

ضد عرفان در برابر تجربه‌گرایی

رویارویی دو دیدگاه درباره‌ی عرفان و تجربه‌ی عرفانی در سده‌ی بیستم

دکتر قاسم کاکایی استاد فلسفه دانشگاه شیراز

اشکان بحرانی کارشناس ارشد فلسفه دانشگاه شیراز

کلیدواژه‌ها: تجربه‌گرایی، ضد عرفان، معنویت مسیحی، الاهیات سلبی، تجربه‌ی عرفانی، آگاهی عرفانی

چکیده

مقاله‌ی حاضر به تقابل میان دو نگرش عمده درباره‌ی عرفان و تجربه‌ی عرفانی، یعنی جریان تجربه‌گرایی و جریان ضد عرفان می‌پردازد. در این نوشته، ابتدا مؤلفه‌های اصلی هر یک از دو جریان اصلی معرفی و بررسی می‌شوند. از سویی، تجربه‌گرایی، که از اندیشه‌های ویلیام جیمز متأثر است، به نقش تجربه‌های فردی و احوال خارق العاده و تجربه‌های وجدناک عارفان اهمیت می‌دهد و تجربه را معرف و نشانه‌ی امر عرفانی می‌داند. در مقابل، جریان ضد عرفان، که عمدتاً در نوشته‌های دنیس ترنر بازتاب یافته است، به تجربه‌گرایی نقدهایی جدی وارد می‌کند. به باور هواداران ضد عرفان، امر عرفانی متکی و مبتنی بر جماعت و اعمال و افکار جماعتی است. بر همین اساس، ضد عرفان بر دیدگاه تجربه‌گرایی نقدهایی وارد می‌کند، نقدهایی در خصوص نقش تجربه در معنویت قرون وسطا، چرخش در سنت معنوی مسیحیت، خوانش تاریخ معنویت مسیحی و همچنین خوانش تجربه‌گروانه از متون قرون وسطا. در خاتمه‌ی مقاله، به نقد و داوری آرای هر یک از دو جریان می‌پردازیم.

1- مقدمه: طرح مسأله

در سده‌های نوزدهم و بیستم میلادی و به نحو مشخص، در سنت معنویت مسیحی، به دنبال تلاش‌های فریدریش شلایرماخر¹، مفهوم تجربه‌ی دینی نقش مهم و بنیادینی در الاهیات مسیحی ایفا کرده و هنوز نقش خود را در آثار فیلسوفان دینی نظیر جان

¹ - Friedrich Schleiermacher

هیک¹، ویلیام آلستون² و آلوین پلانتینگا³ حفظ کرده است (ملکیان، 1379، 7). شلایرماخر مفهوم تجربه‌ی دینی را در سده‌ی نوزدهم مطرح کرد و این مفهوم را نه امری عقلانی و معرفتی بلکه «احساس اتکای مطلق و یکپارچه به مبدأ یا قدرتی متمایز از جهان دانست» (پترسون و دیگران، 1387، 41).

در آغاز سده‌ی بیستم میلادی و خاصه به دنبال تلاش‌های ویلیام جیمز⁴، فیلسوف و روانشناس امریکایی، رویکرد تجربی به امر عرفانی نیز با اقبال روبه‌رو شد و مفهوم تجربه‌ی عرفانی در کنار تجربه‌ی دینی، برای تبیین و تشریح متون معنوی ادیان گوناگون اشاعه یافت. در ساحت الاهیات و دین-پژوهی، در میان هواداران این دیدگاه، که در این نوشته، از آنها با عنوان تجربه‌گروان یا تجربه‌باوران و از دیدگاه مطلوب و متبوعشان با عنوان تجربه‌گرایی⁵ یاد می‌کنیم، تجربه‌ی فردی متدین، به نحو عام، و تجربه‌ی فردی عارف، به نحو خاص، نقشی برجسته یافت. در برابر این جریان، که در سراسر سده‌ی بیستم رونق و رواج داشت، در میانه‌های قرن بیستم جریانی برآمد که اولاً: مفهوم عرفان را در مسیحیت، پدیداری متأخر و متعلق به سده‌ی نوزدهم می‌دانست و ثانیاً: تلقی فردگرایانانه و شخصی از دین و عرفان را خصیصه‌ای تلقی می‌کرد که در وهله‌ی نخست به سنت معنویت لاتینی و به خصوص، سنت پروتستان، تعلق داشته است. با توجه به دو نکته‌ی فوق، جریان یادشده، که به دیدگاه‌های تجربه‌گروانه نگاهی انتقادی داشت، در برابر احوال فرادی بر اعمال جماعت انگشت توجیه می‌نهاد و در برابر تجربه‌های وجدآمیز و اقوالی که از تجربه‌ی اتحاد عرفانی دم می‌زد، بر نفی این تجربه‌ها یا نادیده گرفتن آن‌ها تأکید می‌کرد. این جریان با نوشته‌های کسانی نظیر ولادیمیر لاسکی⁶، الاهدانی متعلق به کلیسای ارتدوکس شرقی، جلب نظر کرد و در نوشته‌های دنیس ترنر⁷، فیلسوف دین و الاهدان انگلیسی زبان بلیغ و برنده‌ی خود را به دست

¹ - John Hick

² - William Alston

³ - Alvin Plantinga

⁴ - William James

⁵ - Experientialism

⁶ - Vladimir Lossky

⁷ - Denys Turner

آورد. ترنر خود در واکنش به تجربه‌گرایی و در واکنش به جعل مفهوم عرفان، به زعم او، در دو سده‌ی اخیر، ترجیح می‌دهد که جریان مطلوب خود را «ضد عرفان»¹ بنامد.

در این مجال، کوشش ما بر آن است که چند مسأله را طرح کنیم و برای این پرسش‌ها پاسخ‌هایی فراهم آوریم. نخستین پرسش این است که مراد از تجربه‌گرایی در ساحت دین‌پژوهی چیست؟ دوم: مراد از ضد عرفان چیست؟ سوم: نقدهای ضد عرفان بر تجربه‌گرایی از کجا نشأت می‌گیرد؟ این نقدها کدام‌اند؟ چهارم: پس از تقریر محل نزاع و تبیین این مطلب که این دو جریان از چه رو در برابر هم ایستاده‌اند، با داوری بی‌طرفانه در باب مدعیات هر دو جریان، به این پرسش می‌پردازیم که ارزش هر یک از این دو جریان در حیطه‌ی عرفان‌پژوهی را در چه نکات و دقایقی می‌توان یافت. و در پایان، آیا این دو دیدگاه را در کنار یکدیگر، می‌توان به کار گرفت؟ برای یافتن پاسخ این پرسش‌ها، در نوشته‌ی پیش رو، می‌کوشیم با توصیف مؤلفه‌های هر یک از دو جریان تصویر روشنی از مؤلفه‌های هر جریان به دست دهیم. در گام بعد، با تبیین قرائت تجربه‌گروانه از عرفان و امر عرفانی، نقدهای ضد عرفان بر تجربه‌گرایی و برشمردن اختلافات اساسی این دو دیدگاه، تقریری از محل نزاع ارائه می‌کنیم. در وهله‌ی بعد نیز به داوری و ارزیابی اختلاف میان دو جریان می‌پردازیم.

پیش از پرداختن به تجربه‌گرایی و ضد عرفان یادکرد چهار نکته ضروری به نظر می‌رسد:

یکم: در بررسی تجربه‌گرایی و ضد عرفان باید توجه داشت که ما در هر یک از این دو جریان، با طیفی از دیدگاه‌ها و صاحب‌نظران مواجهیم. مرزهای این طیف را به دقت نمی‌توان روشن کرد و این ناروشن بودن و ناروشن ماندن دو عامل اصلی دارد.

از سویی، ناروشن بودن مرزها را در ماهیت امر عرفانی و در ابهام و ایهام‌هایی می‌توان دید که در تعبیر امر عرفانی² نهفته است. در بررسی و تفسیر امر عرفانی میان برخی پدیدارها مرز و فاصله‌ی دقیقی نیست و عارفان نیز خود هنگام تعبیر احوال و تجارب خود یا هنگام سخن گفتن از طریق معنوی خود، به این تمایزها معمولاً توجهی نشان نمی‌دهند.

¹ - Anti- Mysticism

² - The Mystical

از سوی دیگر، هم تجربه‌گرایی و هم ضد عرفان، چنانکه خواهیم دید، مؤلفه‌های متعددی دارند؛ برخی از این مؤلفه‌ها در آثار و دیدگاه‌های برخی محققان برجسته‌تر است و در برابر، برخی مؤلفه‌ها در آثار ایشان بروز و ظهور خفیفتری دارد. همچنین برخی پژوهشگران از جهتی، مؤلفه‌های تجربه‌گرایی را پذیرفته‌اند و از سویی، خود را به برخی مؤلفه‌های ضد عرفان نزدیک می‌بینند. به همین دلیل است که ما در این درگیری فکری، مرز دقیقی نمی‌توانیم بکشیم.

دوم: در طول این بررسی، همواره باید توجه داشت که بافت یا میدان این درگیری، در وهله‌ی نخست، سنت معنویت مسیحی است. میان سرشت و سرگذشت معنویت در دین مسیح و سنت عرفان اسلامی همواره اختلاف‌های ظریفی وجود دارد که در هنگام ترجمه‌ی مفاهیم و درون‌مایه‌های مسیحی در قالب تعبیر مأنوس در عرفان اسلامی باید به این اختلافها توجه داشت. از جمله، هنگامی که تعبیر عرفان را معادل *mysticism* به کار می‌بریم و از قول برخی منتقدان تجربه‌گرایی انتقاداتی را متوجه این تعبیر می‌کنیم باید توجه داشت که نقد تعبیر عرفان یا *mysticism* در بافت عرفان مسیحی معنادار است و این نقد را، چنانکه خواهیم دید، به همان گونه که پیروان ضد عرفان به بررسی تجربه‌گروانه‌ی معنویت قرون وسطا وارد می‌دانند، به عرفان اسلامی نمی‌توان سرایت داد.

سوم: با مرور نوشته‌های برخی منتقدان تجربه‌گرایی، خاصه دنیس ترنر، به این نکته توجه می‌یابیم که کسانی همچون ترنر، آگاهانه و عامدانه، بنا به دلیلی که پیشتر آمد، کاربرد تعبیر عرفان را برای اشاره به سنت معنویت سده‌های میانه، از سهو و مسامحه خالی نمی‌بینند و به جای آن، ترجیح می‌دهند از تعبیر معنویت¹ استفاده کنند. از همین روی، سخن گفتن از عرفان یا تجربه‌ی عرفانی در بافت ضد عرفان از مسامحه خالی نیست، اما از آنجا که همین نویسندگان در آثارشان با ملاحظات این تعبیرها را به کار گرفته‌اند ما نیز در این جستار به کارشان می‌گیریم.

چهارم: در خصوص دو اصطلاح تجربه‌ی دینی² و تجربه‌ی عرفانی³ باید نکته‌ای را پیش چشم داشت. امروزه در بیشتر کتاب‌های فلسفه‌ی دین و عرفان‌پژوهی اصطلاح تجربه‌ی دینی را در معنایی اعم از تجربه‌ی عرفانی به کار می‌برند. تجربه‌ی دینی عموماً تجربه‌ای باطنی است که یکی از آموزه‌های دینی

¹ - spirituality

² - Religious Experience

³ - Mystical Experience

را تأیید می‌کند یا در چارچوب مؤلفه‌ها و واژگان دینی تعبیر می‌شود و تجربه‌ی عرفانی در این آثار، معمولاً به معنای تجربه‌ی وحدت آفاقی یا وحدت انفسی به کار می‌رود. این تفکیک در واژگان جیمز به این دقت، مراعات نشده است. جیمز گاهی از تجربه‌ی دینی سخن می‌گوید اما به نحو خاص، تجربه‌های وحدت انفسی یا وحدت آفاقی عارفان را مد نظر دارد. در ادامه‌ی این نوشته، هر گاه به تعبیر تجربه‌ی دینی اشاره می‌شود عموماً همان معنایی مد نظر است که در کتاب جیمز، تنوع تجربه‌های دینی¹ مشاهده می‌شود. به عبارت دیگر، در بررسی قرائت تجربه‌گروانه، هنگامی که از تجربه‌ی دینی سخن به میان می‌آید قدر مشترک تجربه‌های دینی و تجربه‌های عرفانی مراد است.

