

## نقد نظریه «متناقض‌نمایی تجارب عرفانی» استیس در عرفان اسلامی؛ با تأکید بر آرای ابن عربی

دکتر یحیی کبیر \*

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۲/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۷/۱۰

### چکیده

این مقاله، نظریه متناقض‌نمایی تجارب عرفانی که توسط استیس، مؤلف کتاب «عرفان و فلسفه»، ارائه شده است را با توجه به مباحث عرفان اسلامی، به نقد کشیده و نشان می‌دهد این نظریه که متضمن غیرعقلانی بودن عرفان است، با مبانی عرفان اسلامی سازگار نیست. دلیل اصلی این عدم تطابق، نگرش نادرست استیس در تفسیر اندیشه وحدت وجود می‌باشد که در آن، تفکیک عمیق مقام احدیت و واحدیت را ناشی از توجیه عرفا دانسته و به هیچ می‌انگارد؛ حال آن‌که این تفکیک، به ویژه در عرفان اسلامی، ناشی از تفکیک وجود و مظاهر آن است.

وجود حقیقتی یگانه و موصوف به وحدت است، و مظاهر وجود متکثر و موصوف به کثرت هستند. کثرات از حیث هستی، اضافه و عین‌الربط به آن هستی یگانه بوده و هستی مستقل ندارند. از این رو، نظریه «وحدت در عین کثرت» حامل هیچ‌گونه تناقضی نیست؛ هر چند که وحدت ضدین در ساحت هستی احد را به عنوان یک ضرورت عقلی می‌پذیرد.

### واژگان کلیدی

تجربه عرفانی، متناقض‌نمایی، وحدت وجود، تجلی، وحدت در عین کثرت، استیس

**مقدمه**

والتر ترنس استیس<sup>۱</sup> در کتاب «عرفان و فلسفه»، با بررسی طیف گسترده‌ای از تجارب عرفانی عرفای جهان، نظریه متناقض‌نما<sup>۲</sup> بودن آموزه‌ها و تجارب عرفانی را ارائه داده است. بر طبق نظریه استیس، متناقض‌نما بودن زبان و تعبیر عرفا از آن جهت است که تجربیات ایشان متناقض‌نما هستند (استیس، ۱۳۶۱، ص ۳۱۸). یعنی متناقض‌نمایی آموزه‌های عرفان از نظر استیس، مربوط به بیان و تعبیر تجارب نبوده و اساساً به خود تجربیات عرفانی مربوط می‌شود.

به زعم استیس، تناقض‌آمیز بودن شطحیات عرفانی ناشی از محدودیت قواعد منطق است. او، با تمایز قائل شدن بین دو حوزه منطق و نامنطق، تجربیات عرفانی را به حوزه نامنطق نسبت می‌دهد؛ چرا که «منطق فقط با بعضی از عوالم متحقق یا محتمل انطباق دارد، نه چنان‌که معمولاً تصور می‌کنند با همه عوالم و احوال ممکن» (استیس، ۱۳۶۱، ص ۲۸۵). «منطق را در هر عالمی که کثرت در آن موجود است، می‌توان به کار برد» (استیس، ۱۳۶۱، ص ۲۸۵) حال آن‌که عرفان، عالم وحدت بوده و کثرتی در آن نیست. از همین نقطه است که وی، به بحث فراتر از منطق بودن تجارب عرفانی رهنمون می‌شود. از نظر استیس، عرفان ورای طور عقل است لذا در چارچوب منطق، قابل بیان و تحلیل نیست.

آیا نظریه استیس مبنی بر متناقض‌نما بودن آموزه‌های عرفانی، آن‌گونه که وی ادعا دارد، بر اساس مبانی عرفان اسلامی و سخنان عرفای مسلمان نیز قابل پذیرش است؟ آیا بر طبق عرفان اسلامی می‌توان ورای طور عقل بودن عرفان را پذیرفت؟ و اگر این‌گونه است، آیا قائل شدن به این نظر، به معنای قرار گرفتن عرفان در حوزه نامنطق است؟ آیا عرفان اسلامی مبنایی برای توجیه تناقض‌آمیز بودن تجربیات عرفانی فراهم می‌آورد؟ این سؤالات، محور پژوهش این مقاله است. به نظر می‌رسد عرفای مسلمان، بر ورای طور عقل بودن عرفان اتفاق نظر داشته باشند. ولی نظریه استیس مبنی بر متناقض‌نما بودن تجربیات عرفانی و عدم نفوذ قواعد منطق در عالم عرفان، شاهد مدافعی در عرفان اسلامی ندارد.

**۱. نظریه استیس**

به گفته استیس، در باب رابطه عرفان و عقل، نظریه واضحی ارائه نشده و هیچ نظریه جامع و مانعی در دست نیست (استیس، ۱۳۶۱، ص ۲۶۲). وی، برای ارائه نظریه‌ای مقبول، در کتاب «عرفان و فلسفه» تلاش می‌کند به تحلیل شطحیات عرفانی مختلف

بپردازد. عمده توجه و استدلال استیس مبتنی بر بررسی چند شطحیه مهم و عام عرفانی ارائه شده است:

«شطحیه (= حکم متناقض‌نما) وحدت وجود بر این است که خدا و جهان، هم یکسان است و هم نایکسان یا متمایز؛ و شطحیه سلبی - ایجابی یا خلأ - ملاً که سه جنبه داشت بر این است که "واحد" یا نفس کلی، هم دارای کیفیات است و هم بلاکیف است، هم مشخص است و هم نامتشخص، هم ایستاست و هم پویا؛ و شطحیه انحلال فردیت بر این است که هویت "من" محو می‌شود و در عین حال بر جا می‌ماند؛ و این شطحیه که می‌گوید هر کس به نیروانا نایل شود، نه وجود دارد و نه وجود ندارد؛ و شطحیه تجربه عرفانی آفاقی این بود که اشیاء محسوس، هم متکثرند و هم واحد، هم یکسان‌اند و هم متمایز از هم. این شطحیات یا احکام متناقض‌نما را نگارنده به عرفان نبسته است، بلکه با مطالعه اقوال خود عرفا، کشف شده و با شواهدی از گفتار ایشان مستند گردیده است» (استیس، ۱۳۶۱، ص ۲۶۴).

این شطحیات و امثال آن‌ها نشان دهنده وجود تناقض در آگاهی‌های عرفانی است. برای توجیه و یا حل متناقض‌نمایی احکام عرفانی، چهار نظریه ممکن و محتمل است:

- ۱) نظریه شطحیه خطابیه که معتقد است شطحیات، بیاناتی ادبی و خطابی برای جلب توجه مخاطب بوده و به اصل تجربه عرفانی مربوط نیستند.
- ۲) نظریه سوء تألیف که وجود تناقض در بیانات عرفانی را به سوء تألیف این بیانات توسط عارف نسبت می‌دهد.
- ۳) نظریه تعدد مصادیق که می‌کوشد تا از طریق قائل شدن به تعدد جهت و موضوع، تناقض آموزه‌های عرفانی را بر طرف سازد؛ و با این استنباط بیان می‌دارد که این تناقضات، ظاهری است.
- ۴) نظریه تعدد معانی یا ایهام که تناقضات صریح عرفانی را ناشی از به کار بردن یک کلمه در دو معنای مختلف (اشتراک لفظی) می‌داند (استیس، ۱۳۶۱، صص ۲۶۴-۲۷۵).

استیس، بیان می‌کند که وجه مشترک همه این نظریات، همانا اثبات این امر است که در عرفان، به معنای واقعی تناقض منطقی وجود ندارد. سپس با ذکر دلایلی آن‌ها را

رد کرده و نتیجه می‌گیرد که تناقضات عرفانی، تبیین عقل‌پسند ندارند و از نظر منطقی، لاینحل می‌باشند. البته وجود تناقض منطقی در آگاهی‌های عرفانی، به معنای بطلان آن‌ها و یا غیر صادق بودن عرفا نیست؛ بلکه به معنای آن است که احوال عرفا «فرا تر از حد عقل» و «بیرون از دایره عقل» است (استیس، ۱۳۶۱، ص ۲۷۶).

«هر آن کوششی که در پی رفع و رجوع شطحیات عرفانی به وسیله تعبیرهای منطقی و یا زبان‌شناختی باشد، تنزل دادن عرفان تا حد عقل عام و عرفی و انکار خصیصه منحصر به فرد و پائین آوردن آن تا سطح تجربه‌های روزمره خودمان است» (استیس، ۱۳۶۱، ص ۲۷۶).

از این رو، استیس شأنی والاتر از شئون معمول برای عرفان قائل می‌شود.

استیس با ارائه توضیحاتی درباره ماهیت منطقی می‌گوید:

«قوانین منطقی حد (= تعریف) کلمه "تکثر" است. ماهیت هر تکثر این است که متشکل از اجزاء یا اقلامی است که هر یک از آن‌ها، متمایز از دیگری و محمول بر خویش است. ولی در "واحد" یا "یگانه"، اجزاء و ابعاض مستقلی که از یکدیگر متمایز باشند وجود ندارد، و لذا منطقی بر آن کارگر نیست» (استیس، ۱۳۶۱، ص ۲۸۲-۲۸۳).

بنابراین حوزه منطقی، حوزه کثرت است حال آن‌که عالم عرفان، عالم وحدت و یگانگی است؛ و از همین روست که منطقی را در عالم عرفان راه نیست. استیس در این بیان خود تا آنجا پیش می‌رود که عقیده جزمی و مقبول در میان فلاسفه معاصر را که «هیچ تجربه‌ای نمی‌تواند از قوانین منطقی تخطی کند و این قوانین در هر اقلیمی یا هر عالمی معتبر است»، اشتباه‌آمیز می‌خواند (استیس، ۱۳۶۱، ص ۲۸۵)؛ چرا که چنین تجربه‌ای، به استناد تجربیات عرفانی موجود است.

«منطق، فقط با بعضی از عوالم متحقق یا محتمل انطباق دارد، نه چنان‌که معمولاً تصور می‌کنند با همه عوالم و احوال ممکن. منطق را در هر عالمی که کثرت در آن موجود است می‌توان به کار برد. کثرت در جایی هست که اصل الانقسامی در کار باشد که به مدد آن، چیزی از چیز دیگر متمایز گردد» (استیس، ۱۳۶۱، ص ۲۸۵).

حال آن‌که در عرفان، چنین اصل الانقسامی وجود ندارد؛ منطق، به قول کانت، در «جهان پدیدار» کاربرد دارد و نه در عالم نفس الامر.

از نظر استیس، عالم عرفان عالمی فراذهنی است. او با طرح استدلالی بیان می‌دارد که تجارب عرفانی، با عنایت به عنصر وحدت و یگانگی آنها که وجود انتظام در بین اجزاء را منتفی می‌کند،<sup>۳</sup> عینی نبوده و ما به ازاء خارجی ندارند.<sup>۴</sup> ولی این به معنای ذهنی بودن آنها نیست؛ چرا که بر اساس نظریه هیوم که اجتماع نقیضین و تصور آنها حتی در ذهن نیز محال است، نمی‌توان تجارب عرفانی متناقض را ذهنی دانست. این خود دلیلی بر آن است که تجارب عرفانی در حوزه منطقی نمی‌گنجند و امری فرا ذهنی می‌باشند.

