انسان او باید به تعبیری خدا را از جایگاه استعلایی خود پایین بیاورد و در عین حال انسان را بالا ببرد. و این خود در واقع دو معنا دارد. اول، آنچه در اصول مسیحیت سنتی به‌عنوان آفرینش آزاد جهان توسط خالق‌ی ماورائی عنوان می‌شد باید از نقطه‌نظر فلسفی به‌عنوان تجلی خارجی الهی که برای زندگی الهی ضروری است، در نظر گرفته شود. دوم، دانش انسان از خدا و دانش خدا به خودش باید به‌عنوان دو جنبه از یک واقعیت ترسیم شود. از این رو هگل می‌تواند بگوید «خدا بدون جهان، خدا نیست». که این به این معناست که ذات مطلق به‌عنوان فکری که به خود می‌اندیشد به‌صورت واقعیته‌ی انضمامی تحقق نمی‌یابد، مگر در سپهر روح که به‌عنوان پیش‌فرض ضروری به سپهر طبیعت نیاز دارد. و در سپهر روح، شناخت انسان از خدا، شناخت خدا نسبت به خود است. هگل این آموزه‌ها را معادل با حذف خدا نمی‌داند.

می‌کرد فکرکردن به رابطه‌ی بین متناهی و نامتناهی بود، به‌گونه‌ای که در عین حال که نامتناهی تمام واقعیت را پر می‌کند تمایزیش با امور متناهی نیز حفظ شوند. اگر ما «همه‌خدایی»<sup>۲۲</sup> را نماینده‌ی مفهوم همانستی و خداباوری را نماینده‌ی مفهوم ناهمانستی بدانیم، مقصود هگل نشان‌دادن این است که چطور این دو مفهوم به ظاهر متضاد می‌توانند در مرتبه‌ای بالاتر با یکدیگر تطبیق داشته باشند. همه چیز در خداست، دم‌هایی هستند در زندگی الهی، ولی خداوند به‌عنوان واحد به آسانی قابل فروکاستن به «همه چیزها» یعنی کثرت نیست. به‌هر حال تقریر روشن دادن به این ایده کار آسانی نیست. می‌توان نشان داد که نتیجه‌ی اندیشه‌ی هگل به حدی مبهم است که جای سؤال دارد که اساساً بتوان آن را خداباوری، حال از هر نوع آن، به حساب آورد. مگر آنکه معنای خداباوری را بسیار گسترده‌تر از تعریف متداول آن تعریف کنیم. و به همین دلیل من گمان می‌کنم که هگل رامی‌توان به‌عنوان شخصی که مقصودش خدافراگردانی است توصیف کرد.

اگر خداوند موجودی برین به‌گونه‌ای که او را سراغ داریم بود، به تعبیر آکویناس نه آنچه که هست بلکه آنچه که او نیست، این ایده به‌وضوح بی‌معنی بود.

جا دارد که ابهامی که در نتایج فلسفه‌ی هگل وجود دارد تا حدودی بسط پیدا کند. همان‌طور که گفته شد، او فیلسوفان را افرادی می‌دانست که در وهله‌ی نخست درگیر مسائل مرتبط با جهان معاصر خود هستند. او این مسئله را در محدوده‌ی دین این‌گونه بیان می‌کند «زمانی بود که تمام دانش، دانش نسبت به خدا بود»، یعنی دورانی بود که دانش نسبت به خود خدا بالاترین دانش‌ها محسوب می‌شد و دانش نسبت به جهان به یک معنی دانش نسبت به خدا محسوب می‌شد، یعنی دانش نسبت به عمل خداوند به حساب می‌آمد. در دنیای مدرن دانش علمی از موجودات متناهی به حدی افزایش یافته است که محدوده‌ی دانش نسبت به خدا به‌صورت

که به یک معنا تنها واقعیت «حقیقی» است - که با طبیعت و با روح انسانی قابل شناسایی نیست به راحتی قابل چشم‌پوشی نباشد یا فرض کنیم که ما معتقد باشیم خدا اجتناب‌ناپذیر است، به این معنا که امری یگانه است که خود را به مثابه غایت جذب‌کننده حرکت روح آدمی به سوی یک وحدت نهایی، و یا به عنوان زمینه‌ی پنهان نیازهایی که خود را به ما تحمیل می‌کند، هنگام شناسایی ارزش‌های ایدئال نسبت به موقعیت‌های پیاپی‌ای که عمل کردن را در جهان ضرورت می‌بخشد، ظاهر می‌کند. اگر ما اعتقاداتی از این دست داشته باشیم گمان می‌کنم که می‌توانیم به شیوه ویتگنشتاینی مبنی بر سکوت و خودداری از تلاش برای بیان مضمون آنها رفتار نماییم. ولی اگر بخواهیم سخن بگوییم به واژه‌ی خدا یا واژه‌های معادل آن نیازمندیم.

همین که ما سخن آغاز کنیم با مشکلاتی از همان نوع که هگل با آنها دست‌به‌گریبان بود مواجه می‌شویم، مثل مسئله‌ی رابطه‌ی خدا و جهان. از آنجاکه این نسبت همانندی ندارد می‌توانیم آن را با نماد  $X$  مشخص کنیم. اگرچه ساخت یک زبان ساختگی محض ممکن است استفاده‌هایی در مباحث اکادمیک داشته باشد، مشروط بر اینکه قواعدی برای به‌کارگیری نمادهای مشخص شده اتخاذ کنیم، اما این زبان در گفتگوهای معمول و برای نشان‌دادن ارتباط میان باورهایمان با زندگی بشری و جامعه‌کارایی ندارد. از این رو عملاً ما ناگزیریم به زبان متداول بازگردیم. این یعنی ما ناگزیر به استفاده از تمثیل و تصویرهایی هستیم تا به وسیله‌ی آنها تلاش کنیم چیزی را بگوییم و بفهمیم که نمی‌توان به درستی بیان کرد و فهمید. برای کسی که عقیده دارد هر چه که گفتنی است را می‌توان به وضوح و روشنی بیان کرد این امر قانع‌کننده نیست. اما این یک ویژگی اساسی این بازی زبانی، یعنی صحبت درباره‌ی خدا است. و اگر ما با ترجمه‌ی این واژه به زبان ایدئالیسم مطلق هگل یا پوزیتیویسم منطقی درصدد از بین بردن آن باشیم، به‌زودی خود را در حال سخن‌گفتن از چیز دیگری می‌یابیم؛ مثلاً سخن‌گفتن درباره‌ی جهان وقتی به شکل

فردفرد انسان‌ها می‌میرند، اما واحد باقی است. دانش فرد از خدا که عیناً دانشی در نظر گرفته می‌شود که فرد آن را کسب کرده است، فانی است اما رشد آگاهی دینی به‌طور کلی ادامه می‌یابد. ذهن کلی در ذهن‌های جزئی و به‌واسطه‌ی آنها می‌زید، ولی درحالی‌که جزئی‌ها فانی است کلی باقی می‌ماند. در عین حال پذیرفتن این نکته که نظریه‌ی هگل در پی آن است که روش خاصی از نگرش به جهان را به ما توصیه کند دشوار نیست. او می‌خواهد جهان را یک کل آرگانیک در حال رشد در نظر بگیریم که با ظهور انسان و رشد علمی که پس از آن روی داده، به‌واسطه‌ی ذهن انسان و از طریق آن، نسبت به خود آگاهی پیدا می‌کند.