با این چهار یادآوری، اینک می‌توانیم به بحث از تجربه-گرایی وارد شویم.

2- قرائت تجربه‌گروانه از عرفان، امر عرفانی و سنت معنوی:

تجربه‌گرایی در سده‌ی نوزدهم و با طرح تعبیر تجربه‌ی دینی در نوشته‌های فریدریش شلایرماخر به صورت جدی، وارد گفتمان-های دین‌شناختی و عرفان‌پژوهی شد اما در نوشته‌های ویلیامز جیمز بود که در فهم دین و عرفان تحولی ژرف‌تر ایجاد کرد. به رغم دیدگاه‌های متنوع و متخالفی که درباره‌ی ویلیام جیمز وجود دارد، اکثر صاحب‌نظران آثار و افکار او را در مبارزه با جلوه‌فروشی‌های اثبات‌گرایان سده‌ی نوزدهم چشم-پوشی‌ناپذیر می‌دانند. جیمز تمام‌قد در برابر «خامی معرفت-شناختی امپریالیست‌های فرهنگی» ایستاد (Hollinger, 1997, 69). وی با طرح مفهوم تجربه‌ی دینی و تجربه‌ی عرفانی در ساحت علم روان‌شناسی در برابر دیدگاه‌های جزمی علم‌زدگانی همچون هاکسلی²، تیندال³ و کلیفورد⁴، مقاومت کرد و کوشید راهی تازه پیش پای دین و معنویت بگذارد. برای دریافتن اهمیت کار جیمز باید به یاد آورد که معاصران داروین در سده‌ی نوزدهم به علم تجربی شأنی چون و چراناپذیر بخشیده و به تن این علم رخت خدایی پوشیده بودند. جیمز در برابر دیدگاه علم‌زدگان، از نخستین بنیادگذاران فروتنی معرفتی و از پیشتازان تفکر جدید بود. او کوشید میان دین و علم

¹ - Varieties of Religious Experiences

² - Huxley

³ - Tyndall

⁴ - Clifford

تجربی آشتی برقرار کند (Ibid). چارلز تیلور¹ در تجدید دیداری که در کتاب *تنوع دین در روزگار ما* با جیمز دارد از مقاومت جیمز در برابر فرهنگ لادریگرانه‌ی روزگارش یاد می‌کند (تیلور، 1387، 69).

جیمز در آغاز کتاب *تنوع تجربه‌های دینی*، اشاره می‌کند که رویکرد او به تجربه‌های دینی و عرفانی نه رویکردی الاهیاتی است، نه رویکردی تاریخی و نه انسان‌شناختی بلکه او در مقام روان‌شناس به احوال و تجربه‌های دینی می‌پردازد و مطالب حاضر در *تنوع تجربه‌های دینی* ارتباط وثیقی دارد با زمینه‌های روان‌شناختی تفکر وی که پیشتر در *اصول روان‌شناسی*² در 1890 مطرح شده بود (Ibid). نگاه او به عرفان و تجربه‌ی عرفانی متکی و مبتنی است بر نگاه او به دین. به همین دلیل، فهم نگاه وی به تجربه‌ی عرفانی به بررسی تلقی او از دین بستگی دارد. جیمز مفهوم دین را با پیش‌زمینه‌ای روان‌شناختی تعریف می‌کند. دین بنا به تعریف جیمز عبارت است از «احساسات، اعمال و تجربه‌های انسان‌های منفرد در تنهاییشان تا آنجا که خود را با هر آنچه می‌توان امر الوهی دید در ارتباط بیابند» (James, 1987, 36). این ارتباط با امر الوهی ممکن است اخلاقی، طبیعی³ یا آیینی باشد اما تمرکز او بر نفس تجربه‌های دینی است و اموری نظیر نهادهای کلیسایی، فلسفه و الهیات در نگاه وی اهمیت ثانوی دارند (Ibid). او خود در این باره چنین می‌گوید: «احساس خاستگاه عمیقتر دین است و روشهای فلسفی و کلامی مانند ترجمه‌های یک متن به زبانی دیگر ثمرات ثانوی آن-اند... وقتی که روشهای کلامی را ثمرات ثانوی می‌خوانم مرادم این است که... تردید دارم که تأمل عقلانی بی-طرفانه درباره‌ی جهان، جدا از اندوه درونی و نیاز به رهایی، از یک طرف، و احساس عرفانی، از طرف دیگر، هرگز به فلسفه‌هایی دینی از قبیل آنچه اکنون داریم منجر می‌شد» (جیمز، 1379، 38).

بدین ترتیب، دین از منظر جیمز پدیده‌ای است که پیش از هر چیز، افراد احساس می‌کنند. از این رو، دینی که جیمز در نظر دارد امری فردی و خصوصی است و نه اجتماعی و عمومی. او به تأکید میان دینی که بر حال و تجربه‌ی دینی مبتنی است و دینی که مؤمن از جماعت و از دیگران تحویل گرفته است تفکیک می‌کند. از دیدگاه جیمز، حیات دینی

¹ - Charles Taylor

²- The principles of Psychology

³ - physical

کسانی که دین خود را از جماعتی مذهبی تحویل گرفته‌اند دست دوم است و ارزش بررسی ندارد: «دین چون به قول جمهور تبدیل شود، روزگار معنویتش به سر آمده است» (به نقل از تیلور، 1387، 58-60).

از نظرگاه جیمز، دین امری است که فقط با جنبه‌های درونی انسان سر و کار دارد. دین پدیده‌ای متعلق به ساحت معرفتی- اعتقادی یا ساحت ارادی انسان نیست بلکه مربوط است به ساحت احساسی- عاطفی نفس آدمی (ملکیان، 1387، 13-14؛ تیلور، 1387، 61-62). از این دیدگاه، اموری نظیر الاهیات و مناسک و آیین‌ها طفیل هستی احوال و تجارب دینی- اند و به خودی خود نه اصلتی دارند و نه اولویتی¹. جیمز می‌خواهد به شنونده یا خواننده بپذیراند که گرچه همه‌ی نمودهای دین، یعنی اصول اعتقادی و نظری دین، گنگ و بی-معناست، حیات دین به منزله‌ی کل، مهمترین وظیفه یا کارکرد نوع بشر است (نک به: Niebuhr, 1997, 215).

نگاه به دین به منزله‌ی امری فردی و احساسی و اهمیت تجربه در نگاه روان‌شناسی‌محور جیمز با یکدیگر ارتباطی دوسویه و تنگاتنگ دارند. جیمز، چنان که در نامه‌ای اشاره می‌کند، بر آن است که از تجربه در برابر فلسفه دفاع کند؛ او تجربه را ستون فقرات حیات دینی در جهان می‌خواند (Niebuhr, 1997, 215). در اینجا لازم است که نخست معنا و کارکرد «تجربه» را در دین‌شناسی و عرفان‌پژوهی جیمز بررسی کنیم. همان طور که برخی مؤلفان اشاره کرده‌اند معنای کلمه‌ی تجربه دقیق نیست و در متن‌ها و زمینه‌های گوناگون معناها و نقش‌های مختلفی می‌گیرد. اما اینجا و در نزاع تجربه‌گرایی و ضد عرفان، می‌توان تعریفی را پذیرفت که مایکل پترسون و همکارانش پیش نهاده‌اند: «تجربه واقعه‌ای است که شخص از سر می‌گذراند... و نسبت به آن آگاه و مطلع است» (پترسون و دیگران، 1387، 36). اگر از سویی، به فقدان دقت در خود تعبیر تجربه و از سوی دیگر، به تعریف مندرج در کتاب عقل و اعتقاد دینی نگاه کنیم، مفهوم تجربه مفهومی است که طیف نسبتاً گسترده‌ای از پدیده‌ها را شامل می‌شود. تجربه در نظر جیمز نیز طیف گسترده‌ای از پدیده‌ها را از جمله، احساس، ادراک، عواطف، نیایش، تبدل احوال دل، رهایی از ترس و دگرگونی و تعدیل رهیافت در بر می‌گیرد و بنیاد کثرت‌گرایی مابعدطبیعی و عمل‌گرایانه‌ی اوست (Niebuhr, 1997, 216).

¹ - نگاه درجه دوم به نهادهای دینی و نیز الاهیات، چنان که خواهیم دید، در واکنش تجربه‌ستیزانه‌ی ترنر حایز اهمیت است.

با بررسی نمونه‌ها و مصادیقی که جیمز برای تجربه بر می‌شمارد می‌توان گفت در همه‌ی این موارد، از تجربه معرفتی را اراده می‌کند، هرچند معرفتی که برآمده از آشنایی محض و عریان باشد. نکته‌ی مهم دیگری که درباره‌ی تجربه در نظام فکری جیمز می‌توان گفت، توجه مداوم جیمز به عمل-گرایی¹ است. در همه‌ی این موارد، او تأکید می‌کند که معیارهای عمل‌گرایانه‌اش در نهایت با «معیار تجربه-باورانه» یکی و همسان است. از نظر جیمز، با نگاه به میوه و نه با کاوش ریشه است که می‌توان و باید معیارها را شناخت و سنجید. به همین دلیل، میزان زاینده‌گی و ثمربخشی تجربه بستگی دارد به میزان معنویت و الوهیت تجربه‌ی ما (Ibid). به دلیل اهمیت میوه نسبت به ریشه در نظام فکری وی، تجربه‌های دینی و تجربه‌های عرفانی اهمیتی جایگزین‌ناپذیر یافته‌اند. این نکته در فهم جریان تجربه-باوری، نقش مهمی به دوش می‌کشد. بررسی مفهوم تجربه و پیوند روان‌شناسی و دین‌پژوهی نزد تجربه‌باوران، به بررسی خوانش تجربه‌گروانه از عرفان یاری می‌رساند.

آنچه پیشتر درباره‌ی نگرش تجربه‌باورانه و مبتنی بر روان‌شناسی به دین گفته شد، درباره‌ی عرفان نیز صادق است. در نگاه ویلیام جیمز و پیروان او، عرفان نیز همانند دین، بخشی از روان‌شناسی است. این نگاه متکی به روان‌شناسی البته با برخی اختلاف نظرها با جیمز در دیدگاه‌های اولین آندرهیل² تبلور یافته است. آندرهیل نظریه‌ی جیمز را درباره‌ی دین و عرفان، همراه با ملاحظاتی انتقادی، به منزله‌ی چارچوب بررسی خود درباره‌ی عرفان مسیحیت و دیگر ادیان جهان برگزید. به باور وی، همان گونه که روان‌شناسی با تحول دمادم خود، نگاه ما را به زندگانی روانی به افق‌های تازه‌ای می‌کشاند، عرفان نیز در دنیای جدید، از نظرگاه تازه‌ای دیده خواهد شد (Underhill, 1920, 2).

در خوانش تجربه‌گروانه از عرفان سر و کار عرفان‌پژوه با متونی است که بزرگان سنت معنوی یا همان عارفان از خود به جای نهاده‌اند. عرفان‌پژوه تجربه‌باور متن را واکاوی می‌کند تا با تعبیرهایی از تجربه‌های عرفانی خود مؤلف یا تجربه‌های عرفانی‌ای که مؤلف از عارفی دیگر نقل می‌کند آشنا شود. تجربه‌باوران اغلب در پی آثار «عارفان مجرب» اند که «در اوج تکامل خود غالباً تجارب عرفانی خویش را استادانه و به تفصیل نظم بخشیده و بر آن‌ها فلسفه‌ای

¹ - pragmatism

² - Evelyn Underhill

بنیاد نهاده اند» (جیمز، 1379، 27). این نکته از محورهای تجربه‌باوری به حساب می‌آید. در اینجا بیش از آن که زندگی و سلوک عارف و یا حتی متن مکتوب محوریت داشته باشد تجربه‌ای که در قالب کلمات متن درآمده و رخت تعبیر پوشیده حایز اهمیت است. بر اساس همین نگاه، جیمز به گزارش‌های عارفان و نویسندگان متون عرفانی می‌پردازد. در این بررسی، از مکتوبات عارفان شرق و غرب، مسلمان و مسیحی و یهودی و بودایی، و عارفان روزگار کهن تا عارفانی نزدیک به روزگار جیمز، نمونه‌هایی مشاهده می‌شود. جیمز با مطالعه‌ی موارد پرشماری از این گزارش‌ها، چهار ویژگی را در اغلب تجربه‌های عرفانی تشخیص می‌دهد. این چهار ویژگی آن‌چنانکه در کتاب تنوع اشاره می‌کند عبارت‌اند از: وصفناپذیری، معرفت‌بخشی، زودگذر بودن و انفعالی بودن (همان، 26-27). از دیدگاه جیمز وصفناپذیری و معرفت‌بخشی برای آنکه تجربه‌ای عرفانی باشد کفایت می‌کند و در عین حال دو ویژگی اخیر نیز با قاطعیت کمتری نشانه‌ی تجربه‌ی عرفانی‌اند (همان). این نحوه‌ی ورود به بحث و این شکل دسته‌بندی گزارش‌های عارفان، به معنای دقیق کلمه، بر تجربه‌گرایی ریشه‌ای جیمز مبتنی است.