استیس، در ادامه پژوهش خود، بحث زبان عرفان و بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی را مورد بررسی قرار می‌دهد. در این زمینه، استیس چندین نظریه را به تفصیل ذکر کرده است که ذکر آنها در این جا بایسته نیست. اما آنچه به موضوع حاضر مرتبط است نظریه خاص استیس در این باره است. وی نظریه خود را با تفکیک میان دو مسئله بیان می‌کند؛ تفکیکی که دیگر نظریات به آن توجه نداشته‌اند:

«۱- آیا "کلمه" در خلال تجربه کاربردی دارد یا نه؟ ۲- آیا بعد از تجربه، یعنی وقتی که تجربه به یاد آورده می‌شود، می‌توان از کلمه استفاده کرد یا خیر؟» (استیس، ۱۳۶۱، ص ۳۱۰).

بر طبق نظر استیس:

«تجربه عرفانی، در هنگامی که دست می‌دهد، به کلی مفهوم‌ناپذیر و بنابراین به کلی بیان‌ناپذیر است. باید هم همین طور باشد. در وحدت بی‌تمایز نمی‌توانی مفهومی از هیچ چیز بیابی؛ چرا که اجزاء و ابعاضی در آن نیست که به هیأت مفهوم درآید. مفهوم فقط هنگامی حاصل می‌شود که کثرتی یا لااقل دوگانگی‌ای در کار باشد ... ولی بعد از بر طرف شدن آن حال، چون به یادش آوریم، موضوع به کلی فرق می‌کند؛ چه دوباره مشاعر حسی - عقلی عادیمان را باز یافته‌ایم. می‌توانیم این دو نوع آگاهی را نقطه مقابل هم بدانیم و تجربه‌هایمان را می‌توانیم به دو رده تقسیم کنیم: نخست تجربه‌هایی که متمایز و متکثرند؛ و دیگر تجربه‌هایی که نامتمایز و فردانی‌اند. حال چون به مفاهیم دست یافته‌ایم، می‌توانیم از کلمات استفاده کنیم و می‌توانیم از تجربه‌ای به عنوان "بی‌تمایز" یا "وحدت" یا "عرفانی" یا "تهی‌واره" یا "خلاء" و نظایر آنها سخن بگوییم» (استیس، ۱۳۶۱، ص ۳۱۰).

بنابراین نظریه استیسی ارتباط تنگاتنگی با تفکیک «حین تجربه» و «خاطره تجربه» می‌یابد. به نظر او، عدم تفکیک این دو است که باعث شده نظریه‌هایی چون زبان مجازی پدید آمده و امتناع استفاده از مفاهیم در طی تجربه را در خاطره آن هم صادق بدانند. به طور خلاصه، استیسی تجربه عرفانی را در حین آن، بیان‌ناپذیر؛ و پس از آن، یعنی در زمان به خاطر آوردنش، بیان‌پذیر می‌داند. ولی این جا سؤالی قابل طرح است: چرا علاوه بر نظریه پردازان زبان عرفانی، خود عرفا نیز به بیان ناپذیری تجارب قائل هستند؟ نتیجه استدلال‌های استیسی در پاسخ به این سؤال، بدین شرح است:

«زبانی که عارف خود را ناچار از به کار گرفتن آن می‌بیند، در بهترین حالتش، تعبیر حقیقی (و نه مجازی) از تجربه او به دست می‌دهد، ولی در عین حال متناقض است. ریشه گرفتاری زبانی او همین است. گرفتار است چون مانند سایر مردم، در احوال و آنات غیر عرفانی‌اش منطقی‌اندیش است و موجودی نیست که فقط در عالم شطح‌آمیز وحدت سر کند. بیشتر زندگی‌اش را در جهان زمانی-مکانی، که قلمرو قوانین منطقی است، می‌گذراند. او نیز مانند دیگران، نفوذ و نفاذ منطق را حس می‌کند. آنگاه از عالم وحدت باز می‌گردد و می‌خواهد آنچه را که از حال خویش به یاد دارد، به مدد کلمات با دیگران در میان گذارد. کلمات به زبانش می‌آید ولی از این که می‌بیند دارد تناقض می‌گوید، حیران و سرگشته می‌شود و برای خودش، این امر را چنین توجیه می‌کند که لابد اشکالی در خود زبان هست. لاجرم معتقد می‌شود که تجربه‌اش بیان‌ناپذیر است. ولی در واقع اشتباه می‌کند. شطحیاتی که می‌گوید، به درستی تجربیاتش را شرح می‌دهد. زبانش فقط به این جهت متناقض‌نماست که تجربه‌اش متناقض‌نماست. یعنی زبان، تجربه را درست منعکس می‌کند ... عارف در این که می‌گوید هیچ زبانی از عهده بیان احوال او بر نمی‌آید، اشتباه می‌کند؛ چرا که با همین زبان، احوالش را غالباً با فصاحت و بلاغت بیان می‌کند» (استیسی، ۱۳۶۱، صص ۳۱۷-۳۱۸).

بنابراین از نظر استیسی، تناقض بیانات عرفا از تجاربشان، مسئله‌ای زبانی و مربوط به تعبیرات نیست، بلکه به ذات متناقض تجربه عرفانی باز می‌گردد. این نتیجه، به معنای آن است که اساساً تجارب عرفانی، عقلانی نیستند.

این بیان استیس، نه به معنای عقلانی نبودن (به معنای فراتر از عقل بودن) که به معنای خلاف عقل بودن تجارب عرفانی است. نشان خواهیم داد که از دیدگاه عارفان مسلمان، چنین نظریه‌ای قابل قبول نیست.

## ۲. متناقض‌نمایی و عرفان اسلامی

همان طور که از بیانات استیس روشن است، وی تجارب عرفانی را، در عین صحت، متناقض می‌داند. این وضعیت را نیز به ورای عقل بودن عرفان منتسب کرده و آن را توجیه می‌کند. ولی نظرات استیس، بیش از آن‌که حاکی از ورای عقل بودن تجربیات عرفانی باشد، حاکی از غیرعقلانی بودن ساحت عرفان است.

در هر حال، با وجود آن‌که استیس در پژوهش ارزنده خود تلاش کرده است جامعیت شواهد (استیس، ۱۳۶۱، ص ۲۸) را حفظ نموده؛ و تجارب عرفانی مربوط به عرفای فرهنگ‌های مختلف را در بررسی خود مورد توجه قرار دهد، ولی متأسفانه در بهره‌گیری از شواهد مربوط به عرفان اسلامی، نمی‌توان او را موفق دانست. نمونه‌هایی که وی از عرفای مسلمان ذکر می‌کند، چه به لحاظ کمیت و چه به لحاظ کیفیت، دارای نقص و کاستی است. مطالعه او لااقل در حوزه عرفان اسلامی، فاقد جامعیت بایسته و شایسته است.

نظریه متناقض‌نمایی تجارب عرفانی مبتنی بر بررسی مجموعه‌ای از سخنان و تجارب عرفا ارائه شده است. در این مجموعه، آنچه مورد توجه استیس بوده، سخنانی است که در ادبیات عرفان اسلامی تحت عنوان «شطحیات» شناخته می‌شوند. بنابراین در ادامه بحث تلاش خواهیم کرد نظریه استیس را با بهره‌گیری از مباحث مربوط به شطحیات، مورد بررسی قرار دهیم.

### ۲-۱. شطح نزد عرفای مسلمان

برای دریافتن معنا و چیستی «شطح»، مناسب‌ترین راه مراجعه به آثار عرفاست. شاید مهم‌ترین شطحیات عرفای مسلمان، به فنای عارف در ذات الهی مربوط می‌شود که مستقیماً با بحث وحدت وجود ارتباط دارد. به طور مثال، رابعه عدویه (متوفی ۱۸۵ هـ) که «دست شستن از منیت» را «با او یکی شدن» و «جملگی او شدن» می‌داند؛ و یا زمانی که بایزید (متوفی ۲۶۱ هـ) به خدا می‌گوید: «بیارای مرا به وحدانیت و درپوش مرا یگانگی تو، و به احدیتم رسان؛ تا خلق تو، چون مرا بینند، تو را بینند. آنجا تو باشی نه من» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۵ ص ۹۶)، به تعبیر خود بایزید، از فنا در ذات حق سخن می‌گویند:

«از خدای به خدای رفتم تا ندا کردند از من در من که ای تو من. یعنی به مقام الفناء فی الله رسیدم» (عطار، ۱۳۷۴، ص ۱۶۱).

و از این روست که شیخ اکبر ابن عربی، شطحیات بایزید را سخن خدا می‌خواند و نه بایزید؛ چرا که «کسی جز خدا، خدا را نمی‌شناسد و با توجه به همین حقیقت، کسانی چون بایزید انا الله و سبحانی گفتند» (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۲۷۲). جنید بغدادی نیز وقتی از او درباره «کان الله و لم یکن معه شیء» پرسیدند، گفت: الآن نیز چنان است (عطار، ۱۳۷۴، ص ۴۲۰). از این نمونه‌ها بسیار فراوان در دست است که در کنه خود، به اطلاق وجود حقیقی به ذات احد و تجلی بودن موجودات و نفوس جزئی در مقام واحدیت اشاره دارند. از نظر ابن عربی:

«متعالی‌ترین نوع عبادت و زینده‌ترین آن‌ها برای این نام، رسیدن به مرتبه وحدت ذاتی میان عابد و معبود است؛ یعنی به ذوق دریایی که تو اوایی و او توست، تو اوایی از حیث صورتت و از این رو، در افتقاری و امکان؛ بل در عدم ذاتی؛ و او به لحاظ عین و جوهر، توست» (عفیفی، ۱۳۸۶، ص ۴۱).

اما در خصوص معنا و محتوای شطح، دو تن از عرفا به صورت خاص، به توضیح چستی شطح پرداخته‌اند: یکی صوفی نامدار، ابونصر سراج (متوفی ۳۷۸ق) و دیگری روزبهان بقلی (۵۲۲-۶۰۶ق). در این جا نیز به توضیح «شطح»، با محوریت آرای این دو عارف بزرگ خواهیم پرداخت.

بسیاری از عرفا، منشاء شطحیات را حالت وجد و مستی و بی‌خودی عارف می‌دانند؛ و آن را به عنوان نشانه کمال و وصول ذکر می‌کنند. ابونصر سراج معتقد است شطح، نوعی سخن با بیانی غریب و نامعهد در توصیف تجربه‌ای وجدآمیز است که نیروی فورانی آن، درون عارف را تسخیر و لبریز می‌کند (سراج، ۱۳۸۲، ص ۳۷۷). عارف شهیر روزبهان بقلی می‌گوید:

«در سخن صوفیان، شطح مأخوذ است از حرکات اسرار دلشان، چون وجد قوی شود و نور تجلی در صمیم سر ایشان عالی شود، به نعت مباشرت و مکاشفت و استحکام ارواح در انوار الهام که عقول ایشان [را] حادث شود، برانگیزاند آتش شوق ایشان به معشوق ازلی، تا برسند به عیان سراپرده کبریا، و در عالم بها جولان کنند. چون ببینند نظایرات غیب و مضمرات غیب غیب و اسرار عظمت،



بی اختیار مستی در ایشان درآید، جان به جنبش درآید، سرّ به جوشش درآید، زبان به گفتن درآید. از صاحب وجد کلامی صادر شود از تلهّب احوال و ارتفاع روح در علوم مقامات که ظاهر آن متشابه باشد و عبارتی باشد، آن کلمات را غریب یابند. چون وجهش نشناسند، در رسوم ظاهر و میزان آن نبینند، به انکار و طعن از قایل مفتون شوند» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۵، ص ۸۱).