به دیگر بیان، می‌توان فلسفه‌ی دین هگل را به عنوان مرحله‌ای در فرآیندی در نظر گرفت که در آن مفهوم خداوند به شکل فزاینده‌ای در حال حذف‌شدن است. می‌توان گفت هگل متعهد به اسطوره‌زدایی از آموزه‌های مسیحی شده است. اما نتیجه‌ی تفلسف‌های او در هاله‌ای از ابهام متافیزیکی است که متعاقباً توسط طبیعت‌گرایی و اثبات‌گرایی پس زده می‌شود. هگل مشکلات سربرآورده از خدا باوری سنتی را می‌دانست، اما قادر به حل آنها نبود. البته نه به این خاطر که ناتوان بود، بلکه به دلیل غیرقابل‌حل بودن این مشکلات. بنابراین اگر قرار است دین محفوظ بماند، دیگر نباید در آن صحبتی از خدا باشد. یا اگر بخواهیم واژه‌ی «خدا» را حفظ کنیم باید معنایی به آن داد که شامل هیچ ارجاعی به وجودی که ادعا می‌شود برین است، نباشد. بنابراین در یزدان‌شناسی معاصر «مرگ خدا»، آثاری از جان‌شینی معنوی فلسفه‌ی هگل را می‌توان دید حتی اگر هگل خود آمادگی این تشخیص را نداشت.

اتخاذ این دیدگاه این نتیجه را دربر دارد که سخنانی درباره‌ی خدا که توسط افرادی مثل مایستر اکهارت بیان شده‌اند و آشکارا هگل را تحت‌تأثیر قرار داده بودند اصلاً درباره‌ی خدا، یعنی درباره‌ی خدا به‌عنوان یک واقعیت هستی‌مند، نبودند. فرض کنیم که ادعای عرفان دینی مبنی بر بهره‌مندی از علم حضوری نسبت به واقعیتی

است؛ گاهی اصطلاحاتی نظیر «عشای ربانی»، «قربانی مقدس» یا «راز نان و جام» هم گفته می‌شود، ولی «سپاسگزاری» معنی را درست‌تر می‌رساند (فرهنگ لغات مسیحی، ص ۱۲۱) (یادداشت مترجم).

۱۴. مشارکت قدیسین در واقع عین تعریف کلیسا است، چرا که اعضای کلیسا در تعمید، توسط روح القدس، مقدس و قدیس شدند و در تن عیسای برخاسته داخل شدند؛ چنین مشارکتی به معنی خاص، در ارتباط با ملکوت خدا، مشارکت حضرت مریم و همه قدیسین است؛ خواه رسماً داده شده باشد، خواه ناشناس مانده باشند» (فرهنگ لغات مسیحی ص ۷۷). (یادداشت مترجم)

۱۵. J. M. E. McTaggart

۱۶. Hegelian Absolute

۱۷. universal spirit

۱۸. Ludwig Feuerbach

۱۹. Carl Friedrich Göschel

۲۰. Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik

۲۱. panentheist

۲۲. pantheism

#### مشخصات مقاله

Copleston, F. C. (1968). Hegel and the Rationalisation of Mysticism. Royal Institute of Philosophy Supplements, 2, 118-132.

ویژه‌ای به آن می‌نگریم یا درباره‌ی انسان، اما نه درباره‌ی خدا. در نهایت به نظر من هگل در تلاش بود تا کاری انجام‌شدنی را انجام دهد، یعنی به بیان روشن درآوردن چیزی که تنها از راه نمادها و تمثیل‌ها قابل بیان است. نکته‌ی آخر اینکه تمثیل‌ها و تصویرهایی که به کار می‌گیریم ذهن ما را تسخیر می‌کنند و این توهم را ایجاد می‌کنند که ذهن ما بیش از ظرفیت توانایی فهم دارد. ولی عرفایی مانند یوهان صلیبی نابسندگی بازنمایی مفهومی ما از مفهوم خدا و کاستی زبان‌مان در این حیطه را به ما گوشزد می‌کنند. و اگر بخواهیم بار دیگر عبارتی از پل تیلیش را به کار ببریم این عرفای دینی هستند که آشکارا مثال‌های زنده‌ی حرکت روح انسان از «خدا» به خدا هستند. اما من فکر می‌کنم هگل از فهم اهمیت این ویژگی عرفان بازماند.

#### پانویس‌ها

۱. Philosophy of Right

۲. self unfolding of God

۳. St Anselm

۴. Bishop of Woolwich

۵. Paul Tillich

۶. Fragment of a System

۷. Richard Kroner

۸. Walter Terence Stace

۹. Geoffrey Reginald Gilchrist Mure

۱۰. Meister Eckhart

۱۱. Jakob Böhme

۱۲. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

۱۳. یهودیان در تناول نان فطیر عید فصح، یک نیایش سپاسگزاری

به خاطر آزادی از بردگی مصر می‌خوانندند «خروج» ، ۳۴: ۱۲

۳۹. هنگام تکه کردن نان در شام آخر، عیسی از پدر سپاسگزاری

می‌کند. سپاسگزاری قسمت اصلی قربانی مقدس و مدار زندگی

کلیسا است. از قرن دوم میلادی به بعد، کلمه‌ی «سپاسگزاری» در

مورد تن و خون خداوند (نان و شراب تقدیس شده) به کار رفته

# نگاهی به کتاب «در محضر لاهوتیان»

## ■ شنهاز طریقتی

و گروهی که مبانی آن بر پایه‌ی اخلاق اسلامی استوار است، تقسیم می‌شود.

مجدوبان سالک به کسانی گفته می‌شود که مربی ظاهری ندارند و با مددهای غیبی دارای نفوس پاک هستند و تعداد آنها در هر عصر و همه‌ی مناطق جغرافیایی به تعداد انگشتان دست هم نیست. از نظر شیعیان، آنها زیر نظر امام زمان انجام‌وظیفه می‌کنند. این نحوه‌ی سلوک را سلوک اویسی می‌نامند. اما سالکان مجذوب این‌گونه نیستند. آنها مربی و معلم دارند. کار خود را با ریاضت‌های شرعی و خودسازی آغاز می‌کنند و به آهستگی طی طریق می‌کنند. در این میان کم نیستند کسانی که در کسوت مربی افراد را به گمراهی بکشاند و همه‌ی دستورات آنها تابع منافع شخصی خودشان باشد. دسته‌ی دوم از میان سالکان مجذوب کسانی هستند که زیر نظر مربی و براساس اخلاق اسلامی طی طریق می‌کنند. علمای شیعی از جمله سید علی قاضی طباطبائی، حسین علی نخودکی اصفهانی و علامه طباطبائی از این شیوه‌ی سلوک پیروی می‌کردند.

جعفر مجتهدی در دسته‌ی مجذوبان سالک قرار می‌گیرد. در ادامه بهتر است نگاه اجمالی به اتفاقاتی که در زندگی او از دوران نوجوانی تا زمانی که سیر و سلوکش به مرحله‌ی ظهور می‌رسد داشته باشیم. جعفر مجتهدی در یک خانواده‌ی سرشناس مذهبی

واژه‌ی عرفان دایره‌ی وسیعی از مفاهیم را دربر می‌گیرد، ولی عرفان اسلامی به معنی معرفت و آگاهی است که با عنصر عشق همراه بوده و طبق اصول و مبانی وحی باشد. درحقیقت عرفان اسلامی در صدر اسلام در پی شناخت و فهم از خالق هستی و ارتباط انسان با حقیقت براساس سیره‌ی امامان شیعه و اصحاب آنها همچون سلمان، ابوذر، مقداد، اویس، کمیل، عمار، میثم تمار و غیره است. جهان‌بینی وحدت وجودی که در عرفان اسلامی رواج دارد بر این پایه است که تمامی هستی بر پایه‌ی یک حقیقت، یعنی وجود الهی، استوار است. همه‌ی ما این جمله‌ی معروف را شنیده‌ایم که برای رسیدن به قرب الی‌الله به تعداد افراد روی زمین راه وجود دارد. درنتیجه، برای تأیید روش هر شخص، هر چند شایسته است که شیوه سلوکش با خرد و ضمیر آگاه سنجیده شود، آنچه را که نباید از نظر دور داشت این است که درجه‌ی خلوص و صحت این مسیر برای هر شخص به طور جداگانه حجت است؛ درنتیجه نمی‌توان نسخه‌ی واحدی برای افراد مختلف تجویز کرد.