بر اساس همین باور به معرفت‌بخشی است که جیمز و دیگر پژوهشگران تجربه‌باور، به مدد متونی که از احوال و تجارب دینی و عرفانی به ما گزارش می‌دهد، می‌کوشند برای اعتقادات دینی خود مبنای موجهی ارائه کنند. معیارهای جیمز در میان متخصصان مطالعات عرفانی و همچنین در میان فیلسوفان دین و برخی الاهیدانان، با اقبال مواجه شد. به جز آندره‌یل، طیفی از عرفان‌پژوهان در آغاز سده‌ی بیستم، معیارهای تجربه‌گروانه‌ی جیمز را در آثار خود به کار بستند و بر اساس نگرش وی، عمدتاً به بررسی سنت عرفان مسیحی پرداختند. از جمله، آرتور دیواین، مؤلف کتاب *دستینه‌ی الاهیات عرفانی*، نگاه خود را به پدیدارهای فراطبیعی معطوف کرد. دیواین در کتاب خود، عبارتی دارد که گویای برداشت و منظر اوست از عرفان: «پدیدارهای فراطبیعی که موضوع عرفان‌اند، عموماً در متکاملترین مقام پدیدار می‌شوند و به اصطلاح، دیهیم پادشاهی آن مقام اند» (Devine, 1903, p. 17). این نگرش دیواین را به سوی منتهای طیف تجربه‌گرایی نزدیک می‌کند.

در پایان بررسی دیدگاه تجربه‌گروانه در خصوص عرفان و تجربه‌ی عرفانی، اگر بخواهیم در چند جمله، تلقی تجربه‌باوران را جمع‌بندی کنیم، می‌توانیم بگوییم اولاً: عرفان به تبع دین نزد تجربه‌باوران عمدتاً امری شخصی است. ثانیاً عرفان و دین در وهله‌ی نخست، پدیداری روان‌شناختی به شمار می‌آید. ثالثاً مهمترین نمود عرفان را در تجربه‌ی فردی

عارف می‌توان سراغ گرفت و نه در سنت عرفانی و الاهیاتی‌ای که عارف در پشت سر دارد. این سه نکته از جمله مهمترین نکاتی است که واکنش برخی الاهیدانان و فیلسوفان دین را در قالب ضد عرفان، برانگیخته است. در ادامه مراد از ضد عرفان و مهمترین مؤلفه‌های آن را بررسی خواهیم کرد.

3- ضد عرفان: واکنش به خوانش تجربه‌گروانه از معنویت مسیحی

در اواخر سده بیستم، دنیس ترنر، الاهیدان کاتولیک و فیلسوف دین برجسته بریتانیایی، به خوانش تجربه‌باورانه از معنویت مسیحی حمله می‌برد. به باور ترنر نگاه تجربه-باورانه به نوشته‌های عارفان قرون وسطایی نوعی جعل و تحریف است. وی در کتاب مهم و اثرگذارش، *تاریکی خداوند*¹، که از سال 1995 تا کنون به منبع و مستند گرایش ضد عرفان بدل شده، از اساس مفهوم تجربه‌ی دینی و مفهوم عرفان (=mysticism) را نشانه می‌رود. او و دیگر منتقدان تجربه-باوری و نگاه تجربه‌باورانه به دین و سنت معنوی در نوشته‌هایشان به موارد اختلاف بسیاری اشاره می‌کنند. در این مجال، با تمرکز بر کتاب ترنر و نوشته‌های دیگر صاحب‌نظران طیف ضد عرفان، به مهم‌ترین مؤلفه‌های ضد عرفان و مهم‌ترین نقدهایی می‌پردازیم که این صاحب‌نظران به نگاه تجربه-گروانه وارد کرده‌اند. نقدهای ضد عرفان بر مفهوم تجربه، بیشتر تاریخی و تحلیلی است و نقدهای وارد شده بر مفهوم عرفان عموماً تاریخی-ریشه‌شناختی.

ترنر تصریح می‌کند که در *تاریکی خداوند* سه مدعای اصلی را پی می‌گیرد. ما می‌توانیم سه مدعای او را زیر سه عنوان به ایجاز چنین مطرح کنیم: الف- زوال تدریجی الاهیات عرفانی از اواخر قرون وسطا؛ ب- بدفهمی و سوء تعبیر استعاره‌های سنت معنویت سلبی، ج- ظهور تجربه‌گرایی به دنبال زوال الاهیات عرفانی و در پی برداشتهای نادرست از معنویت سده‌های میانی (نک به: Turner, 1995, 7-8). افزون بر این سه مدعا که ترنر از آنها به تصریح یاد می‌کند، نقدهای ضد عرفان مواردی دیگر را نیز در بر می‌گیرد، مواردی نظیر نقد ریشه‌ای تجربه و فردیت، نقد تلقی تجربه-گروانه از دین و عرفان، نقد خوانش تجربه‌باورانه از تاریخ معنویت قرون وسطا و نقد خوانش تجربه‌باوران از متون تاریخی. برای تبیین مدعیات جریان ضد عرفان، به این نقدها خواهیم پرداخت.

¹ - The Darkness of God

3-1- نگرش ضد عرفان به نقش تجربه‌های فردی در حیات معنوی مؤمنان

دیدگاه ترنر واجد دو سویه‌ی ایجابی و سلبی است. در سویه‌ی ایجابی، ترنر و همفکرانش بیشتر بر این نکته پای می‌فشارند که سنت عرفانی قرون وسطا سنتی است متکی بر اعمال جماعتی و مبتنی بر الاهیاتی غنی. در عین حال، دیدگاه ضد عرفان، چنانکه از عنوانش پیداست، بیشتر واجد سویه‌ای سلبی و انتقادی است. شاید بتوان گفت عزیمت‌گاه منتقدان تجربه‌گرایی و مرکز ثقل نظریه‌ی ضد عرفان در نقد مفهوم تجربه نهفته باشد. نقد ترنر بر تجربه‌گروان در وهله‌ی نخست، متوجه این دیدگاه متعارف و جاافتاده است که «امر عرفانی»¹ با تجربه‌های بسیار نامتعارف و سزای سروکار دارد (Ibid, 2). دنیس ترنر در وجود تجربه‌ی دینی و عرفانی یا با کمی احتیاط، در محوریت تجربه‌ی دینی و عرفانی در عرفان قرون وسطا تردید می‌کند. دوره‌ای که او بر می‌رسد قرون وسطای مسیحی است. به زعم او، همه‌ی کسانی که در سنت معنویت مسیحی، *الاهیدان عارف خوانده می‌شوند*، از دیونوزیوس مجعول² تا یوحنا صلیبی³، در این بازه‌ی زمانی، یعنی قرون وسطا، جای می‌گیرند. بنا به نظر ترنر، از سویی، شاهد آن‌ایم که مؤلفانی نظیر مایستر اکهارت⁴ یا نویسندگی میخ جهل⁵ در نوشته‌هایشان، هیچ اشاره‌ای به تجربه‌ها و احوال نامتعارف و فراطبیعی نکرده‌اند. در برابر، کسانی نظیر یوحنا صلیبی یا ترزا⁶ که در آثارشان، به این تجربه‌ها اشاره کرده‌اند به آنها اهمیت یا محوریتی نداده‌اند. به گمان مؤلف تاریکی *خداوند*، امثال یوحنا صلیبی و ترزا از سرگذراندن این تجربه‌ها را معرف امر عرفانی نمی‌دانند (Ibid). از سوی دیگر، در میان نویسندگان سده‌های میانی، برخی *الاهیدان* مانند بوناونتوره⁷ در مقایسه با نویسندگانی نظیر اگوستین و مؤلف میخ جهل، کمتر به طرد و انکار صورت و خیال، یعنی اموری که مستلزم تجارب احساسی اند، پرداخته‌اند. به

¹ - the mystical

² - Pseudo- Dionysius

³ - St. John of the Cross

⁴ - Meister Eckhart

⁵ - The Cloud of Unknowing

⁶ - St. Teresa of Avila

⁷ - Bonaventore

عبارت دیگر، خیال و صورت در حیات عرفانی امثال بوناونتوره در مقایسه با آگوستین و مؤلف میخ جهل، نقش بیشتری دارد. با وجود این، حتی نزد بوناونتوره نیز بهترین ارمغان خیال، یعنی صورت برین عیسی مسیح، در نهایت دریچه‌ای است که او را به آستانه‌ی تاریکی می‌برد (Ibid, 254). پس به زعم ترنر، در قرون وسطا نویسندگان یا به هیچ روی به احوال و تجربه‌های عرفانی خود اشاره‌ای نکرده‌اند، یا به این احوال اشاره کرده‌اند بی آنکه جنبه‌ی شخصی و فردی این حال و تجربه بر نگاه و تلقی ایشان از دین و امر عرفانی تأثیری بگذارد؛ یا طرح تجربه‌های عرفانی را دستاویزی برای طرد و سلب صورت و خیال قرار داده‌اند و به تعبیر مأنوس سلبی‌گروی، از آن مقدمه‌ای برای شیرجه به تاریکی ساخته‌اند.

رویکرد ضد عرفان در گام بعد، به سرچشمه‌های تاریخی نگاه تجربه‌گروانه می‌پردازد. هواداران ضد عرفان سرنخ‌های تجربه‌گرایی را در تاریخ معنویت مسیحی دنبال می‌کنند تا به پیشینه‌ی تاریخی این تمایل نزدیک شوند. حدوداً اواخر سده‌ی سیزدهم میلادی بود که نخستین بارقه‌های فردگرایی عرفانی در منابع مسیحیت غربی نمایان شد. در این دوره، بیش از هر زمان دیگری عارفان از تجربه‌های شخصی خود سخن به میان می‌آورند. با پایان یافتن قرون وسطا و برآمدن نهضت اصلاح دینی، و به خصوص، در جریان جدال‌هایی که میان کلیسای کاتولیک و پیروان لوتر در گرفت، روند فردگرایی در مسیحیت لاتین شتابی بیش از پیش گرفت. در حالی که تأکید بر فردگرایی در آیین ارتدوکس شرقی به این شکل به چشم نمی‌خورد. چنانکه ولادیمیر لاسکی اشاره می‌کند، برای برخی سنت‌های رهبانی نظیر رهبانیت کلیسای ارتدوکس شرقی، فردگرایی و تأکید بر احوال و تجربه‌های شخصی همچنان امری غریبه به نظر می‌آید¹ (Lossky, 1976, 21).

در این دوره، شاهد شکافی میان تجربه‌ی شخصی و ایمان عام²، میان حیات فرد و حیات کلیسا و یا به عبارت دیگر، میان معنویت و جزمیات یا میان عرفان و الاهیات هستیم. از این دوره به بعد است که عرفان و الاهیات هر یک به راه خود می‌روند و هر یک ساحتی جداگانه می‌یابند (Turner, 1995).

¹ - پس تجربه‌گروان نه تنها به لحاظ تاریخی بیشتر تمرکز خود را بر تحولات عرفانی شش سده‌ی اخیر متمرکز می‌کنند بلکه به لحاظ جغرافیایی و آیینی نیز دیدگاهشان متمرکز بر سنت کلیسای لاتین غربی است.