بنابراین «شطح» مأخوذ از وجد و جوشش درونی عارف است که به هنگام شهود حقائق، در قالب کلمات غریب بروز می‌یابد.

ابونصر سراج «شطح» را با نهری مقایسه می‌کند که در بستری زیاده‌تنگ جاری است. در این صورت، آب از بستر به در می‌آید و لبریز می‌شود (سراج، ۱۳۸۲، ص ۳۷۸). از این مقایسه می‌توان به ویژگی مهم شطحیات پی برد که همانا اضطرابی بودن آن، در اثر غلبه حال است؛ چرا که شطح از فرط شدت وجد و شهود و تنگی ظرف وجد درونی عارف، در قالب کلمات فوران می‌کند. در این حالت، عارف متشابه می‌گوید و برای شنونده عادی، گفته‌های او تناقض‌آمیز می‌نماید.

مولانا، در توجیه شطحیه معروف بایزید بسطامی، یعنی «سبحانی ما اعظم شانی»، با بیان حکایتی از کرامات بایزید، این شطحیه را ناشی از مستی و استغراق بایزید در حق و بی‌خودی و فناى او می‌داند (مولوی، ۱۳۷۷، ۲۱۰۱/۴ - ۲۱۴۰/۴). بنابراین در خصوص منشأ شطح، می‌توان نوعی توافق را در بیان بیشتر عرفا و محققین عرفان اسلامی مشاهده کرد.

از نظر روزبهان بقلی، «شطح» در قرآن و احادیث نبوی نیز آمده است؛ چرا که اساساً خداوند تنها از طریق شطح آدمیان را مورد خطاب قرار می‌دهد. بنابراین کلام خداوندی حاوی دو معناست، متشابه است و دوپهلوی و چند سطحی. سخن از صفات خداوند، تنها از طریق بیانی متشابه ممکن است. بنابراین هر بار وجود قدیم از طریق پدیده‌ای حادث سخن می‌گوید، سخن او شطح است. به همین جهت، شطح قاعده اصلی، رمز التباس و تشابه و دو پهلویی موجودات است. تأویل و فهم شطحیات، تنها از خداوند و راسخون در علم امکان‌پذیر است. فهم معنای حقیقی شطح، بر قواعد تأویلی استوار است؛ قواعدی که درباره متنی مصداق می‌یابند که در پشت و ورای

ظاهر، دارای باطنی باشد (روزبهان بقلی، ۱۳۸۵، مقدمه کوربن، صص ۱۴-۱۶). روزبهان تأکید دارد که مشخصه شطح، بیانی است متشابه و ملتبس؛ یعنی بیانی اساساً دو پهلو و چند سطحی. میان شطح و بیان متشابه ارتباطی عمیق وجود دارد؛ از آنجا که هر بار وجود قدم و غیب و غیب الغیب به زبان خلاق سخن می‌گوید، سخنش لامحاله متشابه و دو پهلوست؛ زیرا رویه‌ای ظاهری دارد و معنایی مخفی و باطنی و این باطن، جز از طریق آن ظاهر گفتنی نمی‌تواند بود. این دو جنبه، از یکدیگر جدایی ناپذیرند. شطح یا سخن متشابه، دقیقاً بیان آن چیزی است که بیان ناشدنی است. شطح، ذاتاً سخنی است متشابه با ظاهری مبهوت‌کننده و حیرت‌آور و معنایی مخفی و باطنی که حقیقت آن سخن است. (روزبهان بقلی، ۱۳۸۵، مقدمه کوربن، صص ۱۷-۱۸).

در هر حال، توضیحات فوق می‌تواند تشابهاتی با نگرش استیس در کتاب «عرفان و فلسفه» داشته باشد. به ویژه، وجه بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی که استیس آن را ویژگی عام این تجارب می‌داند. اما او بیان‌ناپذیری را ناشی از متناقض‌نما بودن تجارب می‌داند ولی در سخنان عرفایی چون سرآج و روزبهان، شواهدی مبنی بر تناقض در تجارب دیده نمی‌شود. حال آن‌که استیس، در فصل عرفان و منطق کتاب خویش، به روشنی بحث خود را در حوزه منطق بسط داده و معتقد است که بیان متناقض، مستقیماً ریشه در تجربه متناقض دارد. البته در این‌جا آن بخش از نظریه استیس که زبان عارف را درست می‌داند، با نظریه روزبهان بقلی قابل تطبیق است؛ چرا که روزبهان نیز ظاهر بیان را صحیح دانسته و معتقد است که باطن، تنها از طریق این ظاهر قابلیت کشف دارد.

اگر استیس از واژه «تناقض»<sup>۵</sup> به معنای لغوی و یا عرفی آن و به معنای تقابل با عقاید متداول استفاده می‌کرد، مشکلی نبود. ولی بهره‌گیری استیس از واژه «تناقض»، به معنای فنی و منطقی آن است (Gellman, 2005)؛ چرا که وی در جایی که درصدد اثبات ذهنی نبودن تجارب عرفانی است، امکان تصور شطحیات را به امکان تصور سری که هم‌زمان پرمو و بی‌مو است و یا تصور مربع‌دایره تشبیه می‌کند<sup>۶</sup> (استیس، ۱۳۶۱، صص ۲۸۸). همان‌گونه که ذکر شد، شطحیات عرفانی متشابه‌اند اما، آن‌گونه که استیس معتقد است، تناقض منطقی ندارند. متشابه بودن شطحیات، همان‌گونه که کوربن بر آن تأکید می‌ورزد، به معنای سخنی است که دارای ظاهر و باطن است. ظاهر آن مخالف با

عقاید متداول (و نه متناقض)، و باطن آن واجد حقیقت راستین است؛ و باطن، جز از طریق ظاهر دریافته نمی‌شود. مسلماً اگر ظاهر سخنی قابلیت آن را دارد که باطنی را مکشوف کند، یعنی به فهم آید، نمی‌تواند متناقض باشد؛ چرا که در این صورت، در حوزه فهم نخواهد گنجید.

### ۳. وحدت وجود

همان گونه که اشاره شد، تأکید استیس در کتاب «عرفان و فلسفه» برای تعلیل نظریه خویش، بهره‌گیری از سخنان عرفا در خصوص چهار پارادوکس (سطحیه) است. این چهار پارادوکس، بر طبق نظر استیس، همگی ریشه در پارادوکس اصلی عرفان یعنی «وحدت وجود» دارد. لذا در ادامه با تمرکز بر این باور عرفانی، تلاش می‌کنیم به جمع بندی قابل قبولی در نقد نظریه استیس دست یابیم.

استیس با طرح موضوع یگانه‌انگاری و دوگانه‌انگاری در نسبت خدا و جهان و نفس جزئی، تعبیر و تقریر سومی از وحدت وجود نزد عرفا به دست می‌دهد. بر اساس بیان وی: «دوگانه‌انگاری به این معنی است که ارتباط یا نسبت خدا و جهان، همچنین ربط خدا با نفس جزئی در حالت اتحاد، بینویت محض یا نایکسانی بدون یکسانی است. یگانه‌انگاری ناظر به این معنی است که این نسبت، یکسانی محض بدون نایکسانی است. وحدت وجود این است که نسبتشان یکسانی در نایکسانی است» (استیس، ۱۳۶۱، ص ۲۲۶).

از نظر استیس، عمیق‌ترین تلقی از وحدت وجود چنین است:

«وحدت وجود فلسفه‌ای است که جامع و مؤید هر دوی این قضایاست یعنی: ۱- جهان با خدا یکسان است (یکی است)؛ ۲- جهان متمایز از خداست، یعنی با خدا یکسان نیست» (استیس، ۱۳۶۱، ص ۲۱۸).

ارائه این تعریف از وحدت وجود توسط استیس، هر چند که بسیاری از معضلات تلقی یگانه‌انگارانه و دوگانه‌انگارانه را برطرف می‌کند، اما در عین حال او را مجاب می‌کند که این بیان، متناقض است.

در دیدگاه استیس:

«احوال عرفانی، ذاتاً و نه صورتاً، فراتر از منطق و ادراک عقلانی است. ... متناقض‌نمایی (= منطق ناپذیری) یکی از ویژگی‌های کلی انواع مکاتب عرفانی است. ... و

چون وحدت وجود، هر قدر هم در جامهٔ مبدل عقل و منطق عرضه شود، ریشه در عرفان دارد، باید انتظار داشته باشیم که متناقض نما باشد. ... آنچه در شطحیه وحدت وجود، و در واقع در همهٔ شطحیات عرفانی، مطرح است اندیشهٔ وحدت ضدین یا یکسانی در نایکسانی است» (استیس، ۱۳۶۱، صص ۲۱۹-۲۱۸).  
اما آیا این دیدگاه استیس، در میان عرفای مسلمان نیز صادق است؟

### ۳-۱. وحدت وجود در عرفان اسلامی

آن چنان که نیکلسون نیز تصریح کرده است، نوعاً ابن عربی را بنیان‌گذار نظریهٔ وحدت وجود نامیده‌اند (Chittick, 2008). وحدت وجود، فراگیرترین قضیه‌ای است که کل فلسفهٔ صوفیانهٔ ابن عربی بر مدار آن می‌چرخد (عفی‌فی، ۱۳۸۶، ص ۳۴). چیتیک معتقد است بیشترین تلاش ابن عربی در راه اثبات واقعیت کثرت و تبیین ربط آن با وحدت خداست. ضمن آن که ابن عربی، بارزترین صوفی مؤلف در تاریخ اخیر اسلام است (Chittick, no date, p.1). بنابراین انتخاب ابن عربی به عنوان اندیشمند محوری عرفان اسلامی و بررسی دیدگاه او در این حوزه، می‌تواند بسیار راه‌گشا باشد. ضمن آن که باید گفت آثار عرفانی پیش از ابن عربی، عمدتاً حاکی از وحدت شهود است و نه وحدت وجود؛ و پس از ابن عربی نیز غالب آثار عرفانی تحت تأثیر او بوده‌اند (عفی‌فی، ۱۳۸۶، ص ۳۵). بنابراین او و نظریاتش را می‌توان آینهٔ تمام‌نمای عرفان اسلامی دانست. از این رو، در ادامه با تأکید بر آرای ابن عربی در این باره، موضوع نوشتار حاضر را دنبال می‌کنیم.  
ابن عربی واقعیت وجود را یکی می‌داند؛ بدین معنی که او به وحدت ذات معتقد است (Chittick, 2008).

«از دید ابن عربی، وحدت وجود بدین معنی است که وجود، یک حقیقت است و وحدت آن، وحدت حقه حقیقیه است؛ یعنی وجود عین وحدت است» (کبیر، ۱۳۸۶، ص ۳۴۱).