در نگرش کلی این سالکان را می‌توان به دو گروه مشخص تقسیم کرد:

۱- مجذوبان سالک؛

۲- سالکان مجذوب که خود به دو گروه خانقاهی

وی داده شود تا بتواند اجاره‌ی آنها را بستاند و برای او به نجف بفرستد. او در پشت همان نامه نوشت مالکیت همه املاک را به مستاجرین واگذار کند.

بعد از گذشتن از این مرحله و این تصمیم سخت، حادثه‌ی عجیب دیگری در مورد او روایت شده است که به تفصیل در کتاب آمده است. در کتاب آمده او شش ماه در خانه‌ای عملاً محبوس شده بود که در آن شش دختر زیباروی هر روز به بهانه‌های مختلف خود را عرضه می‌کردند، ولی وی از برقراری رابطه خودداری می‌کند. از این پس سیر سلوکی او وارد مرحله جدیدی شد. از پاره‌دوزی معاف می‌شود و در یکی از حجره‌های مسجد شب و روز می‌گذراند و جز به ضرورت و تجدید وضو خارج نمی‌شود و در این مدت سخنی جز در حد سلام و پاسخ آن با کسی نداشت.

حادثه‌ی بعدی که برایش رخ داد ملاقات با ملا آقاچان زنجانی بود. نویسنده‌ی این کتاب نقل قولی را از زبان یکی از شاگردان او بیان می‌کند که ملا آقاچان زنجانی مدت‌ها در قم در منزل سالک حاج میرزاتقی زرگری سکونت داشت. علاقمندان به وی در همان منزل جمع می‌شدند. روزی به شاگردان خود گفته بود: «من به پایان عمر خود نزدیک می‌شوم و قبل از آن باید به عتبات بروم؛ بعد از زیارت بار امانتی که بر دوش دارم به دست اهلبش برسانم. پس از مراجعت در زنجان بدرود حیات خواهم گفت و در عالم برزخ در انتظار ظهور حضرت حجت لحظه‌شماری خواهم کرد و پس از ظهور به همراه سایر شیفتگان آن حضرت رجعت خواهم کرد و در رکاب ایشان شمشیر خواهم زد» (ص ۶۳).

این سفر با کودتای خونین عبدالکریم قاسم و کشته‌شدن ملک فیصل هم‌زمان شد. در این زمان مجتهدی عزم سفر به ایران می‌کند. پیش از آن با پای پیاده راهی کاظمین می‌شود که در آنجا ماموران حکومتی عراق او را به خاطر نداشتن گذرنامه دستگیر می‌کنند. در کتاب روایت شده که در زندان حالات خاصی برای او پیش می‌آید که او را به یاد سختی‌های زندگی امام چهارم شیعیان می‌اندازد. فردای آن روز به خاطر

در تبریز به دنیا آمد. در کودکی پدر خود را از دست داد و زیر سایه‌ی مادر رشدونمو کرده است. پدر او از عاشقان امام چهارم شیعیان بود و هر ساله کاروانی ترتیب می‌داد و زائرین را به عتبات، در عراق، می‌برد. او از همان خردسالی در عالم رویا امامان شیعه را می‌دید. خود وی نیز علاقه‌ی خاصی به یادگیری آنچه «علوم غیبی» نامیده می‌شود، داشت؛ به طوری که در نوجوانی قبری را در قبرستان قدیمی تبریز که جای مخوف و ترسناکی بود حفر کرده بود و شب‌ها تا صبح در آن به عبادت می‌پرداخت، به امید اینکه این ریاضت راز کیمیا را برای او روشن سازد.

او در نقل تجربه‌ی عرفانی می‌گوید هاتف غیبی در گوش او گفت: جعفر، کیمیا محبت اهل بیت است، اگر کیمیای واقعی می‌خواهی بسم‌الله. وی پس از این ماجرا فعالیت خود را در زمینه‌ی «علوم غیبی» کنار گذاشت و به دلیل شور و شوق زیادی که در دل احساس می‌کرد فردای همان روز با پای پیاده عازم کربلا شد. او در آن هنگام هفده‌ساله بود؛ بدون اینکه گذرنامه داشته باشد، وارد خاک عراق شد و مأموران مرزی دولت عراق او را به جرم جاسوسی دستگیر و روانه‌ی زندان کردند. تحمل ریاضات اجباری در زندان اثراتی برای او به همراه داشت، به طوری که هر از گاهی تصور می‌کرد صورتی از آینده را می‌بیند و به هم‌بندان خود می‌گفت. شبی امام اول شیعیان را در خواب دید که به او مژده می‌دهد فردا آزاد خواهی شد؛ به نجف بیا و در دکان مرد پاره‌دوز شاگردی کن و از دستمزدی که می‌گیری قسمتی را هزینه‌ی خود ساز و مابقی را در پایان هر هفته نان و خرمایی بخر، به مسجد سهله برو و در میان معتکفین تقسیم کن. مجتهدی صبح همان شب از زندان آزاد می‌شود و به سراغ پینه‌دوز رفت و مشغول کار شد. شاگردی برای پینه‌دوز و زندگی حقیرانه باعث گسستن باقی تعلقات وی به زندگی شد.

بعد از چند ماه نامه‌ای از برادرش رسید که حاکی از نگرانی او بود و در آن نوشته شده بود و کالتی به برادرش بدهد تا اجاره‌ی مغازه‌ها و املاکی که در تبریز دارد به

زمان و مکان مرگ از جمله اموری است که بر انسان نامعلوم‌اند و جزو امور غیبی محسوب می‌شوند. این نکته در اسلام هم تصریح شده است (به عنوان مثال آیه ۴۱ سوره لقمان)؛ طبق این آیه انسان نمی‌تواند زمان و مکان مرگ خود و دیگران را بفهمد. ولی در این کتاب، طبق چند خاطره، مجتهدی در این مورد پیش‌گویی‌هایی کرده که طبق گفته‌های نویسنده تحقق یافته است.

کتاب دیگری که به شرح زندگی و حالات مجتهدی پرداخته، «لاله‌ای از ملکوت» نوشته‌ی حمید سفیدآبیان است. روایت‌های این کتاب و کتاب «در محضر لاهوتیان» ناهمخوانی‌هایی دارند. در کتاب «لاله‌ای از ملکوت» مکاشفات بسیار زیادی به مجتهدی نسبت داده می‌شود، تا جایی که نویسنده چندین بار عنوان می‌کند که از نشر بعضی مکاشفات به دلیل اینکه با باورپذیری فاصله‌ی زیادی دارند معذور است. این اثر نیز بر شگفتی و غیرمعمول بودن مدعاهای مطرح شده در مورد مجتهدی می‌افزاید و به همان میزان، برای باورپذیری آن به شواهد قوی‌تر نیاز داریم.

در مورد بسیاری از آنچه در مورد مجتهدی و عرفایی از این دست گفته می‌شود امکان راستی‌آزمایی وجود ندارد و از آنجاکه چنین مدعاهایی بسیار شگفت‌آور و غیرمعمول‌اند (اگر نگوئیم غیرممکن) برای باور به آنها، پیش از بحث و بررسی، به شواهد بسیار قوی و متقن نیاز داریم.

پیروزی کودتای عبدالکریم قاسم، فرمان عفو عمومی صادر می‌شود و مجتهدی به همراه هم‌بندان خود از زندان آزاد می‌شود. وی پس از این اتفاق عازم ایران می‌شود و با سکونت کوتاه در کرمانشاه، ایلام، تبریز و بعد از آن به طور بلندمدت در قزوین، قم و مشهد شیوه‌ی سلوکی او وارد مرحله‌ی جدیدی شد. سرانجام بعد از چندین بار سکنه مغزی در سال ۱۳۷۴ شمسی در سن ۷۱ سالگی فوت می‌کند.