² - common faith

254). این مدعای ترنر از زوال تدریجی الاهیات عرفانی از اواخر قرون وسطا حکایت میکنند، فروپاشی‌ای که تا روزگار ما نیز ادامه داشته است. به ادعای ترنر، گسست میان الاهیات و معنویت یکی از تبعات تأکید بر تجربه‌های شخصی است. جریان‌های معنوی‌ای که در سده‌های سیزدهم و چهاردهم پا گرفته‌اند به نحوی تجربه‌باوری را جانشین نگرش سلبی‌ای کرده‌اند که به نظر ترنر در میان عارفان قرون وسطا غلبه داشته است. (Ibid, 260). پس از جدایی الاهیات از معنویت، الاهیات به صورت رشته‌ای علمی و دانشگاهی برای واکاوی روابط میان مفاهیم در آمد؛ از سوی دیگر، گوهر حال دینی نیز خصوصی و واکاوی‌ناپذیر انگاشته شد.

در سده‌ی شانزدهم فرایند تجربه‌گرایی و اراده‌باوری در کلیسای لاتین به جایی رسید که عارفان دیگر تمایلی نداشتند که برای توثیق مدعیاتشان به کتاب مقدس و متون مرجع مسیحیت استناد کنند. در عوض، «من» جایگزین استناد به متون مقدس شد و در همه جا سخن از تجربه‌های شخصی و ویژه‌ی «من» در میانه بود. به گفته‌ی مکاین‌تاش، این دیدگاه در آثار کسانی همچون اولین آندرهیل در آغاز سده‌ی بیستم به اوج خود رسید. آندرهیل در اثر نام‌آشنای خود، عرفان، به پشتیبانی چند سده تلقی تجربه‌گروانه از عرفان، عارف را هنرمندی تجربه‌گرا می‌شناساند که در سطحی متفاوت با ما مردم عادی می‌زید. عرفان اینک در نزد او، نمایشی¹ باطنی است که در آن عارف بر صحنه‌ی² نفس درونی به تهذیب احساسات می‌پردازد. به تعبیر مکاین‌تاش، «مصادف با روزگاری که الوهیت آشکار از جهان رخت بر می‌بست، عرفان در عصر مدرنیته نیز به درون همین نفس درونی می‌خزید» (Ibid, 68- 69).

این در حالی است که در طول تاریخ هزارساله‌ی قرون وسطا، آنچه بیش از هر چیز به چشم می‌خورد، ترکیبی است از دقت الاهیاتی و عمل مسیحی و همچنین پیوندی میان دقایق سلبی و ایجابی در مسیر سفر مسیحی به سوی خداوند. این دغدغه‌ی مشترک همه‌ی نویسندگانی است که ترنر در تاریکی خداوند ارزیابی کرده است. از دیدگاه او، فراسوی اختلافات سطحی و ظاهری‌ای که در کلام نویسندگانی مانند دیونوزیوس و آگوستین و اکهارت و بوناونتوره به چشم می‌خورد پیوند الاهیات و عمل در میان همه مشترک است. آمیزه‌ی دقت نظر الاهیاتی و عمل یا ورزه‌های معنوی از دیدگاه صاحب‌نظرانی

¹ - drama

² - Stage

همچون ترنر وجه بارز معنویت قرون وسطاست (نک به: Turner, 1995, 256).

3-2- نقد تعبیر عرفان و امر عرفانی

دنيس ترنر در گام دوم، به انتقاد از کاربرد مفهوم *mysticism* (= عرفان) در سه سده اخير می‌پردازد. از نظر وی، پرداختن به چیستی «عرفان» در روزگار حاضر همواره با دشواری روبه‌رو بوده است و کوشش‌هایی که عرفان‌پژوهان برای تعریفی روشن‌گر و معنادار از عرفان کرده‌اند خرسندکننده نیست. او می‌گوید پاسخ‌هایی که در برابر پرسش از چیستی عرفان ارائه شده‌اند یا قراردادی و احتمالی‌اند یا فقط گونه‌های عرفان‌های واقعی و موجود را «توصیف» می‌کنند (Ibid, 2). مسأله‌ی معیار و تعریف عرفان در دوره‌ی معاصر، دل‌مشغولی عمده‌ی الاهیدانان و متخصصان بوده به طوری که تمرکز پژوهشگران الاهیات بر «جوهر» یا «ذات» عرفان قرار گرفته است. اما این اندیشه که عرفانی در کار هست و برخی افراد، یعنی عارفان، عاملان به عرفان‌اند، اندیشه‌ای است بسیار نوظهور (Ibid, 260). او همداستان با برنارد مگگین تعبیر *mysticism* (= عرفان) را در سنت مسیحی، واژه‌سازی و نوآوری‌ای متعلق به سده‌ی نوزدهم میلادی می‌داند (Ibid, 261). به همین دلیل، وی در بیشتر موارد، هنگام اشاره به سنت معنوی مسیحیت، تعبیرهای *mysticism* و *mystical* را در گیومه به کار می‌برد. او با این کار می‌خواهد نشان دهد به کاربرد معاصر این دو تعبیر، که واجد دلالت‌هایی تجربه‌گروانه است، رضا نمی‌دهد. ترنر با اشاره به اختلاف میان کاربرد دیالکتیکی استعاره‌ها در قرون وسطا و کاربرد خالی از استعاره و گران‌بار از تجربه‌گروی و اراده‌باوری در دوران جدید، به انحاء گوناگون در صحت و کارآمدی روش‌های مطالعه‌ی تاریخ عرفان مسیحی در روزگار معاصر تردید می‌کند. از دیدگاه وی، به خودی خود روشن نیست که تعبیر عرفان یا *mysticism* بتواند نام مناسبی برای همه‌ی گونه‌های معنویت قرون وسطا باشد (Ibid, 267).

مدافعان نظریه‌ی ضد عرفان، برای ردیابی جعل و تحریف ادعایی در تاریخ معنویت مسیحی از نکته‌ای ریشه‌شناختی و زبان‌شناختی نیز بهره می‌برند. ایشان این جعل و تحریف را در تغییر و تبدیل معنای واژه‌ی *mystical* نشان می‌دهند. به باور نظریه‌پردازان ضد عرفان، تعبیر *mystic* و *mystical* در نوشته‌های بزرگان قرون وسطا معنا، سرگذشت و سرنوشتی دیگر دارد و معنا و کاربرد این واژگان در قرون وسطا با معنا و کاربرد آن در سده‌های نوزدهم و بیستم واجد تفاوتی ریشه‌ای است. تعبیر *mystic* (=رازناک، رازباور) و *mystical* (=

رازآمیز) هر دو ترجمه‌ی *mustikos* اند؛ *mustikos* صفتی که از فعل *muo* به معنای بستن (خاصه، چشم بستن) برگرفته شده است. به زعم مدافعان ضد عرفان، در نوشته‌های نویسندگان قرون وسطا، این تعبیر به معنای متأخر آن یعنی «عرفانی» (=mystical) یا فوق العاده¹ و برای اشاره به تجربه‌ی باطنی و شخصی از تعالی نفس به کار نرفته بلکه بیشتر به معنای عمومی امری «رازناک» یا مرموز و پنهان به کار گرفته شده است (McIntosh, 1998, 42; Rorem, 1987, 135).

بدین ترتیب، از دیدگاه ضد عرفان، پدران یونانی کلیسا کلمه‌ی *mystical* را در درجه نخست برای توصیف حقیقت الاهی ای به کار می‌بردند که مسیح به ارمغان آورد، انجیل آشکار کرد و معنای متقن و عمیقی به همه‌ی متون مقدس بخشید. کاربرد تعبیر *mystical* با ارجاع به بطن معانی در کتاب مقدس آغاز می‌شود. به علاوه، در همین دوره، تعبیر *mystical* به همه‌ی آموزه‌ها یا تعلیماتی اشاره دارد که با ابعاد رازآمیزتر و حتی دشوارتر مسیحیت تماس دارد (Ibid). از همین روست که اشارات رازورانه‌ی قدیس پولس از نخستین سرچشمه‌های الهیات عرفانی برای آباء کلیسا محسوب می‌شود. برای نمونه، به این آیه از عهد عتیق می‌توان اشاره کرد: «بر او که قادر است شما را طبق بشارتی که با موعظه‌ی سخن عیسی مسیح می‌دهم استوار گرداند، یعنی طبق مکاشفه‌ی رازی که از ازل سر به مهر بوده لیک امروز آشکار گشته است» (رساله به رومیان باب 16 آیه ی 26). در این نمونه‌ها، امر رازورانه اشاره به اراده‌ی پنهان الاهی دارد که اینک آشکار شده و همه چیز را دیگر بار در مسیح متحد می‌گرداند (McIntosh, 1998, 43).

3-3- نقد خوانش تجربه‌گروانه از تاریخ معنویت مسیحی

رویکرد تجربه‌گروانه به سنت معنوی مسیحیت، همواره تمرکز خود را به دوره‌هایی از تاریخ مسیحیت معطوف می‌کند که در آن، عارفان مسیحی به احوال و تجارب فردی خود اشاره‌های دقیق و صریح می‌کنند. از طرف دیگر، تجربه‌باوری در معنویت معاصر، اقبالی انکارناپذیر یافته و تا مغز استخوان آن نفوذ کرده است. به نحوی که پیوند میان عرفان و تجربه-گروی در چشم برخی نویسندگان ناگسستنی می‌نماید. طبیعتاً این پیوند را می‌توان تا عرفان اواخر قرون وسطا پی گرفت به خصوص جایی که با چرخشی اراده‌باورانه² مواجه می‌شویم. رگه‌هایی از تجربه‌باوری در آثار کسانی نظیر دنیس

¹ - extraordinary

² - voluntaristic

کارتوزین¹، اکهارت و مؤلف میخ جهل دیده میشود. ترنر نیز به ظهور این تجربه‌گروی در آثار الاهی‌دانان اواخر قرون وسطا اذعان می‌کند اما به باور او، میان اشاره‌های دنیس کارتوزین و اکهارت به تجربه‌های فردی از سویی، و محوریت تجربه در آثار عارفان متأخر از سوی دیگر، تفاوتی مهم و معنادار به چشم می‌خورد. نکته ی گفتنی در مورد عارفانی نظیر اکهارت آن است که ظهور تجربه‌باوری در آثار ایشان عمدتاً واجد جنبه‌ای واکنشی است، یعنی آنچه در آثار ایشان نمود دارد واکنش به این گونه تجربه‌باوری است و نه تأیید آن (Turner, 1995, 261).

همچنانکه مشاهده می‌کنیم، حتی در آثار برخی نویسندگان مطلوب ضد عرفان نیز امکان تفسیرهای تجربه‌گروانه وجود دارد. ترنر این امکان را نفی نمی‌کند بلکه میکوشد توضیح دهد که این امکان ناشی از تشابه واژگان و استعاره‌ها و به عبارت دیگر، اشتراک لفظی میان واژگان الاهی‌دانان عارف در قرون وسطا و عارفان تجربه‌باور شش سده‌ی اخیر است. حال آنکه به باور ترنر، وجود واژگان و صور خیال مشترک میان الاهیات عرفانی دیونوزیوس و زبان همگانی معنویت‌هایی که تا امروز ادامه یافته‌اند بینه‌ی مناسبی علیه این ادعا نیست که گسست فاحشی میان سنت‌های قرون وسطایی و سنت‌های امروزی وجود دارد. از نظر نویسنده‌ی تاریکی خداوند، گرچه ما گفتمان امر سلبی را حفظ کرده ایم، دیالکتیک را ترک کرده ایم؛ گرچه استعاره‌هایی نظیر برون‌بود²، درون‌بود³، عروج⁴ و استعاره‌ی اتحاد با خداوند را نگه داشته ایم، سلسله‌مراتب وجودی را رها کرده ایم. در حالی که در نوشته‌های عارفان قرون وسطا، برجستگی و محوریت استعاره‌های مذکور برای وصف پیشرفت روح به سوی خداوند به کار گرفته می‌شود (Turner, 1995, 252). هم‌هنگام با زوال نگرش دیالکتیکی و انباشتن استعاره‌ها از محتوای روان‌شناختی، شاهد برآمدن «تجربه‌گرایی» هستیم. بدین ترتیب، مشخصه‌ی معنویت‌های عملی زمانه ما آن است که گنجینه‌ی استعاره‌ها و صور خیال را از دیالکتیک و سلسله‌مراتب تهی کرده و وجه خودبرانداز⁵ استعاره‌ها را نادیده گرفته است. ترنر از این اختلافات نتیجه می‌گیرد میان کاربرد قرون وسطایی این استعاره‌ها و

¹ - Denys the Carthusian

² - exteriority

³ - interiority

⁴ - ascend

⁵ - self- subvertive

کاربرد معاصر آن جز در لفظ، اشتراک و تداومی وجود ندارد (Ibid, 267).