در این دیدگاه او، خلق از حق متمایز است و عارف به واسطهٔ افتقار در وجود، می‌داند که از خدا متمایز است (ابن عربی، ۱۳۸۷- الف، ص ۲۲ و ۱۴۰). این تمایز نیز تمایزی موهوم نیست، بلکه وی برای خلق حقیقتی قائل است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۲۵) البته این حقیقت ناشی از آن است که نسبت خلق به حق، اضافه است و در رابطه

اضافه، تحقق طرفین امری ضروری است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۰۷). این اعتقاد به حقیقت داشتن خلق، معنایی خاص دارد؛ چرا که ابن عربی، قائل شدن به حقیقت خلق را مستلزم جمع کردن آن با وحدت حق می‌داند. او هم واحد بودن را درست می‌داند و هم دوئیت را، ولی بر آن است که این دو را باید با هم جمع کرد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۰۷). او به یگانه‌انگاری باور ندارد و در عین حال، «هر سخنی که مشعر به دوگانگی باشد، با اندیشه او نمی‌خواند» (عفیفی، ۱۳۸۶، ص ۳۷). بنابراین به صراحت می‌توان گفت که تعریف استیس از وحدت وجود - که می‌توان آن را در سنت اسلامی، «وحدت در عین کثرت» نامید - از نظر ابن عربی نیز صحیح است. اما آیا آنچه استیس آن را تناقض و پارادوکس وحدت وجود می‌داند، در دیدگاه ابن عربی نیز یافت می‌شود؟

در نظر ابن عربی:

«حقیقت وجود در گوهر و ذات خویش واحد است و در صفات و اسمائش متکثر؛ هیچ تعدد و تکثری در او نیست، مگر به اعتبار و نسبت و اضافه» (عفیفی، ۱۳۸۶، ص ۳۴).

یعنی ذات الهی را به دو گونه می‌توان نظر کرد: یکی از حیث ذات بسیطش که مجرد از هر نسبت و اضافه به موجودات خارجی است؛ و دیگری از این حیث که متّصف به صفات است (عفیفی، ۱۳۸۶، ص ۳۸). این صفات، همان گونه که در فصّ زکریاوی «فصوص الحکم» آمده، همه محدثات است و از همین روست که ابن عربی چنین هشدار می‌دهد:

«از خلط امور پرهیز کن و هر چیز را در محل واقعی آن قرار ده. مگو که غیر از خدا هیچ نیست، هر چند که چنین باشد، و البته که چنین نیز هست» (ابن عربی، ۱۳۸۷ - الف، ص ۲۳۱).

حقیقتی که او برای خلق قائل است، مشابه آن است که بگوئیم انسان در کلیت خود واحد است، ولی اعضاء و قوای متعدد دارد. او، خلق را تجلی وجود حق می‌داند: «وجود عالم عین وجود حق است، نه غیر از آن» (ابن عربی، ۱۳۸۷ - الف، ص ۱۴۶). «وجود حقیقی از آن حق است و خلق از جهت اعیان، خلق‌اند و از جهت وجود، حق» (ابن عربی، ۱۳۸۷ - الف، ص ۷۰).

«اگر به آن حقیقت واحد از حیث ذاتش نظر کنی، می‌گویی که حق است؛ و اگر از حیث صفات و اسمائش به او بنگری، یعنی از حیث ظهورش در اعیان ممکنات، خواهی گفت که او خلق یا عالم است» (عفیفی، ۱۳۸۶، ص ۳۴).  
در وحدت وجود، اگر ابن عربی وجود را به عالم نسبت می‌دهد، همانند وجود سایه‌ها نسبت به اشخاص؛ و یا بسان وجود صورت‌های آینه نسبت به خود اشیاء است. (عفیفی، ۱۳۸۶، ص ۳۶).

«پس وجود، کثرت در اسماء است و آن، عبارت از نسبت‌هاست و آن‌ها امور عدمی‌اند» (ابن عربی، ۱۳۸۷- الف، ص ۷۲).

«حقیقت وجود به معنای مذکور، عبارت از حق تعالی است که وجود صرف و خالص و واجب، خیر محض و لابشرط و مطلق از همه شروط و قیود است، مبدأ و منشأ جمیع آثار است. پس در دار هستی تنها یک حقیقت و یک وجود و یک موجود راستین است و او حق است. نهایت این حقیقت بحث و این حق واحد را شئون و اطوار و تجلیات و تعینات و ظهوراتی است که در موطن علم در ملابس اسماء و اعیان ثابت، در مرحله ذهن در مجالی اذهان و در مرتبه خارج در مظاهر اعیان و موجودات خارجی ظهور می‌یابد و در نتیجه این ظهور و تجلی و تعین و تطور، کثرت پیدا می‌شود و عالم پدیدار می‌گردد» (جهانگیری، ۱۳۵۹، ص ۳۴۲).

بنابراین ابن عربی به یک ذات و تجلیات و ظهورات آن معتقد است و مراد او از وحدت، اشاره به ذات حق است که همان مرتبه احدیت است؛ و کثرت که همان تجلیات احد است، به مرتبه احدیت مربوط می‌شود.

#### ۴. توجیه وحدت و کثرت

ابن عربی در سخنان خود، وجود را دارای دو نحو اعتبار می‌داند. اگر حقیقت وجود - یعنی ذات الهی از آن جهت که ذات است، اعتبار شود- به این شرط که با او چیزی نباشد اعتبار شود، نزد صوفیه مرتبه احدیت نامیده می‌شود که تمام اسما و صفات، در آن مستهلک است و به نام جمع الجمع و حقیقة الحقائق و عماء نامیده می‌شود. و چون به شرط شیء اعتبار شود، در این صورت، آن مرتبه الهیت است که نزد آنان به نام

واحدیت و مقام جمع نامیده شده است. (قیصری، ۱۳۸۷، ص ۲۵) در سخنان عرفای مسلمان، می‌توان ردپای این تفکیک را یافت. آنجا که معروف کرخی (متوفی ۲۰۰ق) «لیس فی الوجود الا الله» را بر زبان می‌آورد (عطار، ۱۳۷۴، ص ۴۲۶)، و ابن عربی نیز در «فتوحات مکیه» بر آن مهر تأیید می‌زند، به مقام احدیت و ذات واحد الهی، فارغ از هر گونه قید و اطلاق، اشاره کرده است. بر این اساس، آن گونه که از تعبیر ابن عربی برمی‌آید، کثرات، نمود آن بود واحد است.

«احد عزیزی است. ... که تجلی هرگز در آن روی نمی‌دهد» (ابن عربی، ۱۳۸۷-ب، ص ۳۲).

پس کثرت، به مقام واحدیت مربوط است که تجلیات احد است. بنابراین می‌توان گفت که تضاد وحدت و کثرت، در نظر غالب عرفای مسلمان و ابن عربی، ناشی از دو نحو اعتبار وجود است. ابن عربی در تمثیلی در مورد نور و رنگ آن می‌گوید: اگر نور از شیشه‌ای سبز رنگ عبور کند، نور سبز رنگ خواهد شد. بنابراین می‌توان گفت رنگ نور به خاطر سبزی شیشه سبز است و البته در عین حال، می‌توان گفت نور در ذات خود بی‌رنگ است و سبز نیست (ابن عربی، ۱۳۸۷-الف، ص ۱۳۶).

تا این‌جا مشخص شد که در نظریه وحدت وجود، ابن عربی وحدت را در ساحتی و کثرت را در ساحتی دیگر به کار می‌گیرد. پس نمی‌توان تناقض را به او نسبت داد. اما شاید مشاهده برخی جملات در آثار ابن عربی، مناقشه برانگیز باشد. ابن عربی اصلی دارد که از آن بسیار استفاده می‌کند و می‌توان آن را اصل «هو لا هو» نامید. او می‌گوید:

«مبنای امر الهی، دائماً بر هو لا هو است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۴۳).

او، در فصّ چهارم از «فصوص الحکم»، با تکیه بر سخن صوفی شهیر ابوسعید خرازی (متوفی ۲۸۶هـ)، می‌گوید:

«خدا را جز با جمع میان اضداد نمی‌توان شناخت» (ابن عربی، ۱۳۸۷-الف، ص ۷۲).

و در «فتوحات مکیه» می‌گوید:

«او عین ضدین است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۷۶).

در لابه‌لای نوشته‌های او، از این دست جملات یافت می‌شود. از مهم‌ترین سخنان او در این خصوص، توضیحات مرتبط با آیه «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» است که نمونه‌ای از بحث ضدین می‌باشد. می‌گوید:

«خداوند متعال شناخته نمی‌شود مگر به جمعش میان اضداد... او عین آن چیزی است که در حال پنهان بودنش از آن ظاهر است و همو، عین آن چیزی است که در حال ظهورش پنهان است» (ابن عربی، ۱۳۸۷- الف، ص ۷۲).

حتی در جایی دیگر، در توضیح همین آیه می‌گوید: خداوند از همان حیث که اول است، آخر است؛ و از همان حیث که ظاهر است، باطن است و نه از دو حیث مختلف. به راستی این قبیل جملات، چگونه قابل توضیح است؟

به نظر می‌رسد این امر که عرفان منزل ضدین است، در نظر ابن عربی مورد تأیید باشد. اما این امر به معنای پذیرش غیر عقلانی بودن معرفت عرفانی از سوی وی نیست.

قیصری در شرح خود بر «فصوص الحکم» معتقد است این‌که خداوند شناخته نمی‌شود مگر به جمعش میان دو ضد و نقیض و مخالف، از یک وجه است (قیصری، ۱۳۸۷، ص ۳۷۷). این وجه، همان گونه که قیصری و استاد حسن‌زاده آملی تصریح نموده‌اند، «وجود» است (قیصری، ۱۳۸۷، ص ۳۷۷، و پاورقی حسن‌زاده آملی). غیر از این وجه، هر چه را عقل نسبت دهد، از جهات مختلف است و نه از یک جهت. آنچه اول است وجود است؛ و آنچه آخر است وجود است. آنچه ظاهر است وجود است؛ و آنچه باطن است وجود است و غیر از وجود، چیزی این گونه نیست؛ بلکه وجود است که دارای مراتب است و چیز دیگر را مراتبی نیست. تمامی جهات وجود، وجود است لذا در آن، جهات مختلف نمی‌باشند. بنابراین هنگامی که ابن عربی معتقد است: چون حق از آن حیث که باطن است، ظاهر است؛ و از آن حیث که ظاهر است، باطن می‌باشد، او بین آن دو از یک وجه که همان حقیقت وجود باشد، جمع کرده است (قیصری، ۱۳۸۷، ص ۳۷۷؛ و پاورقی حسن‌زاده آملی). این نشان دهنده آن است که در نظر او، اساساً این ضدیت، غیر عقلانی نیست؛ هر چند که معتقد است: دریافت جمع بین آن دو ضدّ از یک جهت، خارج از طور و گونه عقل است (قیصری، ۱۳۸۷، ص ۳۷۷).

قیصری می‌گوید: دو مرتبه متقابل دارای دو اعتبار است: اعتبار حقیقت جامع بین آن دو که همان حقیقت وجود است، و اعتبار تغایر. به اعتبار وحدت حقیقت آن دو، هیچ تمائل و همانندی و نه تضادی بین آن دو نمی‌باشد؛ و به اعتبار تغایر، بین آن دو تمائل و تضاد است. وقتی امثال و اضداد بر طرف شد و وحدت وجود آشکار گشت



جز حق تعالی باقی نمانده و عالم به اقتضای کثرتش در آن فانی می‌گردد. پس آنجا نه واصل است نه موصول، و نه باین است و نه مفارق؛ چرا که همگان در عین وحدت حقیقی مستهلک می‌باشند (قیصری، ۱۳۸۷، ص ۴۹۰).