محمدعلی مجاهدی (پروانه) نویسنده‌ی کتاب «در محضر لاهوتیان» به مدت ۳۲ سال با جعفر مجتهدی آشنا بود و در جریان بسیاری از رفتارهای سلوکی و آراء معرفتی وی قرار داشت. برخی از ویژگی‌های سلوکی مجتهدی از زبان نویسنده:

۱. شیوه‌ی سلوکی او در توسل مستمر به امامان شیعه، خصوصاً امام سوم، نمود عینی پیدا می‌کرد.
۲. خدمت به خلق خصوصاً شیعیان و علاقمندان به امامان شیعه را به عنوان روشی بیان می‌کرد که راه دور و دراز طی طریق را کوتاه می‌کند.
۳. او اهل سلسله و خانقاه نبود و با این روش هیچ ارتباطی نداشت.
۴. ادب مجتهدی زبانزد خاص و عام بود.
۵. او مخالف مرید و مریدبازی بود و آن را دام راه اولیاء می‌دانست.
۶. هیچ‌گاه ذکر یا دستوری را به کسی نمی‌داد؛ اگر باطناً ناگزیر از آن می‌شد به طور غیرمستقیم آن را بیان می‌کرد.
۷. هرگز دیناری از کسی دریافت نمی‌کرد و حتی برای مشکلات مردم از خود مایه می‌گذاشت.
۸. اگر یکی از دوستان خود را شایسته‌ی شنیدن رازی می‌دانست و یا باطناً خود را از این امر ناگزیر می‌یافت، از تجربه‌های سلوکی خود بیان می‌کرد که تعداد این افراد از انگشتان دست هم تجاوز نمی‌کرد.
۹. او احدی را به عنوان جانشین، نایب‌مناب خود معرفی نکرده است، چرا که اگر چنین اتفاقی صورت می‌گرفت با شیوه‌ی سلوکی‌اش در تضاد بود.

# «مسئله‌ی شرّ» اسلامی؛

## واکنش‌های اسلامی به مسئله‌ی شرّ

■ یاسر میردامادی

### ۱. شرّ غایب در الهیات حاضر

صورت‌بندی‌ای از مسئله‌ی شرّ از این قرار است:

در جهان شرور بیهوده‌ی بسیاری وجود دارد. از شرور طبیعی مانند سیل و زلزله گرفته تا شرور اخلاقی مانند جنگ و استبداد. اگر خدا نمی‌تواند شرور را از میان بردارد، پس همه‌توان (قادر مطلق) نیست، اگر می‌تواند اما نمی‌خواهد شرّ را از میان بردارد، پس خیرخواه محض نیست. اگر خدا هم می‌تواند و هم می‌خواهد شرور را از میان بردارد، آن‌گاه از آن‌جا که شرور بی‌هوده‌ی بسیاری در جهان وجود دارد پس خدا وجود ندارد.

مسئله‌ی شرّ از مسئله‌های نظری کهن در تاریخ خداباوری است. بسیاری از خداباوران و خدا ناباوران بر این نکته توافق نظر دارند که مسئله‌ی شرّ قوی‌ترین دلیل علیه صدق/توجیه خداباوری است. مسئله‌ی شرّ به ویژه در تاریخ الهیات مسیحی اهمیت بسیاری دارد. نشانه‌ی اهمیت این موضوع آن است که آثار متعددی در الهیات قدیم مسیحی در مسئله‌ی شرّ نوشته شده است. بحث از شرّ در الهیات معاصر مسیحی نیز همچنان تازه

و سرزنده است. هر ساله آثار فلسفی بسیاری در باب مسئله‌ی شرّ، به ویژه در انگلیسی، منتشر می‌شود.<sup>۱</sup> در الهیات یهودی معاصر نیز، به خصوص بعد از هولوکاست (میان‌های سال‌های ۱۴۹۱ تا ۵۴۹۱ در آلمان نازی) مسئله‌ی شرّ اهمیت بسیاری یافت و الهی‌دانان و فیلسوفان یهودی به این پرسش عافیت‌سوز پرداختند که چرا خدا اجازه داد «قوم برگزیده» اش قربانی نسل‌کشی شود.<sup>۲</sup>

با این حال، از الهیات مسیحی و یهودی که بگذریم، اغراق نیست اگر بگوییم که در الهیات معاصر اسلامی مسئله‌ی شرّ چندان بحث‌برانگیز نبوده است.<sup>۳</sup> به ندرت می‌توان آثار معاصر اسلامی‌ای یافت که به تفصیل و نوآورانه به مسئله‌ی شرّ پرداخته باشند. آثاری هم که امروزه به زبان کشورهای با اکثریت مسلمان (عربی، فارسی، ترکی، اردو و غیره) منتشر می‌شود عمدتاً یا پژوهش در باب پاسخ الهی‌دانان و فیلسوفان مسلمان سده‌های میانه به مسئله‌ی شرّ است و یا اگر به فضای جدید هم توجه دارد عمدتاً به آثار متفکران غربی و مقایسه‌ی آن‌ها با الهی‌دانان و فیلسوفان مسلمان سده‌های میانه می‌پردازد.



طبیعی شبهه جزیره‌ی عربستان) و شرور انسانی (به‌ویژه وضع اخلاقی جامعه‌ی عرب پیش از اسلام). قرآن رنج را جوهره‌ی وجود آدمی تعریف می‌کند: «به راستی که انسان را در رنج آفریده‌ایم» (بلد: ۴). از این گذشته، زندگی شخصی پیامبر اسلام نیز آمیخته به رنج بود؛ او یتیم بزرگ شد و فوت چند فرزند خردسالش را به چشم دید و در بزرگسالی نیز از هم‌شهری‌های خود، مکّیان، آزار بسیار دید.

«تاریخ رستگاری»<sup>۴</sup> قرآن الگوی ثابتی دارد. ابتدا شرّ انسانی سر می‌رسد، آن‌گاه طرح و برنامه‌ی الهی از سوی پیامبران برای مقابله با آن در پی می‌آید. عموم آدمیان از فرمان الهی سر می‌پیچند و بر روی زمین فساد می‌کنند؛ آن‌گاه خدا پیامبرانی دیگر برای هدایت بشر می‌فرستد. عموم آدمیان دیگر باره از فرمان الهی سر می‌پیچند و در نتیجه گرفتار عذاب می‌شوند. آن‌گاه پیامبری دیگر سر می‌رسد و این چرخه ادامه می‌یابد. در نهایت، پس از فراز و نشیب‌های بسیار این خیر است که پیروز می‌شود. در قرآن، پیروزی موسی بر فرعون، یوسف بر برادرانش و ابراهیم بر نمرود نشانه‌ی پیروزی نهایی خیر بر شرّ تصویر شده است.

## ۱.۲. انحای مسئله‌ی رنج

از دیدگاه قرآن، حوادث طبیعی‌ای مانند سیل و زلزله می‌توانند عذاب الهی مفسدان باشند. اما چه می‌توان گفت در باب بی‌گناهی که رنج می‌برند، از جمله رنج‌های بسیاری که به خود پیامبران رسیده است؟ بی‌گناهان و فضیلت‌مندان از دیدگاه قرآن لزوماً زندگی راحتی در این جهان نخواهند داشت. اگر رنج و شرّی به آن‌ها برسد که مستحقّ آن نباشند در جهان آخرت عوض خواهند دید. وانگهی، شرّ و رنج خالی از استحقاق می‌تواند خیر کثیر برای رنج‌دیده حتی در این جهان به دنبال آورد.