از مجموع این گفته‌ها ترنر نتیجه می‌گیرد که اگر آنچه از پس تجربه‌گرایی در چند سده‌ی اخیر به دست مسیحیان رسیده، عرفان نام دارد، عارف قرون وسطایی ارائه گر «ضد عرفان» است (Ibid). از این جا به نیکی روشن می‌شود که تعبیر «ضد عرفان»، پیش از هر چیز تعبیری واکنشی است که بر اختلاف و تباعد شدید دو دیدگاه درباره‌ی امر عرفانی و سنت معنوی مسیحی انگشت تأکید می‌نهد.

3-4- نقد خوانش تجربه‌گروانه‌ی متن‌های قرون وسطا

در گفتارهای پیشین، سخن از این به میان آمد که تجربه-گروان در خوانش سنت معنوی، تمرکز خود را بر محدوده‌ی تاریخی خاص (عمدتاً سده‌ی چهاردهم میلادی به بعد) و محدوده-ی جغرافیایی-آیینی معین (سنت معنویت لاتینی) قرار می-دهند. در اینجا باید به نقد دیگری اشاره کنیم. از دیدگاه ضد عرفان، تجربه‌گروان، به دلیل اشتراک واژگان و استعاره‌ها، متون الاهی‌دانان عارف قرون وسطا را نیز به سود خویش و از دیدگاه خویش تعبیر و تفسیر می‌کنند. به عبارت دیگر، در حالی که به زعم ترنر و همفکرانش، مؤلفه-های الهیات عرفانی، که در آثار پدران کلیسا دیده می‌شود، جماعتی، معطوف به عمل و مشتاق عمل الاهی در دل کلیسایند، تجربه‌باوران متون آباء کلیسا را به نحوی قرائت می‌کنند که از دل آن، تأکید بر تجربه‌های عرفانی استنباط شود. یکی از بهترین نمونه‌های تأثیر جریان تجربه‌باوری بر نگاه به سنت عرفانی را در پژوهش‌های اسقف باتلر¹ می‌توان دید. برای نمونه، باتلر در کتاب خود، *عرفان مسیحی غربی* پیوسته با این پرسش دست و گریبان است که آیا آگوستین عارف بوده است. به زعم ترنر، پرسشهایی از این دست نشان از آن دارد که در ذهن پرسنده تعریفی از عرفان مفروض است و از پی این تعریف نویسنده در صدد بر آمده تا برخی از شواهد مؤید تجربه‌ی عرفانی را در نوشته‌های آگوستین یا دیگران رصد کند. از این رو، پرسش باتلر در مورد آگوستین به نحوی جزئی‌تر مطرح می‌شود: آیا بخش‌هایی از *اعترافات* آگوستین را می‌توان در مقام بیان و گزارش تجربه‌های عرفانی دانست؟ خود باتلر نیز می‌پذیرد که بین بیان عارف اواخر قرون وسطا با قدیسی نظیر آگوستین تفاوتی هست. تفاوتی که باعث می‌شود نتوان به پرسش بالا با یقین پاسخ مثبت داد. باتلر با دیدگاهی تجربه‌باورانه میان تجربه و

¹ - Abbot Butler

نظروری¹ تفکیک می‌کند و نوشته‌ی آگوستین در *اعترافات* را مصداق نظروری فلسفی و الاهیاتی می‌داند. از نظرگاه ترنر، تفکیک‌هایی از این دست بیش از هر چیز، به فهم درست از ظرافتهای تفکر آگوستین ضربه می‌زند (See: Turner, 1995, 261- (262).

مارک مک‌این‌تاش، نویسنده‌ی کتاب *الاهیات عرفانی: یکپارچگی الاهیات و عرفان*، در کتابش پرسشی مطرح می‌کند: چه عاملی خصیصه‌های جماعتی و معطوف به عمل را به سوی مفهوم مدرن امر عرفانی به منزله‌ی سروکار داشتن با حالات فردگرایانه‌ی تجربه‌ی باطنی و متعالی سوق داده است؟ مک‌این‌تاش خود می‌گوید بسیاری پژوهشگران اول از همه بابت نوشتن اثر معروف *الاهیات عرفانی*، به دیونوزیوس اشاره می‌کنند (McIntosh, 1998, 44). .. به باور تجربه‌باوران الاهیات عرفانی دیونوزیوس یکی از مصادیق بارزی است که نقش برجسته‌ی تجربه‌ی عرفانی را در نظام‌های الاهیاتی و عرفانی نشان می‌دهد و نوشته‌های دیونوزیوس با خوانش تجربه‌باورانه واجد نمونه‌های پرشماری از تجربه‌های عرفانی سلبی است² (Kugler, 2004, paragraph 10). هواداران ضد عرفان این باور را که دیونوزیوس پیشگام تجربه‌گروی باشد، از مصادیق خوانش تجربه‌گروانه‌ی متن‌های قرون وسطا میدانند، خوانشی که از دیدگاه ایشان روا نیست. یکی از مشهورترین نمونه‌ها در آثار دیونوزیوس، که تجربه‌گروان آن را شاهد مدعای خود می‌دانند قطعه‌ای است که دیونوزیوس در آن از داستان موسی در کوه طور سخن به میان می‌آورد: «بیهوده نیست که به موسی رحمة الله علیه فرمان رسید که نخست به تهذیب گردن نهد و آن گاه از آنان که به تهذیب گردن ننهادند، بگسلد. آن گاه که تهذیب به کمال رسید او صدای مهیب شیپورها را می‌شنود. نورهای بسیاری می‌بیند، نورهایی پاک با پرتوهایی که بی‌پایان می‌تابند. آن گاه برکنار از جماعات و به همراه یاران برگزیده، به سوی اوج

¹ - speculation

² - پیتر کوگلر در مقاله‌ی «الاهیات عرفانی ضد عرفانی دنیس ترنر» به نقد دیدگاه ترنر و دفاع از تجربه‌باوری می‌پردازد. تلاش کوگلر در این مقاله مصروف آن می‌شود که نشان دهد مدل تجربه‌گروانه برای توضیح و توجیه نظام الاهیاتی- عرفانی کسانی نظیر دیونوزیوس مجعول مؤثرتر است. کوگلر بر این باور است که توصیفات نقیضی عارفانی نظیر دیونوزیوس به ضرورت باید پشتیبانی وجود تجربه‌های عرفانی ای معادل با این تعابیر را داشته باشد (نک به: Kugler, 2004, paragraph 9).

عروج الاهی پیش می‌رود. و هنوز خود خداوند را ملاقات نکرده است بلکه نظر می‌کند، نه بر او که نادیدنی است که بر جایی که او در آن است. به گمانم این بدان معناست که مقدس‌ترین و عالی‌ترین اشیایی که با چشم سر توان دید یا به چشم ذهن جز خردمایه ای نیست که متضمن هر آن چیزی است که فروتر است از احد متعال. اما با این اشیا حضور تصورناپذیر او نمایان می‌شود و به بلنداهای آن مکانهای مقدسی گام می‌توان گذاشت که دست کم ذهن می‌تواند بر رود. اما آن گاه موسی از این امور نیز رهایی می‌یابد و دور از دیده و دیدنی درون تاریکی به حقیقت رازناک جهل غوطه می‌خورد» (Dionysius, 1987, 136-137).

تجربه‌گروان این نمونه و نمونه‌هایی از این دست را مصداق بارز حال و تجربه‌ی عرفانی می‌دانند و خوانش تجربه‌باورانه از این متن را خوانشی منسجم و ملائم می‌شمارند. نمونه‌ی دیگری که دیونوزیوس را با آن از پایه گذاران نگاه جدید به امر عرفانی می‌پندارند مطلبی است که او در مورد استادش، هیروثئوس، نوشته است. به نظر دیونوزیوس دقیقه‌ای که موجب تمایز میان استاد محبوبش و دیگر چهره‌های برجسته-ی معنوی میشود دقیقاً ژرفای حال عرفانی اوست. اما چنانکه اندرو لاو و دنیس ترنر نشان داده‌اند این برداشت از کلام دیونوزیوس نابه‌جاست و تفاوت زمانی میان تلقی مدرن از تعبیر عرفان و ورزه‌ی کهن این دیرنشین سوری را نادیده می‌گیرد و تلقی جدید را بر نگاه دیونوزیوس تحمیل می‌کند (نک به: cIntosh, 1998, 45).

به باور مؤلفانی که در حیطه‌ی ضدّ عرفان می‌گنجند بر خلاف برخی قراین خام که از آثار دیونوزیوس استخراج شده است رویکرد دیونوزیوس نه تنها با تجربه‌گروی سده‌ی بیستم اتحاد مشرب ندارد بلکه روندی خلاف تجربه‌گروی را طی می‌کند. نویسندگان طیف ضدّ عرفان، خوانش صحیح آثار ضدّ عرفان را در گرو توجه به بن‌مایه‌های سلبی آثار او می‌دانند. نمونه‌ی زیر شاید بهترین نمونه‌ای باشد که ضدّ عرفان می‌تواند در تأیید خوانش خود به دست دهد: «تیموتی، دوست من، نصیحت من به تو که به دنبال مشاهده‌ی امور رازناکی این است که هر آنچه را فهم و ادراک کرده‌ای و هر آنچه فهم‌پذیر و ادراک‌شدنی است پشت سر بنه، هر آنچه هست و نیست، و با فهمی که کنارش نهاده‌ای تا میتوانی خود را به سوی اتحاد با او برکش؛ همو که فراسوی هر بود و شناختی است. با ترک مطلق و بیتفکیک خود و همه چیز، بریده از همه چیز و رها از همه، تو به سوی پرتوی سایه‌ی الهی ای بر خواهی رفت که بالاتر از هر چیزی است که هست» (Dionysius, 1987, 135).

4- داوری مدعیات تجربه‌گرایی و ضد عرفان درباره‌ی سنت معنوی مسیحیت

پس از بررسی مهم‌ترین مؤلفه‌های تجربه‌باوری و ضد عرفان، اینک به‌جاست که درباره‌ی جایگاه هر یک از این دو جریان، در تبیین سنت معنوی ادیان گوناگون، خاصه مسیحیت، داوری کنیم. در این بخش، آرای هر یک از دو جریان تجربه‌گرایی و ضد عرفان را در خصوص تجربه‌ی عرفانی و عرفان ارزیابی و همسنجی می‌کنیم. در این ارزیابی و همسنجی، نخست فایده‌های هر یک از این دو جریان در بررسی سنت معنوی ادیان را بررسی می‌کنیم و سپس از موضعی بی‌طرفانه به ضعف‌های هر یک از دو سوی این اختلاف می‌پردازیم. در گام بعدی نیز به برخی دیدگاه‌های میانه‌رو و معتدل هر یک از دو جریان اشاره می‌کنیم.

4-1- داوری درباره‌ی نگرش تجربه‌گروانه به عرفان و تجربه‌ی عرفانی

چنانکه پیشتر گفتیم دیدگاه‌های جیمز در باب عرفان و تجربه‌ی دینی بر عرفان‌پژوهی و الاهیات بسیار اثر بخشیده است و با وجود اینکه عزیمت‌گاه جیمز را در روانشناسی‌باید جست، آرای او در اغلب نوشته‌های معاصر در فلسفه‌ی دین نیز به دیدگاه معیار بدل شده‌اند. شاید یکی از مهم‌ترین نمونه‌های تأثیر جیمز بر فلسفه‌ی دین را در کتاب *ادراک خداوند*¹ نوشته‌ی ویلیام آلستون بتوان یافت. آلستون در این کتاب، به تفصیل مشابهت میان ادراک حسی و تجربه‌ی دینی را بسط و پرورش داده است² (Brummer, 2008, 149). حتی در برخی نوشته‌های پایه، که در حکم دستینه‌های فلسفه‌ی دین‌اند، نویسندگان از اساس بنا را بر محوریت تجربه‌ی دینی نهاده‌اند³. در رواج دیدگاه جیمز و اقبال به آن در عرفان‌پژوهی

¹ - Perceiving God

² - همین نکته باعث می‌شود که ترنر با کنایه‌ای تحریک‌آمیز، تجربه‌باوری را «پوزیتیویسم معنویت مسیحی» بخواند. وی تعبیر یادشده را چنین توضیح می‌دهد: پوزیتیویست‌های فلسفی میان پایه‌ی تجربی دست اول «تجربه‌ی حسی» و تأمل نظری دست دوم بر زبان تجربه، به تفکیکی قاطع معتقدند. تجربه‌گروان در ساحت عرفان نیز با قرار دادن معادلی عرفانی برای تجربه‌ی حسی (معادل به لحاظ بی‌واسطگی و ذهنیت، به لحاظ آزادی از پیش‌فرضهای نظری، معادل در خصیصه‌ی بنیادی) به دامن پوزیتیویسم فرو می‌افتند. البته چنین موازی‌سازی‌هایی همواره صریحاً انجام نمی‌گیرد (Turner, 1995, 262). در عین حال، باید گفت ترنر در این مقایسه، همه‌ی کسانی را که به نحوی به تجربه‌ی عرفانی اهمیت می‌دهند با یک چوب می‌راند.