ابن عربی می‌گوید:

«خداوند عین ضدین است؛ زیرا در عین زائدی وجود ندارد. از این رو، ظاهر عین باطن است و اول عین آخر است» (قیصری، ۱۳۸۷، ص ۴۷۶).

این امر که در عین، حق جمع ضدین است، امری عقل‌پذیر است؛ چرا که اگر مسیری تنها و تنها یک قدم باشد، قدم اول در عین اول بودن آخر نیز هست. از آنجا که تنها یک عین است و بر او زائدی نیست، پس لاجرم عین واحد، هم واجد سفیدی خواهد بود و هم سیاهی. اگر صاحب معرفت ذوقی، خدا را از آن جهت که ظاهر است، باطن می‌داند؛ و از آن جهت که اول است، آخر می‌داند، و این، در عالم تجلیات و عیون متکثر خلاف عقل است، اما در عالم وحدتی که در آن کثرت و ابعاض نیست، صحیح است و عقل آن را می‌پذیرد؛ هر چند که نتواند آن را فهم کند.

«بنابراین در وجود مثل نیست. در این صورت، در وجود ضد نیز نباشد؛ زیرا وجود حقیقت واحد است و هیچ شیئی ضد خود نمی‌باشد» (ابن عربی، ۱۳۸۷- الف، ص ۱۱۰).

از دیگر مصادیق اعتقاد ابن عربی به امور فراتر از عقل، جمله‌ای در «فصوص

الحکم» است که می‌گوید:

«از اموری که ضعف عقل را نشان می‌دهد آن است که علت، معلول معلول خود باشد و این، امری است که از لحاظ عقلی محال است اما این امر، از نتایج علم تجلی است که علت، معلول معلول خود باشد» (ابن عربی، ۱۳۸۷- الف، ص ۳۳۶). همان گونه که مشاهده می‌شود، او این امر را در مقام ارتباط واحد به کثیر مطرح می‌کند و نه در ساحت کثرت؛ چرا که اساساً به زعم او، یک عین بیشتر نیست تا دو وجود علت و وجود معلول طرح شود. در این جا، مقام ربط واحد به کثیر است که نحوه‌ای غریب است و ورای طور عقل، و نه بر خلاف آن. یعنی همان گونه که تصریح دارد، این جا مقام ضعف عقل است و نه محال عقل. در واقع، این امر در طوری ورای طور

عقل، می‌تواند امری صحیح و حتی مورد پذیرش عقل باشد؛ چرا که در حقیقت وجود، دو وجود که یکی معلول و دیگری علت باشد یافت نمی‌شود، بلکه تنها یک وجود است و همو حق است. در واقع، عالم به خودی خود معدوم است (قیصری، ۱۳۸۷، ص ۲۱۶) و اگر سریان حق در موجودات و ظهور او در آنها نبود، عالم را وجودی نبود (ابن عربی، ۱۳۸۷- الف، ص ۲۲).

ابن عربی در فصّ شیشی می‌گوید:

«او، از حیث حقیقت و رتبتش، عالم به تمام آنها [یعنی به اعیان] است و همو از جهت ترکیب عنصری‌اش، به عینه جاهل بدان‌هاست. پس او عالم جاهل است. بنابراین اتصاف به اضداد را می‌پذیرد» (ابن عربی، ۱۳۸۷- الف، ص ۴۴).

عبدالرحمن جامی در توضیح این جمله می‌گوید:

«یعنی به اعتبار حقیقت مطلقه و رتبت کمالی احاطی خویش، اتصاف به اضداد را می‌پذیرد؛ مانند علم و جهل، پس در او بین علم و جهل تنافی نیست، همان طور که بین زوج و فرد بودن در عدد؛ و بین سیاهی و سفیدی در رنگ؛ و بین حقیقت و خلقت در وجود مطلق، تنافی نمی‌باشد» (قیصری، ۱۳۸۷، ص ۲۸۳، پاورقی جامی).

پس اگر ذات واحد و وجود محیط او را در نظر بگیریم، اتصاف آن ذات را به اضداد اذعان خواهیم کرد و این، امری غیر عقلانی نخواهد بود. هر چند که فهم آن در توان اهل کشف و طوری و رای طور عقل است.

در هر حال، به نظر می‌رسد بهترین شیوه در تفسیر و فهم این گونه جملات ابن عربی و سایر عرفا آن است که این گونه جملات، بر اساس سایر جملاتی که در آثار ابن عربی و عرفای بزرگ وفور دارد، مورد تفسیر قرار گیرد که در این صورت، تفکیک مواضع سخن و پرهیز از خلط امور، نتیجه‌بخش خواهد شد.

##### ۵. جایگاه عقل

مسئله عقل در عرفان اسلامی، مسئله‌ای دامنه‌دار است. نقطه اشتراک غالب اهل عرفان در مورد عقل آن است که ایشان، عقل را در برابر عشق، واجد صلاحیت کافی برای نیل به معرفت تامّ نمی‌دانند. نجم‌الدین رازی معتقد است که در طریق فنا، جز با قدم عشق نمی‌توان وارد شد؛ چون عقل عین بقا شناخته می‌شود و از وارد شدن در این وادی

ناتوان خواهد بود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۸). اما همو نیز معتقد است که عقل می‌تواند با پذیرش نور عشق منور گردد:

«هر جا که نور عشق که شرر نار نور الهی است بیشتر بود، نور عقل که قابل مشعل آن شرر است بیشتر که نور علی نور» (به نقل از: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۹).

یعنی از نظر او، عقل قابل نور عشق است و مسلماً میان قابل و مقبول، نوعی اتحاد و یگانگی است و نمی‌توان آن‌ها را منشاء اختلاف دانست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۹). اگر چنین باشد، چگونه می‌توان تناقض و غیر عقلانی بودن معرفت حاصل از فنا و عشق را پذیرفت.

در هر حال، در میان آثار عرفای مسلمان و ابن عربی، موارد متعددی از سرزنش‌های ایشان نسبت به عقل را می‌توان یافت. باید توجه نمود که در تمامی این سخنان، آنچه مورد طعن قرار گرفته است عقل به معنای منطقی و فلسفی آن نیست، بلکه مراد عقلی است که می‌توان آن را عرفاندیش و عقل معیشت نامید. از همین روست که در آثار بزرگان اهل معرفت و طریقت، مراتب و معانی متعددی برای عقل در نظر گرفته شده است. به طور مثال، مولانا میان دو مفهوم عقل کلّ و عقل جزئی تمایز قائل شده و انسان را به تلاش برای رسیدن به مقام عقل کلّ که باطن‌بین است دعوت می‌کند؛ و عقل جزئی را صرفاً پذیرای فنون معیشت و مایه بدنای عقل می‌داند.

«بررسی آثار اهل عرفان و تصوف نشان می‌دهد که این اشخاص با عقل مخالفت و دشمنی نداشته‌اند و اگر در برخی موارد نسبت به عقل ابراز ناخرسندی کرده‌اند، منظورشان عقل جزئی و خرد سوداگر و سوداندیش بوده است» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۵).

بنابراین از نظر عرفای مسلمان، معرفت عرفانی که با اسرار الهی پیوند دارد و با عشق ترکیب شده است، البته غیر عقلانی نیست و با معنای اولیه عقل کلی رابطه دارد (نصر، ۱۳۸۴، ص ۴۹).

شاید یکی از سخنانی که کاملاً موضع ابن عربی را در مقابل مسائل عقلاً محال (از جمله امر متناقض) نشان می‌دهد، بحثی است که او در فصّ عزیری از «فصوص الحکم»

طرح می‌کند و آن این‌که هر چیزی، مجرای حرکت خود را بنفسه مقرر می‌کند و حتی خدا نیز نمی‌تواند آن را تغییر دهد؛ زیرا اراده او به محال تعلق نمی‌گیرد (عفی‌فی، ۱۳۸۶، ص ۴۶). بنابراین برخی سخنان او که در آن از ضدها سخن می‌گوید، نباید بر اعتقاد او به محالات عقلی حمل شود.

ابن عربی در فصّ الیاسی می‌گوید:

«رسولان آنچه را که عقل اثبات می‌کند اثبات کردند؛ و آنچه را که به ادراک استقلال ندارد و محال نمی‌شمارد و در تجلی بدان اقرار دارد، افزودند» (ابن عربی، ۱۳۸۷- الف، ص ۳۳۶).

یعنی آنچه فراتر از عقل است و در تجلی بدان اقرار می‌شود، عقلاً محال نیست؛ هر چند که از حد دریافت عقل بالاتر است. او معتقد است که عقل تابناک به نور کشف یا ایمان، حقیقت را ادراک می‌کند (قیصری، ۱۳۸۷، ص ۹۵۷). یعنی تمام آن حقایق ماورائی که ابن عربی از آن‌ها سخن می‌گوید، در سایه عقل تابناک و منور به کشف، قابل دست‌یابی است.

در واقع، جمع ضدین که مورد توجه عرفاست، یک امر هستی‌شناسانه است و نه امری معرفت‌شناختی که مسئله غیر عقلانی بودن عرفان را در پی داشته باشد؛ چرا که بر طبق سخنان عرفا، هستی صرف وحدت است و تنها یک حقیقت هست. لذا از بُعد هستی‌شناختی، جمع ضدین امری ضروری است. این‌که می‌گوییم امری هستی‌شناسانه است، به معنای قائل شدن به تضاد در هستی نیست؛ بلکه به معنای پذیرنده بودن هستی است و این هستی از حیث هستی واحد است، ولی احکام گوناگون و بعضاً متضاد بر آن اطلاق می‌شود که اموری اعتباری‌اند.

از نظر ابن عربی، عین وجودی یکی است، اما احکام آن فرق می‌کند؛ یعنی اختلاف و تفاوت ناشی از صورت‌هایی است که حکم آن‌ها، عامل مرزبندی میان آن‌هاست (عفی‌فی، ۱۳۸۶، ص ۳۹). بنابراین تفاوت اصلی در احکام صادره است و نه حقیقت خارجی.

«عین یکی است. ... اگر چه احکام مختلف است» (ابن عربی، ۱۳۸۷- الف، ص ۷۶).

«شهود نزد قوم [صوفیه] فنای حکم است نه فنای عین» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۴۱).

پس می‌توان گفت تضادها، ریشه در احکام متکثر ما بر آن عین واحد دارد و گر نه، در حقیقت دوئیتی نیست تا در تضاد با هم باشند.

در هر حال، باید گفت که از نظر ابن عربی، عقل دو حیثیت دارد: یکی حیثیت تفکر و تولید و استقلال؛ و دیگری حیثیت قبول و پذیرفتن و انفعال. تمام حرکت عقل در طول و عرض تاریخ خود، تابع دو حیثیت فاعلیت و قابلیت است. به نظر او، عقل از حیث فاعلی محدود و متناهی است، اما همین عقل به حیثیت قابلیت و پذیرش حقایق، نامحدود و بی‌نهایت است. عرفان ابن عربی، شرح ماجرای عقل قابل است؛ یعنی عقلی که زنگارزدایی می‌شود تا صور حقایق، شفاف و بی‌غبار در آن بنشینند و راه کشف گشوده گردد (عفیفی، ۱۳۸۶، مقدمه حکمت، صص ۹-۱۰). بنابراین در نظر ابن عربی، عقل کاملاً قابلیت دریافت و پذیرش امر نامتناهی و حقایق وحدت وجود را دارد، فلذا این امر نباید امری غیر عقلانی باشد؛ چرا که در آن صورت، پذیرش برای او ممکن نیست.