این خیر کثیر تنها گشایش بیرونی (مال و جاه) نیست

بر این اساس، احتمالاً شتاب‌زده نباشد اگر بگوییم که الهیات معاصر اسلامی گویی نظریه‌پردازی تازه‌ای در مسئله‌ی شرّ ندارد. چرا مسئله‌ی شرّ در الهیات معاصر مسیحی و یهودی از اهمیت برخوردار است و در باب آن نظریه‌پردازی‌های بسیاری صورت گرفته است و می‌گیرد اما در الهیات معاصر اسلامی تقریباً از پرداختن بدیع به مسئله‌ی شرّ خبری نیست؟

نظریه‌پردازی مفصل و متنوعی در باب چرایی غیبت مسئله‌ی شرّ در الهیات معاصر اسلامی صورت نگرفته است. با این حال، یکی از تلاش‌های مختصر برای نظریه‌پردازی در این باب را وینسنت کورنل<sup>۴</sup> استاد مطالعات اسلامی دانشگاه اموری آمریکا انجام داده است. ادّعای او این است که جهان اسلام به لاک هویتی فرورفته است و از این رو دست به ایده‌آل‌سازی هویتی اسلام در برابر دیگری غربی زده است. این ایده‌آل‌سازی موجب شده است که جای چندانی برای تأمل و بازنگری در الهیات اسلامی در مواجهه با چالش‌های فکری و عملی معاصر باقی نماند. وقتی اسلام کامل تصور شود و غرب منقطع، آن‌گاه چالش‌های فکری نیز برچسب غربی می‌خورند و بی‌تأمل طرد می‌شوند؛ زیرا در ایده‌آل‌سازی هویتی مهم این است که به چه هویتی تعلق داری و چگونه هویت خود را در مقابل دیگری تعریف می‌کنی و نه این‌که چگونه فکر می‌کنی و چه‌سان با دیگری وارد گفت‌وگو می‌شوی.<sup>۵</sup>

به هر رو، اگر الهیات اسلامی جدید از پرداختن به مسئله‌ی شرّ تا حدود زیادی خالی است، الهیات قدیم اسلامی به نسبت وضع بهتری دارد.

## ۲. الهیات قدیم اسلامی و مسئله‌ی شرّ

اسلام، و چه بسا تمام ادیان، در واکنش به شرّ هستی و رنج آدمی شکل گرفتند. به‌طور ویژه قرآن به شرّ و رنج حسّاس است، به طوری که می‌توان گفت قرآن واکنشی است به شرور طبیعی (مثل محیط سخت

خدا عادل نباشد، شایسته‌ی پرستش نیست.

معتزلیان معتقد بودند که خدا وظیفه‌ی جبران رنج بی‌استحقاق را دارد. اما اشعریان معتقد بودند که خدا چنین وظیفه‌ای ندارد و اگر هم جبران کرد از سر لطف و کرم‌اش بوده است و نه وظیفه؛ از این رو اگر جبران نکرد ظالم نیست. داوری اخیر از این رو در میان اشعریان شکل گرفته است که از دیدگاه آنان ظلم و عدل معیاری مستقل از فعل الهی ندارند، بلکه فعل الهی معیار خوبی و بدی و ظلم و عدل است. هر آنچه خدا به آن امر کند نیک است، حتی اگر به عقل محدود ما ظلم به نظر آید و هر چه خدا از آن نهی کند قبیح است، حتی اگر به عقل محدود ما نیک به نظر آید.

### ۳.۲ مسئله‌ی رنج کودکان و کم‌توانان ذهنی

رنج کودکان و کم‌توانان ذهنی را در نظر اول شاید بتوان موردی از رنج بی‌گناهان شمرد که پیشتر در مورد آن سخن گفتیم. اما تأمل در این موضوع نشان می‌دهد که رنج آن‌ها مقوله‌ای بغرنج‌تر از رنج بی‌گناهان (بزرگسال) است. زیرا ممکن است گفته شود اگر بزرگسالان - به نظر - بی‌گناه رنج می‌کشند، شاید رنج‌شان از آن رو باشد که معلوم شود واقعاً بی‌گناه نبوده‌اند؛ اما چنین احتمالی در باب کودکان و کم‌توانان ذهنی رنج‌کشیده صادق نیست، زیرا نمی‌توان کودکان و کم‌توانان ذهنی رنج‌کشیده را گناه کار تصور کرد.

از این گذشته، رنج بزرگسالان بی‌گناه را شاید بتوان امتحانی برای آن‌ها شمرد، اما این در باب رنج کودکان صادق نیست. زیرا آزمایش یا برای عبرت‌گیری است و یا برای پاداش گرفتن. در صورت موفقیت و یا هر دو. اما نه عبرت و نه پاداش را نمی‌توان به سادگی برای کسانی که به سن رشد نرسیده‌اند و رنج می‌کشند تصور کرد. کودک و کم‌توان ذهنی مکلف به‌شمار نمی‌آیند که مستحق ثواب یا عقاب باشد و نیز کودک هنوز به سن تمیز نرسیده که از رنجش عبرتی بگیرد. از این رو

که شاید اصلاً حاصل نیاید، بلکه به‌ویژه گشایش درونی (پرورش نفس) است. ناتوانی مثلاً گرچه رنج‌آور است می‌تواند فروتنی آورد. این که حوادث تلخ چونان کوره‌ای است که فرد پارسا و صبور می‌تواند ناخالصی‌های درون‌اش را در آتش این کوره فروبریزاند و خویشتن را پاک کند، از مضمون‌های ثابت قرآنی و نیز از مضامین محوری تصوف اسلامی است.

با وجود این که رنج و شرّ - از جمله رنج و شرّ حاصل از ستمی که بر آدمی می‌رود - می‌تواند از نظر قرآن فوایدی برای دنیا و آخرت فرد به دنبال بیاورد، قرآن به شکلی چه بسا متناقض‌نما از مؤمنان می‌خواهد که در مقابل رنج و شرّ بایستند: «چرا شما در راه خدا [و در راه نجات] مردان و زنان و کودکان مستضعف نمی‌جنگید؟ همانان که می‌گویند: پروردگارا، ما را از این شهری که مردمش ستم‌پیشه‌اند بیرون ببر، و از جانب خود برای ما سرپرستی قرار ده، و از نزد خویش یآوری برای ما تعیین فرما.» (نساء: ۵۷ ترجمه‌ی فولادوند).

### ۲.۲ مسئله‌ی رنج حیوانات

در روایات اسلامی حیوانات دارای آگاهی و شعور و اجتماع ویژه‌ی خود تصویر شده‌اند و قادر به برقراری ارتباط با خداوندند.<sup>۷</sup> حیوانات در روایات اسلامی در مواردی از کار زیاد و ستمی که به آن‌ها شده به پیامبران، که زبان آن‌ها را می‌فهمند، شکایت برده‌اند. از این رو جمعی از مفسران و متکلمان مسلمان ابراز داشته‌اند که خداوند در روز قیامت رنجی را که بر حیوانات رفته است جبران می‌کند.