³ - برای نمونه نک به: عقل و اعتقاد دینی، فصل 2، صفحات 35-68.

تقریباً اختلاف نیست و حتی ترنر نیز با ناخشنودی به آن اذعان می‌کند (نک به: Turner, 1995, 5). در داوری دیدگاه تجربه‌گروانه در خصوص امر عرفانی ابتدا به این پرسش می‌پردازیم که رمز این کارآمدی چیست؟ در پاسخ به این پرسش به چند مورد از قوت‌های نگاه تجربه‌گروانه اشاره می‌کنیم. در مقابل، در قدم دوم، به برخی ضعف‌های این نگرش اشاره خواهیم کرد.

4-1-1- ابعاد مثبت نگاه تجربه‌گروانه به عرفان

به نظر می‌رسد به رغم نقدهایی که در این چند دهه بر دیدگاه تجربه‌باورانه وارد شده است این دیدگاه به چند دلیل همچنان با استقبال دین‌شناسان و عرفان‌پژوهان مواجه است و حتی الاهدانان بسیاری همچنان از این دیدگاه دفاع می‌کنند و در هنگام پژوهش این روش را سرلوحه‌ی کار خود قرار می‌دهند. از قرار معلوم، دلایل زیر سبب شده‌اند که خوانش تجربه‌گروانه از سنت معنوی ادیان جهان، و نه فقط سنت معنوی مسیحیت، همچنان خوانشی منسجم و ملایم به شمار آید. اینک به این دلایل می‌پردازیم:

یک- کارآمدی تجربه‌ی عرفانی در خصوص توجیه اعتقادات دینی:

در کتاب *تنوع تجربه‌های دینی* جیمز با روشی تجربه‌محور نه تنها ارزیابی غنی و موشکافانه‌ای از تجربه‌های دینی به دست می‌دهد بلکه پرسش‌هایی درباب ارزش معنوی و پیامدهای اخلاقی تجربه‌ی دینی مطرح می‌کند. او در پایان می‌پرسد آیا تجربه‌ی دینی بینه‌ای برای وجود امر الوهی فراهم می‌کند؛ و خود نتیجه می‌گیرد گرچه ارائه‌ی هیچ برهانی ممکن نیست، هسته‌ی مشترکی که هم در باورهای ادیان نهادینه و هم در ایمان افراد یافت می‌شود به نحو عینی، بر حق بوده است. این هسته شامل این معناست که نفس هشیار پاره‌ای است از نفسی گسترده‌تر که منبع آرمان‌های اخلاقی و تجربه‌های دینی فرد است (Putnam, 1997, 8).

بدین ترتیب، از دیدگاه بسیاری از فیلسوفان دین معاصر، تجربه‌ی دینی و تجربه‌ی عرفانی منبعی ارزشمند است برای توجیه اعتقادات دینی. یکی از کارکردهای مهم تجربه‌ی عرفانی در فلسفه‌ی دین را در مؤلفه‌ی توجیه، از مؤلفه‌های سه‌گانه‌ی معرفت (بنا به تعریف مألوف و متعارف آن) می‌توان دید. تجربه‌باوران می‌پذیرند که صرف تجربه‌ی عرفانی نمی‌تواند دلیل کافی برای پذیرش نظریه‌ای الاهیاتی باشد اما دست کم می‌تواند احتمال صدق این نظریه را افزایش دهد. از این روی، تجربه‌باوران به خود حق می‌دهند که با

الگوبرداری از ساختار علوم تجربی، از تجربه برای تقویت نظریه‌ها بهره بگیرند (Kugler, 2004, paragraph 9). آلستون این نقش تجربه‌ی عرفانی را چنین تشریح می‌کند: «عمده دلمشغولی فلسفی به تجربه‌ی عرفانی راجع است به این امکان که تجربه-ی عرفانی مناسب این است که منبعی برای شناخت یا باور موجه درباره‌ی خدا باشد. آنانی که چنین تجربه‌هایی داشته‌اند نوعاً این تلقی را از خود دارند که از این تجربه‌ها هم چیزی آموخته‌اند هم مؤید دیگری برای باورهای پیشین خود کسب کرده‌اند» (آلستون، 1383، 70-71). از آنجا که تجربه‌های عرفانی از دیدگاه دارندگان این تجارب، عبارتند از «آگاهی ادراکی بی‌واسطه به خدا» (همان، 67)، این امکان فراهم است که آنها را منبع معرفت به هستی و ذات و فعل خداوند به شمار آورد (همان). روشن است که بسیاری از فیلسوفان دین، الاهیدانان و حتی مؤمنان عادی نمی‌توانند به راحتی از این کارکرد تجربه‌ی دینی چشم‌پوشند.

بر همین اساس، جیمز در تنوع تجربه‌های دینی می‌کوشد عرفان را همچون مرجعی معتبر معرفی کند: «کار بعدی من بررسی این مطلب است که آیا می‌توانیم به عرفان به عنوان مرجعی معتبر استناد کنیم. آیا عرفان هیچ ضمانتی برای درستی عقیده‌ی تولد دوباره، ملکوتی بودن نفس و وحدت وجود که مؤیدشان است دارد؟... پاسخ من که آن را به سه بخش تقسیم می‌کنم به طور خلاصه این است: 1. احوال عرفانی در مراحل پیشرفته معمولاً برای کسانی که این احوال به آنها دست می‌دهد مطلقاً معتبرند و حق هم دارند که معتبر باشند. 2. احوال عرفانی مصدر حجیتی که غیر عارفان را وادار به پذیرش غیر نقادانه‌ی عارفان کند، نیستند. 3. احوال عرفانی اعتبار و حجیت انحصاری آگاهی عرفانی یا عقلانی را که تنها بر فاهمه و حواس مبتنی است از آن می‌گیرند و نشان می‌دهند که آگاهی عقلانی تنها یک نوع آگاهی است. آنها راه را برای امکان دیگر مراتب حقیقت باز می‌کنند؛ مراتبی که می‌توانیم تا آنجا که چیزی در ما به منتها درجه به آنها واکنش نشان می‌دهد، آزادانه ایمان خود را به آنها حفظ کنیم» (جیمز، 1379، 33-34).

جیمز از این گفته‌ها نتیجه می‌گیرد که خواه مدعیات عارفان را بپذیریم خواه در برابر این ادعاها مقاومت و آنها را رد کنیم، احوال و تجربه‌های عرفانی، برای صاحبان این تجارب، که آنجا بوده‌اند و دیده‌اند، واقعیاتی روان-شناختی‌اند. او از این گفته نتیجه می‌گیرد که «عارف شکستناپذیر است و باید، خوشایند ما باشد یا نه، او را در لذت شیرین عقیده‌اش به حال خود گذاشت» (همان، 34-35).

دو- تجربه‌ی عرفانی به مثابه‌ی مبنایی ایجابی برای الاهیات سلبی:

یکی دیگر از قوت‌های تجربه‌باوری فراهم آوردن مبنا و هسته‌ای ایجابی برای الاهیات سلبی است. به نظر می‌رسد حتی پیروان ضد عرفان نیز معترفاند که رد و انکار این مزیت تجربه‌گروی کار ساده‌ای نیست. الاهیات سلبی که محل تأکید فراوان ضد عرفان است در آخر کار، از مبنای ایجابی‌گریز و گزیری ندارد زیرا مسأله‌ی توجیه معرفت‌شناختی الاهیات سلبی فقط در صورتی میسر است که تجربه‌هایی را که الاهیات بر پایه‌ی آن بنا نهاده شده است به حساب بیاوریم و به رسمیت بشناسیم. هنگامی با تجربه‌هایی مواجه می‌شویم که در متنی الاهیاتی وصف شده‌اند این پرسش پیش می‌آید که این تجربه‌ها در نفس مؤلف رخ داده‌اند یا در اذهان و نفوس دیگران نیز وجود داشته‌اند یا دارند (Kugler, 2004, paragraph 8). گفت‌وگو بر سر سنت سلبی قرون وسطا بدون پذیرش مبنایی تجربی و ایجابی میسر نیست.

سه- توجیه تحولات روحی:

تجربه‌ی سلبی بهتر از سلب تجربه می‌تواند تحولات روحی عارفان و بزرگان دین را توجیه تبیین کند. به باور تجربه‌باورانی نظیر کوگلر، تجربه‌ای نظیر تجربه‌ی اتحاد عرفانی اثرگذارتر است از صرف نبود تجربه. برای نمونه، در مواردی نظیر تحول موسی (ع) در کوه سینا، این سؤال مطرح است که فقدان تجربه یا نادیده گرفتن آن چگونه می‌تواند چنان تغییرات ژرفی در موسی (ع) پدید آورد (Ibid, paragraph 13). این مطلب در مورد تجربه‌های وجدناک و احوال عرفانی بسیاری از عارفان در سنت‌های دینی گوناگون نیز صادق است. برای نمونه، تحول روحی پولس قدیس در دین مسیح جز با پذیرش تجربه‌ای وحی‌آسا توجیه‌شدنی نیست.

چهار- تجربه‌ی عرفانی و معنابخشی به زندگی:

یکی از نقش‌های حیاتی تجربه‌های عرفانی معنابخشی به زندگی صاحبان تجربه است. این نکته‌ای است که جیمز به تصریح در کتاب تنوع تجربه‌های دینی مطرح می‌کند: «احوال عرفانی از تفوق امر معنوی از عظمت از اتحاد از اطمینان و از آرامش سخن می‌گویند. آنها فرض‌هایی را برای ما پیش می‌نهند؛ فرض‌هایی که ممکن است آنها را به اراده و اختیار، نادیده انگاریم اما به عنوان موجوداتی متفکر به هیچ وجه نمی‌توانیم آنها را رد کنیم. ملکوت‌باوری و خوشبینی‌ای که احوال عرفانی ما را به آنها متقاعد می‌سازند به هر شیوه‌ای که تفسیر شوند در مجموع می‌توانند

درست‌ترین بصیرت به معنای این زندگی باشند» (جیمز، 1379، 38).

4-1-2- آسیب‌های نگرش تجربه‌گروانه به عرفان

تا اینجا، به قوت‌های نگرش تجربه‌گروانه به عرفان اشاره شد. اما سکه‌ی تجربه‌باوری روی دیگری هم دارد. روی دیگر سکه نقدهایی جدی است که با عینک ضد عرفان یا بدون آن، به نظر می‌رسد به تجربه‌گرایی وارد باشد. یکی از نقدهایی که به تجربه‌باوری وارد آمده است بی‌توجهی تجربه‌باوران به اختلافات تاریخی و جغرافیایی است. به نظر می‌رسد با هر دیدگاهی که اتخاذ کنیم این انتقاد انتقادی به‌جا خواهد بود. به باور برخی صاحب‌نظران، ضعف عمده‌ی روش روانشناختی یا همان روش مبتنی بر تجربه‌باوری آن است که بی‌زمانی را اصل اساسی قرار می‌دهد. بدین ترتیب در این روش، عارفانی از روزگاران متفاوت چنان با هم سنجیده می‌شوند که گویی هم‌روزگار بوده‌اند. این نگاه در بسیاری از موارد، عرفان را از ساحت معنوی و زنده‌ی خود به صرف یک نظام یا روش دسته‌بندی مفاهیم فرو می‌کاهد (نک به: Herman, 1915, xi).