اساساً از نظر ابن عربی، سراسر هستی یک حقیقت واحد است و در حقیقت واحد نیز تضادی نیست (عفیفی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۶) چگونه ممکن است در هستی تضاد باشد در حالی که تضاد نوعی از تماثل است؛ چرا که ضدان در ضدیت اشتراک دارند، و می‌دانیم ابن عربی بر این امر تأکید دارد که در هستی، مثل نیست (عفیفی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۶). او حتی بر این باور است که قول به وحدت وجود، یکی از اولیات عقل و بی‌نیاز از دلیل است (عفیفی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۱). بنابراین عقل در مقابل آن چون و چرا نکرده و آن را خواهد پذیرفت.

بنابراین می‌توان گفت از نظر ابن عربی و عرفای مسلمان، ورای طور عقل بودن آموزه‌های عرفانی، نه به معنای غیر عقلانی بودن آن‌ها، بلکه به معنای آن است که کُمیت عقل در دست‌یابی به آن‌ها لنگ است. ولی همین آموزه‌ها، توسط عقل از آن حیث که قابل است، پذیرفته می‌شوند. هر چند که این پذیرش، همراه با حیرت است. ابن عربی می‌گوید:

«رسول، نبی و ولی به بیان مسائلی از معرفت و صفات خدا می‌پردازند که دلایل عقلی آن‌ها را محال می‌شمرند. ... اهل نظر در این جا توقف کرده و گویند: می‌دانیم که این جا طوری ورای طور ادراک عقل مستقل است. این طور، مختصّ انبیا و کبار اولیاست» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۱).

همان طور که از این جملات مشخص است، اهل فکر و نظر «طوری و رای طور عقل» بودن را خود می‌یابند و روشن است که این یافته توسط ایشان، به وساطت عقل ممکن است؛ چرا که ایشان به سلاح شهود مجهز نیستند. بنابراین در این جا عقل ضعف خود را می‌یابد. در چنین حالتی، عقل اساساً قادر به صدور هیچ حکم دیگری، من جمله غیر عقلانی بودن آن، نیست. چه بسا عالم عرفان عقلانی است؛ چرا که عقل در دست‌یابی به آن، خود را ضعیف تشخیص داده ولی آن را به عنوان حقیقت پذیرفته است.

کلمه محال در این جملات، ناظر بر ضعف عقل و محدودیت دلایل است و نه به معنای تناقض منطقی. می‌بینیم که ابن عربی، عرفان را طوری و رای طور عقل می‌داند از حیث ضعف و حده عقل در تفکر و فاعلیت برای دست‌یابی به حقایق آن. همان گونه که واژه «مستقل» را در کنار عقل آورده است که خود نشان از پذیرش ارزشی برای آن است و این که عقل به همراهی عنصری دیگر نظیر شهود، قابلیت پذیرش این امر را خواهد داشت. ولی روشن است که خضوع عقلا در پذیرش این ضعف، ناظر بر قابلیت عقل در پذیرش حقایق عرفانی است. بنابراین مسئله در ضعف عقل است، نه در غیر عقلانی بودن عرفان.

### ۶. ارزیابی

۱- اگر امر غیر عقلانی را امری بدانیم که عقل از پذیرش آن در هر حال سر باز می‌زند، با توجه به آنچه آمد، به خوبی می‌توان نتیجه گرفت که آموزه‌ها و معرفت عرفانی، نه تنها غیر عقلانی نیست بلکه از حیث قابلیت عقل، عقلانی است؛ چرا که عقل از پذیرش آن سر باز نمی‌زند.

همان گونه که گفته آمد، از نظر جمهور عرفای مسلمان، عقل در دست‌یابی به حقایق عرفانی ناتوان بوده و این جا طوری و رای طور عقل است. اما در این جا باید توجه داشت که طوری و رای طور عقل بودن، خود حکمی عقلانی است که از جانب عقل صادر می‌شود؛ چرا که اساساً قوه صدور حکم مختص عقل است. آن گونه که غزالی نیز بیان می‌دارد، ارزش و اعتبار عقل را تنها توسط عقل می‌توان تعیین کرد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۲). بنابراین این حکم که عرفان، طوری و رای طور عقل است، حکمی متعلق به شهود عارف نیست؛ بلکه حکمی متعلق به عقل است. پس این اذعان

ناتوانی نمی‌تواند به معنای غیر عقلانی بودن آموزه‌های عرفانی باشد؛ چرا که این حکم، مربوط به فاعلیت در این آموزه‌هاست و گر نه در مقام قابلیت عقل، این آموزه‌ها اموری عقلانی‌اند.

شاهد این امر، ارتباط عمیق عرفان و فلسفه در نزد حکمای اشراقی و حکمت متعالیه است که بسیاری از مسائل نظام فلسفی خویش را از عرفان و آموزه‌های عرفانی اخذ کرده و در مرحله بعد، آن‌ها را برهانی می‌کنند (فیاضی، ۱۳۸۴، صص ۱۳-۱۲). در واقع، این امر ناشی از قابلیت عقل در پذیرش این آموزه‌هاست که فلاسفه را در تبیین و برهانی نمودن آن‌ها توانمند می‌کند؛ چرا که با فرض غیر عقلانی و یا ذاتاً متناقض بودن آن‌ها، اساساً فلسفه و عقل از پذیرش آن‌ها سر باز می‌زد و به هیچ وجه، شاهد شکل‌گیری فلسفه اشراقی و امثال آن نمی‌بودیم.

البته استیس، همان گونه که در کتاب خویش نیز آورده، ممکن است این امر را ناشی از توجیه بدانند؛ چرا که به زعم وی، تجارب عرفانی در ذات خود متناقض است ولی عرفا پس از تجربه عرفانی، به منظور رفع تناقض آن‌ها، در مقام بیان تلاش می‌کنند با قائل شدن به دو مصداق و یا دو معنی متفاوت برای طرفین، تناقض آن‌ها را به نحوی توجیه کنند که عقلانی به نظر آید (استیس، ۱۳۶۱، صص ۲۷۶-۲۷۱). لذا معتقد است این روش‌ها نمی‌تواند در گُنه امر صحیح باشد. او می‌گوید:

«چگونه می‌توانیم یکسانی را از تمایز یا نایکسانی جدا کنیم و یکسانی را در خدا و نایکسانی را در جهان بدانیم؟ و یا برعکس؛ زیرا در این مورد، آنچه مطرح است صفات متضاد نیست، بلکه نسبت تضایفی یا خصوصیات متضایف است که لازمه صدقش، انتساب به دو وجود است» (استیس، ۱۳۶۱، ص ۲۷۳).

بیان سوء برداشت‌های استیس از سخنان عرفا، مجال دیگری می‌طلبد، ولی در این جا لازم است به چند نکته اشاره شود: اول آن‌که استیس گمان می‌کند عرفا برای دو طرف تناقض، دو مصداق می‌سازند. ولی روشن است که به طور مثال در سخنان ابن عربی، دو مصداق وجودی اساساً مطرح نیست؛ چرا که از نظر او، تنها یک مصداق برای حقیقت وجود هست که همان ذات احدیت است. اطلاق وجود به محدثات، به سبب ربط و اضافه به آن حقیقت واحد است. بنابراین از نظر عرفا، دو وجود که تشکیل دهنده رابطه

تضایف باشند نخواهیم داشت. دوم آن که به نظر می‌رسد استیسی با مفهوم «تجلی» در عرفان اسلامی آشنا نبوده است؛ چرا که در این صورت، سؤالی دال بر این که «چگونه می‌توانیم یکسانی را از تمایز یا نایکسانی جدا کنیم و یکسانی را در خدا و نایکسانی را در جهان بدانیم؟» برای وی طرح نمی‌شد. همان طور که گفته شد، ابن عربی در تبیین وحدت و کثرت، وحدت را به مقام احدیت و کثرت را در اسماء و اعیان و مقام واحدیت می‌داند. وجود را یک حقیقت واحد می‌داند که تجلیات آن، عالم کثرات را پدید آورده است. به بیان او، تعبیر «وحدت در عین کثرت»، بیانی متناقض نیست.

۲- استیسی در نظریه خود میان دو مفهوم «ورای عقل» و «غیر عقلانی» خلط کرده است. او گمان می‌کند که چون عرفان به گفته عارفان «طوری وورای طور عقل» است، از این رو در حوزه نامنطق بوده و غیرعقلانی است. حال آن که خود عرفا بر اعتبار عقل در این حوزه، اشاراتی داشته‌اند. از جمله غزالی می‌گوید:

«بدان که در طور ولایت، امری که عقل حکم به محال بودنش کند روا نیست. در عین حال، ظهور امری که عقل از درک آن قاصر باشد، در طور ولایت رواست؛ بدین معنا که عقل به تنهایی و مستقلاً آن را درک نکند. پس هر کس بین محال عقلی و آنچه عقل [به تنهایی] بدان دست نمی‌یابد، فرق نگذارد، ناچیزتر از آن است که مورد خطاب قرار گیرد. پس باید او را با جهلش تنها گذاشت» (به نقل از: صدرالمتالهین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۲۲).

ابن ترکه نیز گفته است:

«این که عقل مکاشفات و مدرکاتی را که در طور وورای عقل است، هرگز نمی‌تواند درک کند، نمی‌پذیرم. در عین حال، برخی امور پنهان وجود دارد که عقل بذاته بدان دست نمی‌یابد، بلکه با مدد قوه دیگری (یعنی قلب) که برتر است، بدان دست می‌یابد و آن‌ها را درک می‌کند. ... پس از گفته ایشان که طور مکاشفات و کمالات حقیقی، وورای عقل متعارف است، لازم نمی‌آید که این طور از اموری باشد که به کلی درک آن برای عقل محال باشد» (ابن ترکه، ۱۳۶۰، صص ۲۴۹-۲۴۸).

بنابراین نزد عرفای مسلمان، عقل مستقل وسیله وصول نیست، ولی وسیله فهم و درک می‌باشد. بنابراین معرفت عرفانی نمی‌تواند متناقض نما باشد.



۳- استیس گزارشات مربوط به تجارب عرفانی را به شطحیات عرفا محدود می‌کند. لذا مبنا و داده‌های اولیه استیس در کتاب «عرفان و فلسفه»، منتخبی از شطحیات عرفای مختلف است. یعنی نظریات وی، بر روی همین شطحیات عرفانی استوار شده است. پیش از این درباره منشأ شطح و ماهیت آن، توضیح داده شد. همان طور که گفته شد، شطح ناشی از غلبه حال بر عارف است. شطح مأخوذ از وجد و جوشش درونی عارف است که به هنگام شهود حقایق، در قالب کلمات غریب بروز می‌یابد. اما سؤالی که در این جا می‌توان از استیس پرسید این است که آیا به راستی گزارش مربوط به تجارب عرفانی، به شطحیات و گفتارهای خاص محدود می‌شود؟

بسیاری از عرفای بزرگ هیچ بیان شطح آمیزی نداشته و شطح نیستند. ضمن آن که برخی از عرفا از جمله ابن عربی، سخنان شطح‌آمیز را مختص عارفان به کمال نرسیده دانسته‌اند (کاکایی، ۱۳۸۵، ص ۳۶۵). بنابراین شایسته بود استیس به جای انتخاب جملات خاص عرفا، همه سخنان ایشان را به عنوان یک کل منسجم ملاحظه می‌کرد و نه این که در برخی موارد که سخنان عرفا با نظریه او موافقت ندارد، آن سخنان را صرف توجیه دانسته و مردود به شمار آورد. توجه به این نکته نیز خالی از وجه نیست که عرفا و به ویژه عرفای مسلمان، معرفت عرفانی را پوشیده به «اسرار الهی» دانسته و زبان عرفان را زبان «رمز» می‌دانند. از این رو، استفاده از سخنان عرفا و استناد به ظاهر آن‌ها، بدون شک به نتایج صحیح منجر نخواهد شد.