با این حال، از قرون اولیه‌ی اسلامی اختلاف نظر مهمی میان دو دسته از متکلمان مسلمان رخ داد: آیا خدا موظف است که رنج ناروایی را که به انسان‌ها و حیوانات وارد شده در این دنیا و/یا آخرت جبران کند؟ اهمیت چنین پرسشی در آن است که اگر خدا موظف به جبران رنج ناروا باشد، آن‌گاه اگر جبران نکند ظلم کرده است و اگر

کودک یا کم‌توان ذهنی عوض خواهد داد، اما اگر رنج آن‌ها پیش‌گیرانه باشد در قیامت عوضی نخواهند دید.<sup>۹</sup>

متکلم اشعری تصویری سراسر متفاوت از تصویر متکلم معتزلی و امامی از خدا دارد. از آنجاکه خدای اشعری «فراسوی نیک و بد» نشسته است متکلم اشعری ملزم به پروراندن «نظریه عدل الهی»<sup>۱۰</sup> نیست. در نظر او خدا، خدا است و افعال الهی شبیه به کار آدمیان نیست و خدا را در خدایی «به کلی دیگر» اش باید قبول کرد. گرچه این دیدگاه جذائیت رازورزانه‌ای دارد و چه بسا از همین رو تقریباً تمام عارفان سنی مذهب در اسلام از نظر کلامی اشعری مسلک بوده‌اند، چنین خداشناسی‌ای خداوند را تقریباً سراسر غیر قابل فهم می‌سازد و راه را برای تعبد حداکثری در حوزه‌ی دین‌داری باز می‌کند. این در حالی است که گرچه متکلم معتزلی - امامی برای عقلانی‌سازی افعال الهی به تکلف می‌افتد<sup>۱۱</sup> اما دست‌کم می‌کوشد خدا را برای عقل بشری تا حدودی قابل فهم سازد.<sup>۱۲</sup>

### ۳. الهیات معاصر اسلامی و مسئله‌ی شرّ

بالاتر گفتم که نظریه‌پردازی در باب مسئله‌ی شرّ تا حدود زیادی از الهیات معاصر اسلامی غایب است. با این حال، تلاش‌های اندک اما قابل توجهی در پرداختن بدیع به مسئله‌ی شرّ در الهیات معاصر اسلامی صورت پذیرفته است. در این جا به دو نمونه از این تلاش‌ها اشاره‌ای خواهم کرد.

#### ۱.۳ پاسخ صدرایی به مسئله‌ی شرّ

سعید عدالت‌نژاد، پژوهشگر ایرانی دین و فلسفه، در مقاله‌ای می‌کوشد پاسخ متفاوتی به مسئله‌ی شرّ دهد. او در ابتدا با برشمردن پاسخ‌های رایج الهی‌دانان مسلمان به مسئله‌ی شرّ تمام این پاسخ‌ها را نقد و ردّ می‌کند؛ پاسخ‌هایی مانند این‌که: ۱. شرّ امر عدمی است، یعنی اصلاً وجود ندارد و ما به سبب محدودیت شناخت‌مان گمان می‌کنیم که شرّی در عالم وجود دارد؛ ۲. گرچه

مسئله‌ی رنج کودکان و کم‌توانان ذهنی را نمی‌توان تماماً ذیل مقوله‌ی رنج بی‌گناهان (بزرگسال) دسته‌بندی کرد.

مسئله‌ی رنج کودکان و کم‌توانان ذهنی الهی‌دانان مسلمان را به دشواری‌های بسیار انداخته است. این دشواری به‌ویژه برای معتزلیان - و، به تبع، متکلمان امامی که گرایش معتزلی داشته‌اند - بیشتر بوده است؛ زیرا اینان می‌کوشند اولاً از عادل بودن خدا دفاع کنند و ثانیاً از این رأی جانب‌داری کنند که عدل خدا، علی‌الاصول، از سوی عقل مستقل بشری فهمیدنی است، گرچه وحی نیز در این باب کمک‌کار عقل تواند بود.

حال، چه می‌توان گفت در باب مثلاً رنج دختر بچه‌ای که ناپدری‌اش به او تعرض می‌کند و سپس او را تا حدّ مرگ کتک می‌زند؟ یکی از توجیه‌های معتزلیان در این باب این بود که خدا می‌داند اگر این کودک بزرگ شود مرتکب خلاف خواهد شد و رنجی که کودک می‌کشد کفّاره‌ی پیشاپیش گناهان آینده‌اش است.<sup>۸</sup> همچنین از نظر معتزلیان، این که کودکی در کودکی می‌میرد از آن رو است که خدا می‌داند اگر به بزرگسالی برسد زندگی‌ای سراسر گناه‌آلود خواهد داشت و از این رو برای رستگاری او جاننش را در کودکی می‌گیرد.

این توجیه پیش‌گیرانه اما حتّی اگر به فرض در باب کودک قابل دفاع باشد، در باب کم‌توان ذهنی قابل دفاع نیست. زیرا کم‌توان ذهنی اساساً هیچ‌گاه در آینده نیز مکلف به حساب نمی‌آید؛ زیرا کم‌توان ذهنی، بنا به فرض، همیشه کم‌توان است چه در کودکی و چه در بزرگسالی. بر این اساس، کم‌توان ذهنی حتّی در آینده نیز نمی‌تواند کاری کند که مستحقّ عذاب پیش‌گیرانه باشد.

الهی‌دانان معتزلی همچنین معتقد بودند که رنج کودک یا کم‌توان ذهنی شاید برای عبرت گرفتن دیگران باشد. از نظر آن‌ها اگر رنج کودک یا کم‌توان ذهنی صرفاً برای عبرت دیگران باشد، آن‌گاه خداوند در روز قیامت به آن

درست همان‌طور که خدا نمی‌تواند در این جهان نوری بیافریند که سایه نداشته باشد، خدا نمی‌تواند جهانی مادی بیافریند که نقص نداشته باشد.<sup>۱۵</sup> این پاسخ حتی اگر قابل دفاع باشد صرفاً به کار حل مسئله‌ی شرور طبیعی می‌آید. در باب مسئله‌ی شرور اخلاقی پاسخ صدراپی همان پاسخ کلاسیک است؛ که شرور اخلاقی مانند جنگ و استبداد حاصل سوءاستفاده‌ی بشر از اراده‌ی آزادشان است و خدا مسؤول این جنایات‌ها نیست.<sup>۱۶</sup>

### ۲.۳ الهیات شورش علیه خدا

در پاسخ به مسئله‌ی شرّ، تلاش عدالت‌نژاد آن بود که نظریه‌ای در باب عدل الهی به دست دهد که اشکالات نظریه‌های عدل الهی در الهیات کلاسیک اسلامی را نداشته باشد. اما درمقابل، نوید کرمانی اسلام‌شناس آلمانی ایرانی تبار می‌کوشد راه اساساً متفاوتی پیش روی الهیات معاصر اسلامی در رویارویی با مسئله‌ی شرّ نهد. راهی که او در کتاب خود با عنوان «وحشت از خدا: عطار، ایوب و شورش متافیزیکی»<sup>۱۷</sup> از آن سخن می‌گوید اساساً متفاوت از تمام نظریه‌های رایج عدل الهی است. این راه متفاوت لزوماً نمی‌خواهد خدا را بابت شرّرواداری تبرئه کند، بلکه مسئله‌ی شرّ را، از جنبه‌ی نظری، حل‌ناشدنی می‌داند. از این گذشته، در جنبه‌ی عملی هم دعوت به «رضا به قضا» و «تسلیم» نمی‌کند، بلکه دعوت به شورش علیه خدا و یا دست‌کم گلایه از او می‌کند.

نکته‌ی مهم در باب واکنش شورشی به مسئله‌ی شرّ آن است که این واکنش خداناباورانه و نامؤمنانه نیست بلکه کرمانی نشان می‌دهد که سنتی مؤمنانه است که در هر سه دین ابراهیمی می‌توان سراغ گرفت که در واکنش به مسئله‌ی شرّ سر به شورش الهیاتی می‌گذاشتند. کرمانی این نوع الهیات شورشی را «الهیات ضد»<sup>۱۸</sup> نام می‌نهد. این نوع واکنش به مسئله‌ی شرّ، به‌ویژه، وزن وجودی بالایی دارد، درست شبیه عاشقی که از معشوق

شرّ وجود دارد اما خدا که همه‌توان و خیرخواه محض است حتماً از آفرینش شرّ مصلحتی در نظر داشته که ما با محدودیت شناختی‌مان لزوماً به آن مصلحت دسترسی نداریم، ۳. شرّ لازمه‌ی رسیدن به خیر است، ۴. شرّ انسان‌ساز است.

عدالت‌نژاد ادعا می‌کند که الهی‌دانان مسلمان معاصر هیچ راه حلّ خلاقانه‌ای برای پاسخ به مسئله‌ی شرّ پیش نهماده‌اند و فهم آن‌ها از این مسئله در حدّ قرن ۱۴ میلادی باقی مانده و از آن فراتر نرفته است. از نظر او، الهی‌دانان مسلمان، به‌ویژه، با تحولاتی که در الهیات مسیحی دو قرن اخیر در بازطرح مسئله‌ی شرّ پدید آمده و تنوع پاسخ‌ها به چالش‌های جدید بیگانه هستند. عدالت‌نژاد سپس با الهام از فلسفه‌ی ملاًصدرا شیرازی موسوم به «حکمت متعالیه»<sup>۱۹</sup> و دیگر فیلسوفان مکتب صدرا (مثل طباطبایی و مطهری) استدلال می‌کند که خدا هیچ منفعتی از آفریدن جهان نداشته است، زیرا در مورد خداوند اصولاً مفهوم بشری «منفعت» قابل طرح نیست از آن‌رو که خدا از پیش همه‌ی کمالات را دارد؛ بلکه آفرینش جهان صرفاً لطف الهی بوده است.

با این حال، جهان مادی دارای نقص ذاتی است و آفرینش جهان مادی‌ای که عاری از هرگونه نقص باشد ذاتاً محال است و امر ذاتاً محال را حتی خدا نیز نمی‌تواند بیافریند؛ زیرا امر ذاتاً محال، مطابق تعریف، به‌خودی‌خود ناشدنی است. بر این اساس چنین نیست که خدا ابتدا جهان مادی را آفریده باشد و سپس آن را به اراده‌ی خود ناقص قرار داده باشد - در این صورت چه بسا می‌شد در عدالت و خیرخواهی خدا تردید موجهی روا داشت - بلکه آفرینش جهان مادی لاجرم نقص را نیز با خود به دنبال می‌آورد.

به تعبیر دیگر، جهان مادی یا وجود ندارد و یا اگر وجود دارد ضرورتاً ناقص است و این نواقص موجب پدید آمدن شرور طبیعی مانند سیل و زلزله می‌شود.

به کی بگم؟»

#### ۴. آینده‌ی الهیات اسلامی در رویارویی با مسئله‌ی شرّ

مروری گذرا بر معدود آثار بدیعی که در الهیات معاصر اسلامی در پاسخ به مسئله‌ی شرّ ارائه شده نشان می‌دهد که سهم ایرانیان یا ایرانی‌تبارها در این میان پررنگ بوده است. اگر تحلیلی کورنل، برای غیبت مسئله‌ی شرّ در الهیات معاصر اسلامی، را مبنا قرار دهیم،<sup>۲۰</sup> آن‌گاه شاید بتوان گفت که تجربه‌ی چهار دهه حکومت دینی در ایران به ایرانیان دین‌پژوه کمک کرده که از افسون ایدئال‌سازی هویتی دین به‌در آیند و از این‌رو چالش چموش مسئله‌ی شرّ را جدی بگیرند و وارد نظریه‌پردازی در پاسخ به آن شوند.

براین‌اساس، شاید مناسب باشد که در پایان این نوشته برنامه‌ای پژوهشی برای آینده‌ی الهیات اسلامی در رویارویی با مسئله‌ی شرّ پیشنهاد کنم. یکی از نکات بدیعی که اخیراً در فلسفه‌ی دین طرح شده این است که مسئله‌ی شرّ تنها چالشی پیش روی خداپاوران نیست؛ این در حالی است که مسئله‌ی شرّ تقریباً همیشه از سوی همگان، چه خداپاور و چه خداناباور، چالشی تنها برای خداپاوری تصویر شده است. این نکته‌ی بدیع آن است که مسئله‌ی شرّ می‌تواند چالشی پیش روی خداناباوران نیز باشد.

یوجین ناگاساوا، فیلسوف دین بریتانیایی آسیایی‌تبار، در مقاله‌ی مهمی که اخیراً منتشر کرده است استدلال می‌کند که نسخه‌ای از مسئله‌ی شرّ می‌تواند هم چالشی علیه خداپاوران باشد و هم خداناباوران. بالاتر از این، او ادعا می‌کند که خداپاوران در پاسخ به این چالش مشترک وضع بهتری از خداناباوران دارند.<sup>۲۱</sup> این ایده می‌تواند بابی جدید از بحث درباره‌ی مسئله‌ی شرّ بگشاید و آن‌را به مسیرهای تازه‌ای ببرد.

خود با تمام وجود گلایه می‌کند اما گلایه‌اش از عمق دوست‌داشتن است و درست از همین رو نمی‌تواند ببیند که معشوق‌اش چنین فارغ‌دل و سنگ‌دل به نظر آید.

از نظر کرمانی درون‌مایه‌ی «کتاب ایوب» در عهد قدیم و نیز «مصیبت‌نامه»ی عطار نیشابوری (عارف قرن ششم و هفتم هجری قمری) درون‌مایه‌ای با محوریت شورش الهیاتی در واکنش به مسئله‌ی شرّ است. عارفان شوریده‌ای که عطار در مصیبت‌نامه آن‌ها را «دیوانه» نام می‌نهد، منتقدان رادیکال خداونداند و مصیبت‌هایی را که به سرشان می‌آید از سر «توحید افعالی» از چشم خود خدا می‌بینند و از این‌رو از خدا شاکی‌اند.<sup>۱۹</sup>

در سینمای معاصر ایران نمونه‌ای از الهیات شورش علیه خدا را می‌توان در فیلم «از کرخه تا راین» (۱۳۷۱) ساخته‌ی ابراهیم حاتمی‌کیا دید. سعید (با بازی علی دهکردی) جانبازی است که پس از سال‌ها ناپینایی بر اثر جراحی حاصل از بمب شیمیایی در جنگ، بخشی از بینایی خود را نهایتاً در آلمان به‌دست می‌آورد. بعداً معلوم می‌شود که او بر اثر بمباران شیمیایی به سرطان خون مبتلا است و در نهایت در آلمان می‌میرد. سعید، در صحنه‌ای از فیلم در کنار رود راین، به خدا (و چه بسا نه حتی به خدا) از خدا این چنین شکایت می‌برد:

«خدا... چرا اینجا؟ روز زمین دنبالت گشتم نبردم، تو دریا دنبالت بودم نکشتم، تو جزیره‌ها دنبالت گشتم ولی فقط چشم‌هام رو گرفتی، این تن رو نبردی. چرا اینجا؟ من شکایت دارم، من شاکی‌ام! پس کو اون رحمانت، کو آن رحیمت؟ آخه قرارمون که این نبود. آخه چرا اینجا؟ چرا چشم‌هام رو بهم پس دادی؟ پس دادی که چی؟ که چیکارش کنم، که چی ببینم؟ من شکایت دارم، به کی شکایت کنم؟»

*and Good: Multireligious Views and Case Studies.*, ed. Jerald D. Gort, Henry Jansen, and Hendrik M. Vroom (Amsterdam: Rodopi, 2007), 281–304.

#### ۶. *Heilsgeschichte* or salvation history

«تاریخ رستگاری» روایت عهد قدیم و عهد جدید، و توسعاً دیگر کتاب‌های مقدس مانند قرآن، از افعال الهی در جهان برای نجات بشر است.

۷. در باب جایگاه حیوانات در قرآن بنگرید به:

Sarra Tlili, *Animals in the Qur'an* (New York: Cambridge University Press, 2012).

صاحب این اثر استدلال می‌کند که از نگاه خدامحورانه‌ی قرآن هر موجودی که توان ارتباط با خداوند را داشته باشد (انسان، حیوان، جن، فرشتگان و ...) از بخت سعادت برخوردار است. از نظر نویسنده این نگاه موجب می‌شود که، از دیدگاه قرآن، انسان نتواند خود را برتر از دیگر موجودات بداند. از نظر نویسنده، قرآن از «انسان‌مرکزی» (Anthropocentric) خالی است، نگاهی که انسان را برتر از دیگر موجودات و محور هستی می‌داند. نگاه خدامحورانه‌ی قرآن راه را برای آن چیزی باز می‌کند که نویسنده خوانش «طبیعت‌محورانه» (eco-centric) از قرآن می‌خواند، خوانشی که راه را برای حرمت نهادن به محیط‌زیست و حفظ آن باز می‌کند.

۸. این توجیه شبیه پدیده‌ای به نظر می‌رسد که در اصطلاح حقوقی به آن «بازداشت پیش‌گیرانه» می‌گویند. کسی هنوز مرتکب جرمی نشده، اما دستگاه قضایی تشخیص می‌دهد که ممکن است در آینده مرتکب جرمی شود پس برای پیش‌گیری از ارتکاب جرم، او را بازداشت می‌کند. تقریباً تمام حقوق‌دانان بازداشت پیش‌گیرانه را غیرقانونی می‌دانند، گرچه در برخی کشورها (ی عموماً غیردموکراتیک) این نوع بازداشت کم‌و بیش رایج است.

۹. برای بررسی تطبیقی رأی معتزله و امامیه در باب رنج غیرمکلفان (کودکان، کم‌توانان ذهنی و غیره) بنگرید به:

حمیدرضا سروریان و محمد بنیانی، «بررسی نظریه عوض از دیدگاه معتزله و امامیه،» فلسفه دین (دوره ۹ شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۱): ۱۱۰–۸۱.

#### ۱۰. Theodicy

در این جا فرصت آن نیست که استدلال ناگاساوا را حتی به اختصار توضیح دهیم. هدف تنها اشاره به این نکته بود که مسئله‌ی شر از مسائل جاودانه‌ی فلسفه‌ی دین است و بحث در باب آن نه به سود خداپاوران خاتمه یافته است و نه به سود خدا ناپاوران. همان‌طور که نمونه‌ی ناگاساوا نشان داد، بحث فلسفی از مسئله‌ی شر در آستانه‌ی افتادن در مسیرهای جدیدی است. از این رو الهی‌دانان مسلمان نیز می‌توانند با الهام از سنت‌های متنوع اسلامی سهم خود را در پیشبرد نظریه‌پردازی در این باب ایفا کنند.

#### پانویس‌ها

۱. برای سیاهه‌ای نسبتاً قدیمی در انگلیسی از گوشه‌ای از آثار فلسفی در مسأله‌ی شر بنگرید به:

Michael L. Peterson, "Recent Work on the Problem of Evil," *American Philosophical Quarterly* 20, no. 4 (October 1983): 321–39.

برای سیاهه‌ای نسبتاً جدید در انگلیسی از گوشه‌ای از آثار فلسفی در مسأله‌ی شر بنگرید به:

Trent Dougherty, "Recent Work on the Problem of Evil," *Analysis* 71, no. 3 (July 2011): 560–73.

۲. برای روایتی مختصر و مفید از پاسخ‌های یهودی به مسأله‌ی شر بنگرید به:

Tyron Goldschmidt, "Jewish Responses to the Problem of Evil: Traditional Texts in Contemporary Categories," *Philosophy Compass* 9, no. 12 (2014): 894–905.

۳. در بخش انتهایی این نوشته دو استثناء بر این داوری خواهم آورد.

۴. Vincent Cornell

۵. Vincent J. Cornell, "Evil, Virtue, and Islamic Moral Theology Rethinking the Good in a Globalized World," in *Probing the Depths of Evil*

*and Case Studies.*, ed. Jerald D. Gort, Henry Jansen, and Hendrik M. Vroom (Amsterdam: Rodopi, 2007), 305–18.

۱۷. Navid Kermani, *The Terror of God: Attar, Job and the Metaphysical Revolt* (Cambridge/Malden: Polity, 2011).

۱۸. Counter-theology

۱۹. برای روایتی دقیق، جامع و باریزه‌کاری‌های خواندنی از کتاب «وحشت از خدا» بنگرید به: نعیمه پورمحمدی، شورش متافیزیکی: پاسخی مدرن به مسئله شر، سایت دین‌آن‌لاین، شهریور ۱۳۹۵.

۲۰. برای تحلیل کورنل بنگرید به: همان، بخش یک.

۲۱. Yujin Nagasawa, “The Problem of Evil for Atheists,” in *The Problem of Evil Eight Views in Dialogue*, ed. N. N. Trakakis (Oxford: Oxford University Press, 2018), 151–75.

از دکتر محمدصالح زارع‌پور ممنون‌ام که این مقاله را در اختیارم نهاد و بر اهمیت آن را در گشودن بابی جدید در پرداختن به مسأله‌ی شر تأکید کرد.

۱۱. نظریه‌ی عدل الهی (تئودیه) به هر نظریه‌ای اطلاق می‌شود که شرّرواداری خدا را موجه می‌سازد، یعنی تبیین می‌کند که چرا خدا اجازه داده شروری در عالم وجود داشته باشد. در یک نظریه‌ی عدل الهی معمولاً تلاش می‌شود در باب دلایل ایجابی‌ای گمانه‌زنی شود که ممکن است خدا برای شرّرواداری داشته باشد.

۱۲. نمونه‌ای از تکلف در نظریه‌پردازی به سود عدل الهی را کمی بالاتر در توجیه پیش‌گیرانه رنج کودکان و کم‌توانان ذهنی شاهد بودیم.

۱۳. در قسمت‌های زیادی از بخش اول و دوم مقاله از این منبع استفاده کرده‌ام:

Timothy Winter, “Islam and the Problem of Evil,” in *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*, ed. Chad Meister and Paul K. Moser (New York: Cambridge University Press, 2017), 230–48.

۱۴. فلسفه‌ی صدرایی فلسفه‌ای است که در قرن ۷۱ میلادی از ترکیب فلسفه‌ی ابن‌سینا، فلسفه‌ی نوافلاطونی و عرفان نظری اسلامی پدید آمد. این فلسفه در جهان تشیع و به‌ویژه ایران رواج دارد.

۱۵. حتی اگر این پاسخ قابل دفاع باشد می‌توان پرسش بنیادی‌تری پرسید: آیا جهان با این همه شروری که به شکل فرضاً ذاتی-درد اصلاً ارزش آفریدن داشت؟ این همان پرسشی است که ایوان کارامازوف در رمان «برادران کارامازوف» اثر داستایوسکی می‌پرسد: «اگر درباره‌ی بزرگترها بشود گفت که گناه کرده‌اند درباره‌ی کودکان چه می‌توان گفت؟ آیا می‌شود گفت که اقتضای جهان ماده است و اینکه معلول در پی علت می‌آید ساده و سراسر است، اما چگونه رنج آن کودک را جبران می‌کند؟» (ترجمه‌ی صالح حسینی، ج ۱، ص ۸۲۳). برای تقریر فلسفی هم‌دلانه‌ای از سخن ایوان در فلسفه‌ی دین معاصر بنگرید به:

John Bishop and Ken Perszyk, “The Normatively Relativised Logical Argument from Evil,” *International Journal for Philosophy of Religion* 70, no. 2 (2011): 109–26.

۱۶. Saeid Edalatnejad, “The Islamic Point of View on the Problem of Evil,” in *Probing the Depths of Evil and Good: Multireligious Views*