علاوه بر نادیده گرفتن اختلافات زمانی میان عارفان و بزرگان سنت‌های معنوی گوناگون، نقد ضد عرفان بر رویکرد جغرافیایی تجربه‌باوری نیز وارد به نظر می‌رسد. گرچه جیمز و همفکرانش می‌کوشند نمونه‌های مختلف فردگرایی و تجربه‌های عرفانی شخصی را از سنت‌های معنوی شرق و غرب اخذ و اقتباس کنند، این انتقاد همچنان وارد است که پیش‌زمینه‌ی فکری تجربه‌باوری در سنت معنوی لاتینی و به خصوص آیین پروتستان نهفته است. حتی چنانکه تیلور نشان می‌دهد گفته‌های جیمز با سنت معنویت کاتولیک نیز زیاد سازگار نیست (تیلور، 1387، 77). به علاوه، هنگامی که از مسیحیت پای بیرون بگذاریم، دین یهود و اسلام نیز مدعیات جیمز را یکسره تأیید نمی‌کنند.

اشکال دیگر نگاه جیمز و برخی تجربه‌گروان به امر عرفانی در پایبند نبودن ایشان به تفکیک‌هایی است که خود کرده‌اند. به عبارت دیگر، این نقد نه به رویکرد نظری تجربه‌گروان بلکه به عملکرد ایشان وارد است. برای نمونه، به گفته‌ی یکی از صاحب‌نظران گرچه ویلیام جیمز میان معنای مضیق تجربه‌ی عرفانی (احوال وجدناک و پرشور) و معنای موسع آن (تجربه‌ی حضور خداوند) تفکیک می‌کند، تمرکز نوشته‌های او بر معنای مضیق است و معنای موسع را نادیده می‌گیرد (نک به: Brummer, 2008, 149).

افزون بر این دو انتقاد، به نظر می‌رسد نقد عمده و جدی‌ای که به نظریه‌ی جیمز وارد است نه به نفس طرح «تجربه»

و اهمیت دادن به نقش تجربه‌های دینی در حیات دینی، بلکه به بی‌اعتنایی آگاهانه‌ی او به آیین‌ها و اصول اعتقادی و نظری دین است. برای مسیحیان نخستین نظیر دیونوزیوس و ماکسیموس، الاهیات عرفانی در حضور جماعت در مسیح تحقق می‌یافت. در این سنت‌ها آگاهی از طریق عمل جمعی و سختکوشانه همراه با رشد معنوی در حضور پنهان امر الوهی و در کوشش‌های روزمره و آیین‌های زندگانی کلیسایی دچار تغییر و تبدل می‌شد (McIntosh, 1998, 62).

همچنین برخی باورهای او کم و بیش تناقض‌آلودند. این تناقض را چارلز تیلور تذکر می‌دهد. جیمز از سویی نقش الاهیات و مناسک را در دین ناچیز و دست دوم می‌شمارد و در برابر خود تجربه‌ی عرفانی را بر صدر دین مینشانند. در حالی که محال است تجربه‌ای عرفانی را بتوان بدون صورتبندی ذهنی و زبانی تصور کرد (تیلور، 1387، 77-83؛ ملکیان، 29-31)؛

به علاوه، هیچ حال و تجربه‌ای را نمیتوان سراغ گرفت که یکسره فردی باشد. چرا که برای تعبیر تجربه ما همواره به واژگانی نیازمندیم که برآمده از سنتی است جمعی؛ و دست آخر بر خلاف رأی جیمز، برخی احوال را نه در حالت فرادی و شخصی بلکه در حالت جماعتی میتوان به چنگ آورد. نمونه‌ی این احوال و تجربه‌ها در سنت‌های دینی، به خصوص در مناسک دینی به وفور به چشم می‌خورد. وانگهی از دیدگاه تیلور، به خلاف نظر جیمز کنار گذاشتن الاهیات از عرصه‌ی دین برای متدینان کار ساده‌ای نیست چرا که عمل به زندگی پارسایانه و دین‌داری شخصی نیز به حداقلی از اعتقادات دینی نیازمند است که در قالب مجموعه‌ای ارائه شده باشند و همین امر ضرورت الاهیات را نشان میدهد (همان).

به نظر ترنر، دیدگاه تجربه‌گروانه با تأکید بر تجربه‌ی عرفانی و تجربه‌هایی که نمود و نمایشی بیرونی داشته باشند در عین حال که بر دینورزی‌ای نخبه‌گرا تأکید میکنند، عرفان را به امری پیش‌پا افتاده و مبتذل بدل می‌کنند. نقد ترنر از این جهت بر تجربه‌گرایی وارد است. این تأکید بیش از حد بر نقش تجربه‌های عرفانی هنگامی که با نادیده گرفتن سنت الاهیاتی ادیان توأم شود، تجربه‌گرایی را بر لبه‌ی پرتگاه قرار می‌دهد. از این دیدگاه، آنچه اهمیت دارد نفس تجربه است خواه این تجربه بر اثر سلوک و مداومت معنوی به دست آمده باشد خواه بر اثر داروهای روانگردان. بدین ترتیب، در بافت تجربه‌گروانه، طریق عرفانی فرایندی برای دستیابی به این تجربه‌های وجدآمیز انگاشته می‌شود. به گفته‌ی یکی از محققان، چنین تجربه‌هایی

را به جای «روش‌های دشوار حضور- و - نظر¹» از «راه ساده‌ی مواد مخدر» هم می‌توان به چنگ آورد. طرفه آنکه ویلیام جیمز نیز با بی‌تفاوتی همین نکته را تأیید می‌کند: «من بیش از یک نفر را می‌شناسم که متقاعد است در خلسه‌ی گاز خنده آور² مکاشفه‌ی مابعدطبیعی واقعی داریم» (نک به: Brummer, 2008, 148- 149). این نگاه مهمترین پیامد منفی مقایسه‌ی تجربه‌ی عرفانی و تجربه‌ی حسی است.

4-2- داورى و نقد آرای دنیس ترنر و جریان ضد عرفان

میان داورى و نقادى آرای تجربه‌باوران و داورى و نقادى آرای هواداران ضد عرفان تفاوت ظریفی وجود دارد. همان طور که پیشتر گفته شد جریان ضد عرفان واکنشی تهاجمی بود به معنویت لاتین در شش سده‌ی اخیر، به خصوص واکنشی بود علیه تحولات سه سده‌ی اخیر و در برابر، خواست بازگشت به سنت معنوی قرون وسطا و تلاش برای خوانش دیگرگونه‌ی متون این برهه‌ی تاریخی. همین خصلت واکنشی و تهاجمی ضد عرفان اقتضا می‌کند که بخشی از نقادى ما، به واقع، نقد نقد ضد عرفان بر تجربه‌گرایی باشد. با وجود این، در این سوی همسنجی، جز در مواردی معدود³ هنوز آن چنان که ضد عرفان به تجربه‌گرایی حمله ور شده، شاهد نقدهای ریشه‌ای هواداران تجربه‌باوری بر ضد عرفان نبوده ایم. به همین دلیل، فارغ از نگاه تجربه‌باورانه، در این بخش، به داورى و نقد آرای ضد عرفان خاصه آرای ریشه‌ای ترنر در تاریکی خداوند، خواهیم پرداخت.

در ارزیابی آرای دنیس ترنر، دو اشکال عمده‌تر از ضعف‌های دیگر به نظر می‌رسد: یکم، محلی بودن و محدودیت به دوره‌ی زمانی خاص و دوم، حرکت نظریه‌ی ترنر به سوی ابطال-ناپذیری. در این گفتار، تلاش می‌کنیم به ارزیابی این دو اشکال پردازیم.

4-2-1- محدودیت زمانی و مکانی:

اشکال نخست مشابه اشکالی است که به جریان تجربه‌باوری نیز وارد آمده است. جریان ضد عرفان نیز مانند تجربه-باوری به تعبیری، محلی⁴ است و خاصیت فراگیر و جهان‌شمول⁵

¹ - contemplation

² - مونوکسید نیتروژن

³ - نظیر نقد پیتر کوگler بر ترنر در مقاله‌ی *الاهیات عرفانی ضد عرفانی دنیس ترنر*

⁴ - local

⁵ - universal

ندارد. همان طور که تجربه‌گرایی بیشتر مبتنی بر سنت معنویت مسیحیت غربی است، ضد عرفان نیز بیشتر محدود به سنت معنویت کاتولیکی قرون وسطا و سنت معنویت در کلیسای ارتدوکس شرقی است. به علاوه، نگاه ضد عرفان در نهایت، از پس تبیین منسجم سنت‌های عرفانی دیگر ادیان جهان بر نمی‌آید. فرض کنیم که این دیدگاه سنت معنوی مسیحی را به نیکی توضیح می‌دهد و در مقام واقع، بررسی‌های تاریخی درباره‌ی سنت معنوی مسیحیت، این دیدگاه ترنر را تأیید می‌کنند. اما هنگامی که با عینک ضد عرفان به سنت تصوف یا عرفان اسلامی بپردازیم این نظریه با دشواری‌های زیادی مواجه خواهد بود. در سنت تصوف، در موارد بسیاری، صوفیانی هم‌روزگار را می‌بینیم که در قبال حالات وجدآمیز و به تعبیر تجربه‌گروان، در قبال تجربه‌ها و احوال عرفانی واکنش‌هایی یکسره متفاوت نشان می‌دهند. برای نمونه، بررسی آرای مولانا و پدرش بهاء ولد، دو رویکرد متفاوت به تجربه‌ها و احوال عرفانی را نشان می‌دهد. در حالی که بهاء ولد در یادداشت‌هایش، به کرات، از احوال وجدآمیز و فوق العاده یاد می‌کند، مولانا در این مورد خاموش و پرده‌پوش می‌ماند.¹

4-2-2- حرکت به سوی ابطال‌ناپذیری:

ایراد عمده‌ی دیگری که به دیدگاه ترنر وارد است و شاید از ایراد پیشین مهم‌تر باشد، حرکت نظریه به سوی ابطال‌ناپذیری است. بر خلاف مدعای خود ترنر که در مقدمه‌ی تاریکی خداوند، فرضیه‌اش را ابطال‌پذیر می‌داند، (نک به: Turner, 1995, 7) در همان مقدمه و در طول کتاب، با گزاره‌هایی برخورد می‌کنیم که به نظر می‌رسد فرضیه‌ی او را به سوی ابطال‌ناپذیری سوق می‌دهد. برای نمونه، هنگامی که از نفی و بی‌اهمیتی احوال و تجربه‌های باطنی در نوشته‌های ترزا و یوحنا سخن می‌گویید، شگردی به کار می‌برد تا هر بینه‌ای که از احوال و تجربه‌های دینی در آثار عارفان خبر می‌دهد از میدان به در شود. ترنر مدعی است که نویسندگان بزرگ قرون وسطا که الاهدانان عارف خوانده شده‌اند، یا هیچ اشاره‌ای به احوال عرفانی نکرده‌اند یا اگر اشاره کرده‌اند این احوال باطنی در مجموعه‌ی آثار ایشان، اهمیتی ندارد. به نظر می‌رسد قید اخیر، یعنی اهمیت ندادن به احوال باطنی به رغم اشاره به آن، راه را بر هر گونه مثال نقض می‌بندد. همچنین تفسیری که ترنر از نقش صورت و خیال در آثار بوناونتوره می‌آورد قرینه‌ی دیگری است که وی عملاً در

¹ - نک به: کاکایی، قاسم و اشکان بحرانی، اختفای احوال باطنی در آثار مولانا و مسأله‌ی تعریف عرفان، مجله‌ی ادیان و عرفان دانشگاه تهران، پاییز و زمستان 88.

را به روی ابطال و امکان ابطال می‌بندد (نک به: Ibid, 254). به علاوه، یکی از مدعیات ترنر آن است که از اواخر قرون وسطا به بعد، هیچ عارفی را نمی‌یابیم که الاهی‌دانی برجسته نیز باشد. صفت «برجسته» به ترنر امکان می‌دهد که هر مثال نقضی را رد کند، به این بهانه‌ی ساده که الاهی‌دان عارفی که بناست مثال نقض فرضیه‌ی ترنر باشد الاهی‌دان «برجسته» ای نیست. و این خود به ابطال‌ناپذیری فرضیه‌ی ترنر دامن می‌زند.