علاوه بر این، بی‌توجهی استیس به جمیع سخنان عرفا و ردّ برخی از این سخنان و حتی اشتباه‌آمیز خواندن آن‌ها با مشی خود وی ناسازگار است؛ چرا که او به دلیل آنچه «غیر عارف بودن» خود می‌داند، همچون ویلیام جیمز خود را مقید به همدلی با عرفا می‌داند (استیس، ۱۳۶۱، صص ۹-۱۰). اما آنجا که سخنان عرفایی چون اکهارت را در تفکیک مقام احدیت و واحدیت می‌بیند، گویی اصل همدلی را فراموش کرده و آن سخنان را توجیهات صوری قلمداد می‌کند. شایسته‌تر آن بود که استیس، همدلی عمیق خود با سخنان عرفا را در این موارد نیز سرایت داده و تکمیل می‌کرد؛ زیرا در جایی که به اذعان خود استیس، طوری و رای طور عقل است، بیان عارفی که به این طور واصل شده، در توضیح مطلب شایسته‌تر است تا کسی که به اعتراف خود، مستقیماً درکی از این ساحت نداشته است.

۴- شاید دلیل این که استیسی برخی سخنان عرفا را رد می‌کند، دیدگاه خاص او در مورد ویژگی تجربه‌های عرفانی است. او، همانند ویلیام جیمز، تجربه‌های عرفانی را بیان‌ناپذیر و زودگذر (James, 1985, p.410) می‌داند. شاید از همین روست که استیسی بین دو حالت حین تجربه و بعد از تجربه عرفانی تمایز قائل شده و تجربه عرفانی را در حین وقوع آن، که زودگذر است، بیان‌ناپذیر؛ و پس از آن، یعنی در زمان به خاطر آوردنش، بیان‌پذیر می‌داند (استیسی، ۱۳۶۱، ص ۳۱۰). در واقع، به نظر می‌رسد استیسی از آن رو برخی سخنان عرفا را اشتباه‌آمیز می‌داند که آن‌ها را به مرحله بعد از تجربه عرفانی، نه حین وقوع آن، منتسب می‌کند. به نظر او، چون عارف نیز مانند سایر مردم در احوال و آنات غیر عرفانی‌اش منطقی اندیش است، لذا تلاش می‌کند برای شطحیات خود، توجیه منطقی بسازد و لذا مانند اکهارت، به تفکیک مقام احدیت و واحدیت می‌پردازد و این، منشاء اشتباه اوست (استیسی، ۱۳۶۱، صص ۳۱۸-۳۱۷).

اما این دیدگاه استیسی، از چند وجه محل اشکال است:

یک. مقام بیان شطحیات «حال» است و زودگذر. همان گونه که ذکر شد، شطح مأخوذ از وجد و جوشش درونی عارف است و استیسی در فصل دوم کتاب «عرفان و فلسفه»، این وجد و جوشش را جزو تجارب عرفانی قلمداد نمی‌کند (استیسی، ۱۳۶۱، ص ۴۲). بنابراین استناد به آنچه در زمان حال و جذبه عرفانی رخ می‌دهد، با بیان خود او ناسازگار است و چه بسا با فرض پذیرش بیان استیسی، بتوان مدعی شد که آنچه استیسی می‌باید اشتباه‌آمیز بخواند، همین شطحیات است و نه سخنان عرفا به هنگام یادآوری آن‌ها و در توجیه شطحیات.

دو. چگونه می‌توان برای عارف واصل، مرزی بین حین تجربه و پس از آن تصویر کرد. آیا جز این است که مقام انسانی عارف در نتیجه سیر و سلوک، در مراتب مختلف استقرار یافته و تکامل می‌یابد. در واقع، تجربه عرفانی عارف امری زمان‌دار که گاهی وصل و گاهی قطع شود نیست. اتصال عارف به یک مقام عرفانی، به معنای استقرار او در آن مقام است؛ حال ممکن است به او شور و وجد دست دهد و یا ندهد. در واقع، دست ندادن شور در لحظه‌ای از زمان، به معنای قطع ارتباط عارف با مقام وجودی و معرفتی خود نیست. از همین روست که ابن عربی در فص اسماعیلی از کتاب «فصوص الحکم» می‌گوید:

«چون وحدت حقیقت وجودی را دانستی، خواه در مقام جمع و خواه در مقام فرق باش» (ابن عربی، ۱۳۸۷- الف، ص ۱۱۲).

در واقع، باید توجه داشت که تلاش عارف برای شهود نیست، بلکه برای کمال مقام انسانی است. عارف در پی رسیدن است و چون رسید، در آنجا ثبات می‌یابد؛ یعنی بدان چه در شهود یافته، رسیده است و پس از رسیدن، باز حرکت به مرحله بالاتر را آغاز می‌کند، و نه شهود و بازگشت دوباره به مقام قبلی را که عالم منطقی اندیشی است. سه. بیان استیس در تفکیک این دو مرحله (یعنی حین تجربه و پس از آن) صرفاً یک فرض تسهیل‌کننده نظریه متناقض‌نمایی بوده و در متن کتاب، دلیل کافی برای آن ارائه نشده است. چنانچه این فرض بدون دلیل را از نظریه استیس حذف کنیم، نظریه او نیز دچار چالش جدی خواهد شد. در هر حال، به نظر می‌رسد فرضیه تفکیک حین تجربه و پس از آن، امری ناصحیح بوده و تردید در آن موجب می‌شود اشتباه‌آمیز خواندن سخنان عرفا از طرف استیس، زیر سؤال رود.

۵- استیس می‌پذیرد که تجارب عرفانی نوعی از «ادراک» می‌باشند و تنها احساساتی زودگذر نیستند. بنابراین وی با پذیرش این معنا باید اذعان کند که تجربه عرفانی نمی‌تواند زودگذر باشد و به صرف گذشت زمان (و نه دلیل دیگری)، زوال پذیر باشد؛ چرا که «ادراک» امری ماندگار است که با گذشت زمان و خروج از یک حال روانی به حال دیگر، از بین نمی‌رود. در واقع، بیان استیس به معنای تفکیک حین ادراک و پس از ادراک است که در آن، پس از ادراک دیگر ادراک نیست و تنها به یاد آوردن ادراک است!

در واقع، از آنجا که عرفان نوعی از ادراک است، لذا پایدار می‌ماند؛ چرا که در این حالت، عقل به آن معرفت شهودی منور شده و حقیقت را درمی‌یابد. یعنی شهود در زمانی رخ داده و زائل می‌شود ولی ادراک حاصل از آن زائل شدنی نیست؛ چرا که عقل پس از شهود و کشف باطنی، به نور آن منور و تابناک گردیده است.

۶- همان گونه که پیش از این نیز اشاره شد، اگر عرفان و آموزه‌های آن ذاتاً متناقض بودند، آنگاه چگونه می‌توانستند مبنای فلسفه‌های اشراقی قرار گیرند. علاوه بر این، بسیاری از عرفا نیز تلاش کرده‌اند تا نظام‌هایی سازگار از معرفت عرفانی، به پیروان خود ارائه دهند. چگونه این نظام‌های سازگار می‌توانند از داده‌ها (یعنی

تجربیات موردی متکثر که مبنای تشکیل یک نظام معرفتی می‌شوند) و متنی ناسازگار منتج شده باشند؟ آیا به راستی آثار عرفانی مولانا، اکهارت، ابن عربی و دیگران، نظام‌هایی سازگار نیستند؟ اگر این نظام‌ها سازگارند، پس اطلاق تناقض به اجزای این نظام‌ها صحیح نخواهد بود.

۷- یکی از مهم‌ترین مشکلات نظریه استیس، خلط حوزه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی است. این مسئله که عرفان طوری و رای طور عقل است، مربوط به حوزه هستی‌شناختی است و نه حوزه معرفت‌شناسی. البته در حیطه معرفت‌شناسی نیز عقل به تنهایی در نیل به شناخت کفایت نمی‌کند. اما مسئله این جاست که حتی اگر بپذیریم تناقضی در این‌جا وجود دارد، به حوزه معرفت‌شناختی مربوط نیست. در واقع، از آن‌جا که عرفان مقام جمع است و منتهای آن شهود وحدت حقیقت هستی است و دوئیت در ذات را نمی‌پذیرد، لذا پذیرنده ضدان است و این، بحثی هستی‌شناسانه است: «آنچه عارفان در جمع امور به ظاهر متناقض در ساحت نامتناهی گفته‌اند، خبر از ویژگی هستی‌شناختی این ساحت می‌دهد؛ ویژگی‌ای که عارفان از آن به حیرت یاد می‌کنند. این حیرت، در حقیقت حیرت هستی‌شناختی و متافیزیکی در متن هستی است که لازمه ذاتی منطقی‌اش، جمع اضداد بدون هیچ گونه تناقضی است. باید دانست این حیرت، حیرت معرفت‌شناختی نیست که عقل، هر چند عقل منور یا عقل سلیم، هرگز نتواند این ساحت را درک کند؛ هر چند حیرت متافیزیکی، به حیرت روان‌شناختی در عارف می‌انجامد که عارف در چنین حالی، از حیرت مشهود به تحیر می‌افتد و سکر زائدالوصفی به او دست می‌دهد؛ ولی باز این حیرت، حیرت معرفت‌شناختی نیست. عارفان حیرت معرفت‌شناختی را در این مقام، تنها برای عقل مشوب پذیرفته‌اند، نه برای عقل منور و سلیم» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۴، ص ۵۷).

۸- به فرض صحت نظریه متناقض‌نمایی تجارب عرفانی - آن گونه که استیس بین دو موقع حین تجربه و پس از آن تمایز قائل شده و تجربه عرفانی را در حین وقوع آن، بیان‌ناپذیر و پس از آن، بیان‌پذیر تلقی کرده است - آیا نمی‌توان تناقض‌نمایی را به مقام بیان و تحلیل تجربه عرفانی از طرف عارف منتسب کرد؟ چه دلیلی وجود دارد که آن

گونه که استیس می‌گوید، تجربه متناقض منجر به بیان متناقض شده باشد؟ چرا که اساساً به گفته ایشان، تجربه عرفانی بیان‌ناپذیر است. لذا بسیار محتمل است که تناقض، به مقام بیان منتسب شود و نه اصل تجربه عرفانی.

به بیان دیگر، با توجه به مقدمات ارائه شده در کتاب «عرفان و فلسفه»، استیس با دو گزاره برای نتیجه‌گیری مواجه بوده است:

- (۱) تجربه عرفانی دارای ماهیتی متناقض است، لذا منجر به بیان متناقض می‌شود.
- (۲) تجربه عرفانی عاری از تناقض بوده ولی به دلیل بیان‌ناپذیری، بیان عارف در گزارش آن تجربه، متناقض‌نماست.

استیس در نتیجه‌گیری خود، گزاره نخست را برمی‌گزیند. اما آیا به راستی، برای رد گزاره دوم دلیل قابل قبولی ارائه می‌دهد؟

اگر ویژگی هستی‌شناختی ساحت عرفان را در نظر آوریم که همانا پذیرش وحدت ضدین است، آنگاه با فرض پذیرش نظریه استیس، هیچ دلیلی وجود ندارد که اساس تجربه عرفانی را عاری از تناقض و در عوض، بیان آن را تناقض‌آمیز ندانیم. مهم‌ترین دلیل بر پذیرش این امر آن است که عرفا در زمان گزارش این حالات، ذات آن‌ها را متناقض نمی‌دانند و وحدت ضدین در آن ساحت را امری روشن و بی‌تناقض می‌دانند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۴، ص ۵۷). نمونه قابل توجه این مسئله در مورد شخصی به نام «ن.م» است که استیس در کتاب «عرفان و فلسفه»، گزارشی از شهود وی را نقل می‌کند که ظاهری متناقض دارد، ولی وقتی درباره متناقض بودن سخنانش از وی سؤال می‌شود، وجود تناقض در آن‌ها را انکار می‌کند (استیس، ۱۳۶۱، ص ۷۰-۶۴).

البته همان گونه که از مطالب پیش‌گفته نیز روشن است، وجود تناقض منطقی در عرفان، به هیچ وجه از سوی عارفان مسلمان مورد پذیرش نیست. سخنانی با ظاهر متضاد و متناقض که بعضاً در آثار عرفا یافت می‌شود، در باطن خود واجد معانی عقل‌پسندی هستند که برخی از آن‌ها در بحث وحدت وجود ابن عربی ذکر شد.

### نتیجه‌گیری

نظریه متناقض‌نمایی تجارب عرفانی، بدان نحو که استیس آن را تقریر می‌کند، قابل تطبیق بر عرفان اسلامی نیست. اندیشه محوری وحدت وجود عرفانی که استیس تلقی صحیح از آن را «یکسانی در ناپکسانی» می‌داند، در معرفت عرفانی اسلامی نیز اندیشه‌ای مبنایی

بوده و به نحو «وحدت در عین کثرت»، در آثار عرفای مسلمان تقریر شده است. اما همان گونه که اشاره شد، در این دیدگاه، وحدت به مقام احدیت و حقیقت یگانه هستی اطلاق شده و کثرت در تجلیات و مظاهر است. در عرفان اسلامی، مظاهر و تجلیات، به واسطه افتقار در وجود یک صدا معترف‌اند: «که یکی هست و هیچ نیست جز او» (اصفهان‌ی، ۱۳۸۵، ص ۱۲). یعنی موجود بودن مظاهر به معنای آن نیست که وجودی در عرض وجود خداوند مصداق یافته است؛ چرا که «لیس فی الدار غیره دیار». از همین روست که جمع ضدین در خداوند، مستلزم تناقض معرفتی نیست؛ چرا که جمعیت، مقام هستی است که به واسطه «وحده لا اله الا هو» جمع ضدین است، بی هیچ تناقضی. پس وجه جمعیت، وجه حقیقت یگانه وجود است.

در واقع، وجود تنها به خداوند قابل اطلاق است و به اعیان موجود در عالم تعلق ندارد. بلکه اعیان عالم، وجود را از خداوند عاریه می‌گیرند، همان گونه که زمین نورش را از خورشید عاریه می‌گیرد (Chittick, no date, p.1). از همین رو به گفته محی‌الدین، موجودات عالم از حیث وجود، فقیرند و غنای وجود از آن حق مطلق است (Chittick, no date, p.1). در واقع، همان گونه که ابن عربی اشاره می‌کند، از منظر معرفت عرفانی، اعیان هرگز نسیمی از وجود را نبویده‌اند (ابن عربی، ۱۳۸۷- الف، ص ۷۲).

اما این که استیس «یکسانی در نایکسانی» را تناقض معرفتی پنداشته، از آن روست که وی تصور کرده است اعتقاد عرفا بر موجودیت کثرات عالم، به دلیل قائل شدن ایشان به «وجود» مستقل این کثرات در عرض ذات احدیت است. حال آن‌که به خوبی مشخص است که در عرفان اسلامی، کثرات عالم، مظاهر و تجلیات ذات احدند. کثرات از حیث «وجود» مستقل داشتن، عین عدم‌اند و اوست که هستی ایشان است (مولوی، ۱۳۷۷، ۶۰۵/۱) و اگر برای اینان لفظ «من و تو» یا «این و آن» استفاده شده، به واسطه آن است که اینان، اضافه و عین‌الربط به آن وجود یگانه‌اند که قابل اشارت نیست؛ از این رو در عبارت، لفظ من و امثال آن بر ایشان حمل می‌شود (شبستری، ۱۳۸۶، ص ۵۸).

علاوه بر این، استیس در ارائه نظریه خود، «طوری و رای طور عقل» بودن را به معنای غیر عقلانی بودن گرفته است، حال آن‌که در عالم عرفان اسلامی، بین محال عقلی و آنچه در توان عقل نیست تفاوت است. دیگر آن‌که او، امر وحدت ضدین را که امری هستی‌شناختی است، به حوزه معرفت‌شناسی سرایت داده است. از میان سخنان عرفا،

استیسی تنها به بررسی شطیحات اکتفا کرده و نتایج این بررسی را به کل عرفان تعمیم داده است. حال آن‌که نمونه آماری انتخابی او، به دلیل تفکیک و تمایز عامدانه سخنان عرفا، نمونه‌ای حاکی از کل جامعه آماری مورد تحقیق او (یعنی سخنان عرفا) نیست. یکی از دلایل این تفکیک، تفکیک بدون وجه دو موقعیت حین وقوع تجربه عرفانی و پس از آن، از طرف استیسی است. حال آن‌که استیسی فراموش می‌کند که خود او، تجارب عرفانی را نوعی ادراک خوانده است و ادراک به واسطه گذر زمان، زائل نمی‌شود.

## یادداشت‌ها

### 1. W. T. Stace

۲. «متناقض‌نما» را به عنوان معادل واژه Paradoxical استفاده نموده‌ایم. هر چند این واژه، به دلیل پسوند «نما»، به خوبی بیان‌کننده دیدگاه استیسی نیست؛ چرا که مراد وی، تناقض ظاهری عبارات نیست، بلکه تجارب عرفانی را ماهیتاً متناقض می‌داند.

۳. چرا که اساساً در عالم تجارب عرفانی، کثرت و اجزاء و ابعاض وجود ندارد؛ تا انتظامی برای آن‌ها قابل تصور باشد، حال آن‌که وجود مابه‌ازاء خارجی برای تجربه، بر طبق نظر استیسی، مشروط به انتظام اجزای درونی و بیرونی است.

۴. البته بنا بر نظر استیسی، این به معنای وهمی بودن تجارب عرفانی نیست؛ بلکه تجارب عرفانی، در حقیقتی فراتر از عالم پدیدار ریشه داشته و به تعبیری کانتی، به عالم نفس الامر مربوط‌اند.

### 5. Paradox

۶. در زبان یونانی، واژه paradoxos یعنی جمله‌ای مخالف با عقاید متداول، جمله‌ای غریب، باورنکردنی و فضاحت‌آمیز که معنای واقعی آن، پشت این ظاهر نامطبوع پنهان شده است. این‌ها دقیقاً خصائصی است که سراج و روزبهان برای شطح برشمرده‌اند (روزبهان بقلی، ۱۳۸۵، صص ۱۷-۱۸). در زبان انگلیسی نیز واژه paradox چنین وضعیتی دارد. ولی مؤلف کتاب «عرفان و فلسفه»، معنای منطقی این واژه را اراده کرده است.

## کتابنامه

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۲)، دفتر عقل و آیت عشق، تهران: طرح نو، چاپ دوم، ج ۱.  
ابن‌ترکه، صائن‌الدین (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.  
ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۸۷- الف)، فصوص الحکم، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی، چاپ اول.

همو (۱۳۸۷- ب)، حجاب هستی (شامل چهار رساله: احدیت، قربت، حجب، شق‌الجیب)، ترجمه گل‌بابا سعیدی، تهران: زوار، چاپ دوم.

- همو (بی تا)، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دار صادر، ج ۱-۴.
- اصفهانی، هاتف (۱۳۸۵)، *دیوان اشعار*، به تصحیح وحید دستگردی، تهران: نگاه، چاپ چهارم.
- استیس، و. ت (۱۳۶۱)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش، چاپ دوم.
- جهانگیری، محسن (۱۳۵۹)، *محبی‌الدین ابن عربی؛ چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران: دانشگاه تهران.
- روزبهان بقلی شیرازی (۱۳۸۵)، *شرح شطحیات*، به تصحیح و مقدمه هانری کورین، تهران: طهوری، چاپ پنجم.
- سراج، ابونصر (۱۳۸۲)، *اللمع*، تصحیح نیکلسون، تهران: اساطیر.
- شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۶)، *گلشن راز*، به تصحیح حسین الهی قمشه‌ای، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ هفتم.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۷۴)، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش نیکلسون، تهران: صفی علیشاه، چاپ دوم.
- عفیفی، ابولعلاء (۱۳۸۶)، *شرحی بر فصوص الحکم*، ترجمه و مقدمه نصرالله حکمت، تهران: الهام، چاپ دوم.
- فیاضی، غلامرضا و دیگران (۱۳۸۴)، «رابطه فلسفه و عرفان (۲)»، *معرفت فلسفی*، شماره ۱.
- قبصری، داود (۱۳۸۷)، *شرح بر فصوص الحکم*، ترجمه محمد خواجه‌ای، تهران: مولی، چاپ اول.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۵)، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران: هرمس، چاپ سوم.
- کبیر، یحیی (۱۳۸۶)، *عرفان و معرفت قدسی*، قم: مطبوعات دینی، چاپ اول.
- صدرالمتألهین شیرازی (۱۳۸۶ق)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، قم: المکتبة المصطفویة، ج ۲.
- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۷۷)، *مثنوی معنوی*، به تصحیح عبدالکریم سروش، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۴)، *آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز*، ترجمه حسین حیدری و محمدهادی امینی، تهران: قصیده سرا، چاپ چهارم.
- یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۴)، «عقل‌گریزی عرفان؟!»، *معرفت فلسفی*، شماره ۸.
- Chittick, William C (2008), "Ibn Arabi", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, First published Tue Aug 5, 2008, <http://plato.stanford.edu/entries/ibn-arabi/>.
- Id. (no date), "Ibn Arabi's Biography" in *Encyclopedia Iranica*, <http://www.iranica.com/newsite/articlenavigation/index.isc>.
- Id. (1989), *Sufi path of knowledge*, New York: State university of New York Press.
- Gellman, Jerome (2005), "Mysticism", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/mysticism>.
- James, William (1985), *The Varieties of Religious Experience*, New York: Mentor Books.
- Stace, Walter T (1961), *Mysticism and Philosophy*, London: Macmillan.