افزون بر این ضعف‌ها، به نظر می‌رسد ترنر در مواردی با نگاهی سلیقه‌ای و دل‌خواه محدودی زمانی‌ای را تعیین کرده که در آن الاهی‌دانان عارف جای گرفته‌اند. در اینجا تنها به یک نمونه بسنده می‌کنیم. ترنر در *تاریکی خداوند* حوزه‌ی بررسی خود را از دیونوزیوس می‌آغازد و به یوحنا صلیبی ختم می‌کند. در این بررسی، او از سویی، قرون وسطا را تا زمان یوحنا صلیبی (یعنی سده‌ی شانزدهم میلادی) تداوم می‌بخشد و از سوی دیگر، عارفی مانند ریچارد رول¹، پدر معنویت در انگلستان، را نادیده می‌انگارد که به لحاظ زمانی پیش از یوحنا صلیبی (سده‌ی سیزدهم و چهاردهم میلادی) قرار می‌گیرد. این برخوردهای نابه‌سامان نیز به ابطال‌ناپذیری فرضیه‌ی ترنر دامن می‌زند.

3-4- روایت معتدلتری از حلقه‌ی ضد عرفان در نقد تجربه-گرایی

چنانکه ملاحظه می‌کنیم از سویی، هر یک از دو جریان، در تبیین سنت‌های معنوی و عرفانی واجد قوت‌های فراوان و همچنین برخی آسیب‌های آشکارند. از سوی دیگر، همان‌طور که در ابتدای بحث گفته شد در تقابل میان تجربه‌باوری و ضد عرفان ما با دو طیف مواجهیم. در میان صاحب‌نظرانی که به جهت نقدهای جدی به رویکرد جیمز و تجربه‌گروان همسوی وی، بیشتر به جانب ضد عرفان تعلق دارند آرای برخی محققان را می‌توان آرای متعادل‌تر و میانه‌روانه ارزیابی کرد. برای نمونه، به آرای برنارد مگگین، مارک مک‌اینتاش و ونسان برومر² می‌توان اشاره کرد که در آثارشان از سویی همداستان با ترنر به نقد نگاه تجربه‌گروانه به قرون وسطا پرداخته‌اند و از سوی دیگر، اهمیت و سودمندی نگاه همفکران جیمز را در خصوص عرفان و تجربه‌ی عرفانی انکار نمی‌کنند.

مک‌گین در عین حال که به تجربه‌باوری نگاهی انتقادی دارد بر خلاف ترنر، صورت‌هایی از تجربه‌های دینی و عرفانی

¹ - Richard Rolle

² - Vincent Brummer

را در عرفان قرون وسطا به رسمیت می‌شناسد. وجه مشترک این تجربه‌ها و احوال تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی امر الوهی است (McGinn, 1987, 7).

در عین حال، مک‌گین همداستان با ترنر امر عرفانی را پدیداری می‌داند که به شدت به سنت معنوی عارف ارتباط دارد. از این منظر، تجربه‌ی عرفانی آنی غریب نیست که در خلأ فرهنگی وجود داشته باشد. بلکه همواره مؤلفه‌ای است از سنت دینی نهادینه. عارفان مسیحی همواره خود را متدین و متعهد به مسیحیت دانسته‌اند و همه‌ی احوال، ادراکات و بینش‌هایشان را متن مقدس، عبادات و تعلیمات مسیحیت شکل می‌دهد. افزون بر آن، به باور مک‌گین مؤلفه‌ی عرفانی مسیحیت «در وهله‌ی نخست باید روند یا روش زندگی تلقی شود تا اینکه صرفاً در قالب حال اتحاد با خداوند نمود بیابد» (به نقل از: McIntosh, 1998, 31). به تعبیر دیگر، هر چند صحیح است اگر بگوییم عارف به مواجهه با خداوند نایل می‌شود این لحظه‌ی مواجهه در حقیقت پاره‌ای از سفر معنوی دور و درازی است که با تکیه بر اعمال جماعتی و سنت غنی الاهیاتی، عرفان را در کامل‌ترین معنایش سر و شکل می‌بخشد (Ibid, 31). از این دو یادآوری مک‌گین به یک پیشنهاد می‌رسد که شاید به نحوی جمع میان تجربه‌باوری و ضد عرفان باشد؛ از نظر او بهتر آن است که به جای حال و تجربه‌ی عرفانی از آگاهی¹ عرفانی سخن بگوییم. حسن این جای‌گزینی جایی روی می‌نماید که به آسیب‌های تعبیر «تجربه‌ی عرفانی» توجه کنیم. تعبیر «عرفانی»، به خصوص با تحولاتی که در چند سده‌ی اخیر پشت سر نهاده، در سنت معنوی ادیان توحیدی بیشتر یادآور حالاتی ویژه نظیر مشاهدات، مواجهید و جذبات است. این حالات البته نقش مهمی در سنت عرفانی ایفا می‌کنند اما جوهره‌ی مواجهه با خداوند را تشکیل نمی‌دهند (Ibid). تعبیر تجربه بیشتر گرایش بدان دارد که بر اوضاع باطنی خارق عادت تمرکز کند. به علاوه تأکید بر حال یا تجربه، به نظر می‌رسد به عاطفه یا احساس محض نزدیک می‌شود انگار وجه معرفتی که ذاتی مواجهه‌ی عرفانی است به کلی محمول مضمون-پردازی بعدی است. به عکس، آگاهی بیشتر بر روند کمال-یافته‌ی معرفت یعنی تجربه، پرسش، فهم و داوری تأکید می‌کند (Ibid).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با تبیین دیدگاه‌های متعادل و میانه‌روانه در خصوص عرفان و تجربه‌ی عرفانی، اکنون هنگام آن رسیده است که داوری درباره‌ی جریان‌های تجربه‌گرایی و ضد عرفان را به سرانجامی

¹ - consciousness

برسانیم. درانتهای این جستار، درباره‌ی این دو جریان چند مطلب گفتنی است.

یکم: این دو جریان بیش از هر چیز به مثابه‌ی دو الگو¹ برای توضیح و توجیه متون معنوی-عرفانی به کار می‌آیند. نه الگوی تجربه‌باورانه و نه الگوی متمایل به ضد عرفان نمی‌توانند به تنهایی همه‌ی متون عرفانی به جا مانده در سنت‌های معنوی گوناگون را به نحو منسجم و کارآمد توجیه کنند بلکه هر یک از این دو الگو در توجیه و تبیین بخش‌هایی از سنت عرفانی و معنوی ادیان جهان انسجام و کارایی دارند.

دوم: این دو جریان در وهله‌ی نخست، از دل الاهیات مسیحی و خاصه الاهیات جدید و از کشاکش خوانش‌های مختلف از سنت معنوی در دین مسیح بر آمده‌اند. در جدالی که میان هواداران این دو الگو رخ داده است، میدان نبرد و عرصه‌ای که از آن شاهد مثال‌ها بیرون می‌آیند در وهله‌ی نخست، زندگی و نوشته‌های عارفان مسیحی است. این مطلب را درباره‌ی ی ضد عرفان با اطمینان بیشتری میتوان گفت در حالی که تجربه‌گروان گاهی به متون سنت‌های عرفانی سایر ادیان نیز استناد و استشهاد می‌کنند. با وجود این، مبنا و عزیمت‌گاه هر دو جریان را در مسیحیت باید جست.

سوم: هر یک از دو جانب اختلاف بر دوره‌هایی از تاریخ عرفان مسیحی انگشت گذاشته‌اند و از آن دوره‌ها، در جهت تأیید انگاره‌ی خود بهره می‌جویند. این تفکیک‌های تاریخی آنچنانکه در تاریخ مسیحیت مطرح و ادعا شده است در تاریخ عرفان اسلامی به چشم نمی‌خورد. در بررسی عرفان اسلامی هیچ یک از این دو جریان و الگوها به تنهایی از عهده‌ی توجیه باورها و گفته‌های همه‌ی عارفان مسلمان بر نمی‌آیند. در تصوف، بر خلاف عرفان مسیحی، ما با تاریخی دوپاره روبه‌رو نیستیم. چنانکه پیشتر دیدیم عارفانی هم‌روزگار را می‌توان مثال زد که نظام اندیشگی‌شان را الگوهای متفاوتی توجیه می‌کند. بدین ترتیب، در عین حال که این دو الگو در قرائت‌های افراطیشان، با هم سر سازگاری ندارند، ما در توضیح و توجیه سنت عرفانیمان از هیچ یک بی‌نیاز نیستیم. به همین دلیل، در عین حال که باید به تفاوت‌های این دو مدل به جد توجه داشت، نمیتوان هیچ یک از این دو مدل را یکسره کنار گذاشت یا در بست پذیرفت. به علاوه، رویکردهای متعادلی که در آثار برخی محققان نظیر مک‌گین و مک‌اینتاش به چشم می‌خورد در اتخاذ موضعی بینابینی برای توصیف و تحلیل سنت معنویمان به کار خواهد آمد.

¹ - model

فهرست منابع

- 1- آلستون، ویلیام (1383). «تجربه‌ی دینی» ترجمه‌ی مالک حسینی، در: درباره‌ی دین، تهران: هرمس؛
- 2- پترسون، مایکل و دیگران (1383). عقل و اعتقاد دینی ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو؛
- 3- تیلور، چارلز (1387). تنوع دین در روزگار ما: دیداری دوباره با ویلیام جیمز، ترجمه‌ی مصطفی ملکیان. تهران: نشر شور؛
- 4- جیمز، ویلیام (1379). «تجربه‌ی دینی، اصل و منشأ دین» ترجمه‌ی صالح حسینی در نقد و نظر، سال ششم، شماره‌ی سوم و چهارم (23-24)، صص 25-44؛
- 5- ملکیان، مصطفی (1379). «اقتراح تجربه‌ی دینی» در نقد و نظر، سال ششم، شماره‌ی سوم و چهارم (23-24)، 4-25؛
- 6- _____ (1387) تنوع دین در روزگار ما: دیداری دوباره با ویلیام جیمز، مقدمه‌ی مصطفی ملکیان؛
- 7- هادسون، ویلیام دونالد. ویتگنشتاین: ربط فلسفه‌ی او به باور دینی، ترجمه‌ی مصطفی ملکیان، نگاه معاصر، 1388؛
- 8- عهد جدید (1387). ترجمه‌ی پیروز سیار. چاپ اول. تهران: نشر نی؛
- 9- Devine, Arthur (1903). A Manual of Mystical Theology, R. & T. Washbourne, London;
- 10- E. Herman (1915). The Meaning and Value of Mysticism, James Clark and Co, London;
- 11- Hollinger, David A (1997). "James, Clifford and the scientific conscience" in: The Cambridge Companion to William James, NY;
- 12- James, William (1987). Writings 1902- 1910: The Varieties of Religious Experiences, Literary Classics of the United States, NY;
- 13- Kugler, Peter (2004). "Denys Turner`s Anti-Mystical Mystical Theology," in Ars Disputandi <http://www.ArsDisputandi.org>

- 14- Lossky, Vladimir (1976). *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Saint Vladimir Seminary Press, NY;
- 15- McIntosh, Mark (1998). *Mystical Theology: The Integrity of Spirituality and Theology*, Blackwell Publications, Malden, Massachusetts;
- 16- Niebuhr, Richard R (1997). "William James on religious experience" in: *The Cambridge Companion to William James*, NY;
- 17- Pseudo-Dionysius (1987). *The Complete Works*, Translated by Colm Luibheid; Foreword, Notes, and Translation Collaboration By Paul Rorem, Preface by Rene Roques, Introductions by Jaroslav Pelikan, Jean Leclercq, and Karlfried Froehlich, Paulist Press, London;
- 18- Putnam, Ruth Anna (1997). "Introduction" in: *The Cambridge Companion to William James*, NY;
- 19- Rorem, Paul (1987). *Pseudo- Dionysius: The Complete Works*, Foreword, Notes, and Translation Collaboration By Paul Rorem, Paulist Press, London;
- 20- Underhill, Evelyn (1912). *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man`s spiritual Consciousness*, New York, E. P. Dutton and Company, (Digitized for Microsoft Corporation by the Internet Archive in 2007 from University of Toronto).
- 21- Underhill, Evelyn (1920). *The Essentials of Mysticism and other stories*, AMS Press, NY
- 22- Turner, Denys (1995). *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge;