

ضدِ عرفان در برابر تجربه‌گرایی

رویارویی دو دیدگاه دربارهٔ عرفان و تجربه‌عرفانی در سدهٔ بیستم

قاسم کاکایی*

اشکان بحرانی**

چکیده

مقاله حاضر به تقابل میان دو نگرش عمده دربارهٔ عرفان و تجربه‌عرفانی، یعنی جریان تجربه‌گرایی و جریان ضد عرفان می‌پردازد. در این نوشته، ابتدا مؤلفه‌های اصلی هر یک از دو جریان اصلی معرفتی و بررسی می‌شوند. از سویی، تجربه‌گرایی، که از اندیشه‌های ویلیام جیمز متأثر است، به نقش تجربه‌های فردی و احوال خارجی‌العاده و تجربه‌های وجدناک عارفان اهمیت می‌دهد و تجربه را معرف و نسانهٔ امر عرفانی می‌داند. در مقابل، جریان ضد عرفان، که عمدتاً در نوشته‌های دنیس ترنر بازتاب یافته‌است، به تجربه‌گرایی ندهایی 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 ندهایی وارد می‌کند، ندهایی در خصوص نقش تجربه در معنویت قرون وسطا، چرخش در سنت

Email: gkakaie@rose.shirazu.ac.ir

* عضو هیئت علمی دانشگاه شیراز.

** کارشناس ارشد فلسفه دانشگاه شیراز.

تاریخ دریافت مقاله: ۹۰/۱۱/۱۴

بپذیرش نهایی: ۹۰/۱۱/۲۵

معنوی مسیحیت، خوانش تاریخ معنویت مسیحی و هم‌چنین خوانش تجربه‌گروانه از متون قرون وسطا. در خانۀ مقاله، به نقد و داوری آرای هر یک از دو جریان می‌پردازیم.

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

۱- مقدمه: طرح مسئله

در سده‌های نوزدهم و بیستم میلادی و به‌نحو مشخص، در سنت معنویت مسیحی، به‌دنبال تلاش‌های فریدریش شلایرماخر،^۱ مفهوم تجربهٔ دینی نقش مهم و بنیادینی در الاهیات مسیحی ایفا کرده و هنوز نقش خود را در آثار فیلسوفان دینی نظیر جان هیک،^۲ ویلیام آلتون^۳ و آلون پلاتینگا^۴ حفظ کرده‌است (ملکیان، ۱۳۷۹: ۷).

شلایرماخر مفهوم تجربهٔ دینی را در سدهٔ نوزدهم مطرح کرد و این مفهوم را نه امری عقلانی و معرفتی بلکه «حساس اتکای مطلق و یکپارچه به مبدأ یا قدرتی متمایز از جهان دانست» (یترسون و دیگران، ۱۳۸۷: ۴۱).

در آغاز سدهٔ بیستم میلادی و خاصه به‌دنبال تلاش‌های ویلیام جیمز،^۵ فیلسوف و روان‌شناس امریکایی، رویکرد تجربی به امر عرفانی نیز با اقبال روبه‌رو شد و مفهوم تجربهٔ عرفانی در کنار تجربهٔ دینی، برای تبیین و تشریح متون معنوی ادیان گوناگون اشاعه یافت. در ساحت الاهیات و دین‌پژوهی، در میان هواداران این دیدگاه، که در این نوشته، از آنها با عنوان تجربه‌گروان یا تجربه‌باوران و از دیدگاه مطلوب و متبوعشان با عنوان تجربه‌گرایی^۶ یاد می‌کنیم، تجربهٔ فردی متدین، به‌نحو عام، و تجربهٔ فردی عارف، به‌نحو خاص، نقشی برجسته یافت. در برابر این جریان، که در سراسر سدهٔ بیستم رونق و رواج داشت، در میانه‌های قرن بیستم جریانی برآمد که اولاً: مفهوم عرفان را در مسیحیت، پدیداری متأخر و متعلق به سدهٔ نوزدهم می‌دانست و ثانیاً: تلقی فردگرایانانه و شخصی از دین و عرفان را خصیصه‌ای تلقی می‌کرد که در وهلهٔ نخست به سنت معنویت لاتینی و به‌خصوص، سنت پروتستان، تعلق داشته است. با توجه به دو نکتهٔ فوق، جریان یادشده، که به دیدگاه‌های تجربه‌گروانه نگاه می‌کنیم، انتقادی داشت، در برابر احوال فردی 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 لاسکی،^۷ الاهیانی متعلق به کلیسای ارتدوکس شرقی، جلب‌نظر کرد و در نوشته‌های دنیس ترنر،^۸ فیلسوف دین و الاهدیان انگلیسی، زبان بلیغ و برنده خود را به‌دست آورد. ترنر خود در واکنش به تجربه‌گرایی و در واکنش به جعل مفهوم عرفان، به‌زعم او، در دو سده اخیر، ترجیح می‌دهد که جریان مطلوب خود را «ضد عرفان» بنامد.^۹

در این مجال، کوشش ما بر آن است که چند مسئله 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 حیطه عرفان‌پژوهی را در چه نکات و دقایقی می‌توان یافت. و در پایان، آیا این دو دیدگاه را در کنار یکدیگر، می‌توان به‌کار گرفت؟ برای یافتن پاسخ این پرسش‌ها، در نوشته پیش‌رو، می‌کوشیم با توصیف مؤلفه‌های هر یک از دو جریان تصویر روشنی از آنها به‌دست دهیم. در گام بعد، با تبیین قرائت تجربه‌گروانه از عرفان و امر عرفانی، نقدهای ضد عرفان بر تجربه‌گرایی و برشردن اختلافات اساسی این دو دیدگاه، تقریری از محل نزاع عرضه می‌کنیم. در وهله بعد نیز به داوری و ارزیابی اختلاف میان دو جریان می‌پردازیم.

پیش از پرداختن به تجربه‌گرایی و ضد عرفان یادکرد چهار نکته ضروری به‌نظر

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 مواجه‌ایم. مرزهای این طیف را به‌دقت 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 ابهام‌هایی می‌توان دید که در تعبیر/امر عرفانی^۱ نهفته است. در بررسی و تفسیر/امر عرفانی میان برخی پدیدارها مرز و فاصلهٔ 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.

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 وهلهٔ 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 ترجمهٔ مفاهیم و درون‌مایه‌های مسیحی در قالب تعبیر مانوس در عرفان اسلامی باید به این اختلاف‌ها توجه داشت. از جمله، هنگامی که تعبیر عرفان را معادل *mysticism* به‌کار 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 همان‌گونه که پیروان ضد عرفان به بررسی تجربه‌گروانهٔ 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 به‌جای آن، ترجیح می‌دهند از تعبیر معنویت^{۱۱} استفاده کنند. از همین‌روی، سخن گفتن از عرفان یا تجربهٔ عرفانی در بافت ضد عرفان از مسامحه

خالی نیست، اما از آنجا که همین نویسندگان در آثارشان با ملاحظات این تعبیرها را به‌کار گرفته‌اند ما نیز در این جستار به‌کارشان می‌گیریم.

چهارم: در خصوص دو اصطلاح تجربه دینی^{۱۱} و تجربه عرفانی^{۱۲} باید نکته‌ای را پیش چشم داشت. امروزه در بیشتر کتاب‌های فلسفه دین و عرفان‌پژوهی اصطلاح تجربه دینی را در معنایی اعم از تجربه عرفانی به‌کار می‌برند. تجربه دینی عموماً تجربه‌ای باطنی است که یکی از آموزه‌های دینی را تأیید می‌کند یا در چارچوب مؤلفه‌ها و واژگان دینی تعبیر می‌شود و تجربه عرفانی در این آثار، معمولاً به معنای تجربه وحدت آفاقی یا وحدت انفسی به‌کار می‌رود. این تفکیک در واژگان جیمز به این دقت، مراعات نشده است. جیمز گاهی از تجربه دینی سخن می‌گوید اما به نحو خاص، تجربه‌های وحدت انفسی یا وحدت آفاقی عارفان را مدنظر دارد. در ادامه این نوشته، هر گاه به تعبیر تجربه دینی اشاره می‌شود عموماً همان معنایی مدنظر است که در کتاب جیمز، تنوع تجربه‌های دینی^{۱۳} مشاهده می‌شود. به عبارت دیگر، در بررسی قرائت تجربه‌گروانه، هنگامی که از تجربه دینی سخن به میان می‌آید قدر مشترک تجربه‌های دینی و تجربه‌های عرفانی مراد است.

با این چهار یادآوری، اینک می‌توانیم به موضوع تجربه‌گرایی وارد شویم.

۲- قرائت تجربه‌گروانه از عرفان، امر عرفانی و سنت معنوی

تجربه‌گرایی در سده نوزدهم و با طرح تعبیر تجربه دینی در نوشته‌های فریدریش شلایرماخر به صورت جدی، وارد گفتمان‌های 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 درباره ویلیام جیمز وجود دارد، اکثر صاحب‌نظران آثار و افکار او را در مبارزه با جلوه‌فروشی‌های اثبات‌گرایان سده نوزدهم چشم‌پوشی‌ناپذیر می‌دانند. جیمز تمام‌قد در برابر «خامی معرفت‌شناختی امپریالیست‌های فرهنگی» ایستاد (Hollinger, 1997: 69). وی با طرح مفهوم تجربه دینی و تجربه عرفانی در ساحت علم روان‌شناسی در برابر دیدگاه‌های جزمی علم‌زدگانی همچون هاکسلی^{۱۵}، تیندال^{۱۶} و کلیفورد^{۱۷} 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 سدهٔ نوزدهم به علم تجربی شأنی چون وچراناپذیر بخشیده و به تن این علم رخت خدایی پوشیده بودند. جیمز در برابر دیدگاه علم‌زدگان، از نخستین بنیادگذاران فروتنی معرفتی و از پیشنهادکنندگان تفکر جدید بود. او کوشید میان دین و علم تجربی آشتی برقرار کند (Ibid). چارلز تیلور^{۱۸} در تجدید دیداری که در تنوع دین در روزگار ما با جیمز دارد، از مقاومت جیمز در برابر فرهنگ لادریگرانهٔ روزگارش یاد می‌کند (تیلور، ۱۳۸۷: ۶۹).

جیمز در آغاز 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^{۱۹} در ۱۸۹۰ مطرح شده بود (Ibid). نگاه او به عرفان و تجربهٔ عرفانی متکی و مبتنی است بر نگاه او به دین. به همین دلیل، فهم نگاه وی به تجربهٔ 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 تنهائیشان تا آنجا که خود را با هر آنچه می‌توان امر الوهی دید در ارتباط ببینند» (James, 1987: 36). این ارتباط با امر الوهی ممکن است اخلاقی، طبیعی^{۲۰} 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 آن‌اند... وقتی که روش‌های کلامی را ثمرات ثانوی می‌خوانم مرادم این است که ... تردید دارم که تأمل عقلانی بی‌طرفانه دربارهٔ 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، ۱۳۷۹: ۳۸).

بدین ترتیب، دین از منظر جیمز پدیده‌ای است که پیش از هر چیز، افراد/حساس می‌کنند. از این‌رو، 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 تجربه دینی مبتنی است و دینی که مؤمن از جماعت و از دیگران تحویل گرفته‌است تفکیک می‌کند. از دیدگاه جیمز، حیات دینی 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 آمده‌است» (به نقل از تیلور، ۱۳۸۷: ۵۸-۶۰).

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، ۱۳۸۷: ۱۳-۱۴؛ نیلور، ۱۳۸۷: ۶۱-۶۲). از این دیدگاه، اموری نظیر الاهیات و مناسک و آیین‌ها طفیل هستی احوال و تجارب دینی‌اند و به خودی خود نه اصالتی دارند و نه اولویتی.^{۲۱} جیمز می‌خواهد به شنونده یا خواننده بپذیراند که گرچه همه نمودهای دین، یعنی اصول اعتقادی و نظری دین، گنگ و بی‌معناست، حیات دین به‌منزله کل، مهمترین وظیفه یا کارکرد نوع بشر است (نک: Niebuhr, 1997: 215).

نگاه به دین به‌منزله امری فردی و احساسی و اهمیت تجربه در نگاه روان‌شناسی محور جیمز با یکدیگر ارتباطی دوسویه و تنگاتنگ دارند. جیمز، چنان‌که 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 (Ibid). در اینجا لازم است که نخست معنا و کارکرد «تجربه» را در دین‌شناسی و عرفان‌پژوهی جیمز بررسی کنیم. همان‌طور که برخی مؤلفان اشاره کرده‌اند معنای کلمه تجربه دقیق نیست و در متن‌ها و زمینه‌های گوناگون معناها و نقش‌های مختلفی می‌گیرد. اما اینجا و در نزاع تجربه‌گرایی و ضد عرفان، تعریفی را می‌توان پذیرفت که مایکل پترسون و همکارانش پیش نهاده‌اند: «تجربه واقعه‌ای است که شخص از سر می‌گذرانند... و نسبت به آن آگاه و مطلع است» (پترسون و دبرگان، ۱۳۸۷: ۳۶). اگر از سویی، به فقدان دقت در خود تعبیر تجربه و از سوی دیگر، به تعریف مندرج در 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 عمل‌گرایانه اوست (Niebuhr, 1997: 216).

با بررسی نمونه‌ها و مصادیقی که جیمز برای تجربه بر می‌شمارد می‌توان گفت در همه این موارد، از تجربه معرفت را اراده می‌کند، هرچند معرفتی که برآمده از آشنایی محض و عریان باشد. نکته مهم دیگری که درباره تجربه در نظام فکری جیمز می‌توان گفت، توجه مداوم جیمز به عمل‌گرایی^{۲۲} است. در همه این موارد، او تأکید می‌کند که معیارهای عمل‌گرایانه‌اش در نهایت با «معیار تجربه‌باورانه» یکی و همسان است. از نظر جیمز، با نگاه به میوه و نه با کاوش ریشه است که معیارها را می‌توان و باید شناخت و سنجید. به همین دلیل، میزان زاینده‌گی و ثمربخشی تجربه بستگی دارد به میزان معنویّت و الوهیت تجربه‌ما (Ibid). به دلیل اهمیت میوه در مقایسه با ریشه در نظام فکری وی، تجربه‌های دینی و تجربه‌های عرفانی اهمیت جایگزین‌ناپذیر یافته‌اند. این نکته در فهم جریان تجربه‌باوری، 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 درباره نگرش تجربه‌باورانه و مبتنی بر روان‌شناسی به دین گفته شد، درباره 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 اختلاف‌نظرها با جیمز، در دیدگاه‌های اولین آندرهیل^{۲۳} تبلور یافته‌است. آندرهیل نظریه جیمز را درباره دین و عرفان، همراه با ملاحظاتی انتقادی، به‌منزله چارچوب بررسی خود درباره عرفان مسیحیت و دیگر ادیان جهان برگزید. به باور وی، همان‌گونه که روان‌شناسی با تحوّل دماغ خود، نگاه ما را به زندگی روانی به افق‌های تازه‌ای می‌کشانند، عرفان نیز در دنیای جدید، از نظرگاه تازه‌ای دیده خواهد شد (Underhill, 1920: 2).

در خوانش تجربه‌گروانه از عرفان سروکار 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 بی آثار «عارفان بجزب» اند که «در اوج تکامل خود غالباً تجارب عرفانی خویش را استاندانه و به تفصیل نظم بخشیده و بر آنها فلسفه‌ای بنیاد نهاده‌اند» (جیمز، ۱۳۷۹: ۲۷). این نکته از محورهای تجربه‌باوری به حساب می‌آید. در اینجا بیش از آنکه زندگی و سلوک عارف 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 مطالعه 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، ۲۶-۲۷). از دیدگاه جیمز وصف‌ناپذیری و معرفت‌بخشی برای آنکه تجربه‌ای عرفانی باشد کفایت می‌کند و در عین حال، دو ویژگی اخیر نیز با قاطعیت کمتری نشانه تجربه عرفانی‌اند (همان). این نحوه 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 عرضه کنند. معیارهای جیمز در میان متخصصان مطالعات عرفانی و همچنین در میان فیلسوفان دین و برخی الاهی‌دانان، با اقبال مواجه شد. به جز آندره‌هیل، طیفی از عرفان‌پژوهان در آغاز سده بیستم، معیارهای تجربه‌گروانه 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

دستینهٔ الاهیات عرفانی، نگاه خود را به پدیدارهای فراطبیعی معطوف کرد. دیوان 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 مقام‌اند» (Devine, 1903: 17). این نگرش، دیوان را به سوی منتهای طیف تجربه‌گرایی نزدیک می‌کند.

در پایان بررسی دیدگاه تجربه‌گروانه در خصوص عرفان و تجربهٔ 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 وهلهٔ نخست، پدیداری روان‌شناختی به‌شمار می‌آید. ثالثاً مهم‌ترین نمود عرفان را در تجربهٔ 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 ضدِ عرفان، برانگیخته است. در ادامه، مراد از ضدِ عرفان و مهم‌ترین مؤلفه‌های آن را بررسی خواهیم کرد.

۳- ضدِ عرفان: واکنش به خوانش تجربه‌گروانه از معنویت مسیحی

در اواخر سدهٔ بیستم، دنیس ترنر، الاهیدان کاتولیک و فیلسوف دین برجستهٔ بریتانیایی، به خوانش تجربه‌باوران از معنویت مسیحی حمله می‌برد. به باور ترنر نگاه تجربه‌باوران به نوشته‌های عارفان قرون وسطایی نوعی جعل و تحریف است. وی در کتاب مهم و اثرگذارش، *تاریکی خداوند*^{۲۴} که از سال ۱۹۹۵ تا کنون به منبع و مستند گرایش ضدِ عرفان بدل شده، از اساس مفهوم تجربهٔ دینی و مفهوم عرفان (=mysticism) را نشانه می‌رود. او و دیگر منتقدان تجربه‌باوری و نگاه تجربه‌باوران 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 ضد‌عرفان، به مهم‌ترین مؤلفه‌های ضدِ عرفان و مهم‌ترین نقدهایی می‌پردازیم که این صاحب‌نظران به نگاه تجربه‌گروانه وارد کرده‌اند. نقدهای ضدِ 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 سوءتعبیر استعاره‌های سنت معنویت سلبی؛ ج- ظهور تجربه‌گرایی به دنبال زوال الاهیات عرفانی و در پی برداشتهای نادرست از معنویت سده‌های میانی (نک: 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 تجربه‌گروانه 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.

۳-۱- نگرش ضد عرفان به نقش تجربه‌های فردی در حیات معنوی مؤمنان
دیدگاه ترنر واجد دوسویه ایجابی و سلبی است. در سویه ایجابی، ترنر و همفکرانش بیشتر بر این نکته پای می‌فشارند که سنت عرفانی قرون وسطا سنتی است متکی بر اعمال جماعتی و مبتنی بر الهیاتی 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 نظریه ضد عرفان در نقد مفهوم تجربه نهفته باشد. نقد ترنر بر تجربه‌گروان در وهله نخست، متوجه این دیدگاه متعارف و جاافتاده است که «امر عرفانی»^{۲۵} با تجربه‌های بسیار نامتعارف و سرری سروکار دارد (Ibid, ۱).
دنیس ترنر در وجود تجربه دینی و عرفانی یا با کمی احتیاط، در محوریت تجربه دینی و عرفانی در عرفان قرون وسطا تردید می‌کند. دوره‌ای که او بر می‌رسد قرون وسطای مسیحی است. به زعم او، همه کسانی که در سنت معنویت مسیحی، الاهی‌دانان عارف خوانده می‌شوند، از دیونوزیوس مجعول^{۲۶} تا یوحنا صلیبی^{۲۷}، در این بازه زمانی، یعنی قرون وسطا، جای می‌گیرند. بنا به نظر ترنر، از سویی، شاهد آنیم که مؤلفانی نظیر مایستر اکهارت^{۲۸} نا نویسنده میغ جهل^{۲۹} در نوشته‌هایشان، هیچ اشاره‌ای به تجربه‌ها و احوال نامتعارف و فراطبیعی نکرده‌اند. در برابر، کسانی نظیر

یوحنا صلیبی یا ترزا^{۲۰} 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 الاهیدانان مانند بوناوتتوره^{۲۱} در مقایسه با نویسندگانی نظیر آگوستین و مؤلف *میغ جهل*، کمتر به طرد و انکار صورت و خیال، یعنی اموری که مستلزم تجارب احساسی‌اند، پرداخته‌اند. به عبارت دیگر، خیال و صورت در حیات عرفانی امثال بوناوتتوره در مقایسه با آگوستین و مؤلف *میغ جهل*، نقش بیشتری دارد. با وجود این، حتی نزد بوناوتتوره نیز بهترین ارمغان خیال، یعنی صورت برین عیسی مسیح، در نهایت دریچه‌ای است که او را به آستانهٔ تاریکی می‌برد (Ibid, 254). پس به‌زعم ترنر، در قرون وسطا نویسندگان یا به‌هیچ‌روی به احوال و تجربه‌های عرفانی خود اشاره‌ای نکرده‌اند، یا به این احوال اشاره کرده‌اند بی‌آنکه جنبهٔ 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 مائوس 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 پیشینهٔ تاریخی این تمایل نزدیک شوند. حدوداً اواخر سدهٔ 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 به‌میان می‌آورند. با پایان یافتن قرون وسطا و برآمدن نهضت اصلاح دینی، و به‌خصوص، در جریان جدال‌هایی که میان کلیسای کاتولیک و پیروان لوتر در گرفت، روند فردگرایی در مسیحیت لاتین شتابی بیش از پیش گرفت. در حالی‌که تأکید بر فردگرایی در آیین ارتدوکس شرقی به این شکل به‌چشم 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 می‌آید (Lossky, 1976: 21).^{۳۲}

در این دوره، شاهد شکافی میان تجربه شخصی و ایمان عام،^{۳۳} میان حیات فرد و حیات کلیسا یا به عبارت دیگر، میان معنویت و جزئیات 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: 254). این مدعای ترنر از زوال تدریجی الاهیات عرفانی از اواخر قرون وسطا حکایت می‌کند، فروپاشی‌ای که تا روزگار ما نیز ادامه داشته‌است. 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 سده 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» جایگیر استناد به متون مقدس شد و در همه جا سخن از تجربه‌های شخصی و ویژه «من» در میانه بود. به گفته مک‌اینتناش، این دیدگاه در آثار کسانی همچون اولین آندرهیل در آغاز سده 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، نمایشی^{۳۴} باطنی است که در آن عارف بر صحنه^{۳۵} نفس درونی به تهذیب احساسات می‌پردازد. به تعبیر مک‌اینتناش، «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 هزارساله 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 دغدغه مشترک همه نویسندگانی است که ترنر در تاریکی خداوند ارزیابی کرده‌است. 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. آمیزه دقت‌نظر الاهیاتی و عمل یا ورزهای معنوی از دیدگاه صاحب‌نظرانی همچون ترنر وجه بارز معنویت قرون وسطاست (نک: Turner, 1995: 256).

۳-۲- نقد تعبیر عرفان و امر عرفانی

دنیس ترنر در گام دوم، به انتقاد از کاربرست مفهوم *mysticism* (= عرفان) در سه سده اخیر می‌پردازد. از نظر وی، پرداختن به چیستی «عرفان» در روزگار حاضر همواره با دشواری روبه‌رو بوده‌است و کوشش‌هایی که عرفان‌پژوهان برای تعریفی روشن‌گر و معنادار از عرفان کرده‌اند خرسندکننده نیست. او می‌گوید پاسخ‌هایی که در برابر پرسش از چیستی عرفان عرضه شده‌اند یا قراردادی و احتمالی‌اند یا فقط گونه‌های عرفان‌های واقعی و موجود را «توصیف» می‌کنند (Ibid, 2). مسئله معیار و تعریف عرفان در دوره معاصر، دل‌مشغولی عمده الاهیدانان و متخصصان بوده به‌طوری که تمرکز پژوهشگران الاهیات بر «جوهر» یا «ذات» عرفان قرار گرفته‌است. 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 مک‌گین تعبیر *mysticism* (= عرفان) را در سنت مسیحی، واژه‌سازی و نوآوری‌ای متعلق به سده 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 به‌کار می‌برد. او با این کار می‌خواهد نشان دهد به‌کاربست معاصر این دو تعبیر، که واجد دلالت‌هایی تجربه‌گروانه است، رضا نمی‌دهد. ترنر با

اشاره به اختلاف میان کاربست دیالکتیکی استعاره‌ها در قرون وسطا و کاربرد خالی از استعاره و گران‌بار از تجربه‌گرایی و اراده‌باوری در دوران جدید، به انحای گوناگون در صحت و کارآمدی روش‌های مطالعه 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 همه گونه‌های معنویت قرون وسطا باشد (Ibid, 267).

مدافعان نظریه 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 واژه *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 ترجمه *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 فوق‌العاده^{۳۴} و برای اشاره به تجربه 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 (Roerem, 1987: 42; McIntosh, 1998: 135).

بدین ترتیب، از دیدگاه ضد عرفان، پدران یونانی کلیسا کلمه *mystical* را در درجه نخست برای توصیف حقیقت الهی‌ای به کار می‌بردند که که مسیح به ارمغان آورد، انجیل آشکار کرد و معنای متقن و عمیقی به همه متون مقدس بخشید. کاربست تعبیر *mystical* با ارجاع به بطن معانی در کتاب مقدس آغاز می‌شود. به علاوه، در همین دوره، تعبیر *mystical* به همه آموزه‌ها یا تعلیماتی اشاره دارد که با ابعاد رازآمیزتر و حتی دشوارتر مسیحیت تماس دارد (Ibid). از همین روست که اشارات رازورانه 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 موعظه سخن عیسی مسیح می‌دهم استوار گرداند، یعنی طبق مکاشفه رازی که از ازل سر به مهر بوده لیک امروز آشکار گشته است» (رساله به رومیان، باب ۱۶ آیه ۲۶). در این نمونه‌ها، امر رازورانه اشاره به اراده پنهان الاهی دارد که اینک آشکار شده و همه چیز را دیگر بار در مسیح متحد می‌کند (McIntosh, 1998: 43).

۳-۳- 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 کرده‌است. به نحوی که پیوند میان عرفان و تجربه‌گرایی در چشم برخی نویسندگان ناگسستی می‌غاید. طلیعه این پیوند را می‌توان تا عرفان اواخر قرون وسطایی گرفت به‌خصوص جایی که با چرخشی اراده‌باورانه^{۳۷} مواجه می‌شویم. رگه‌هایی از تجربه‌باوری در آثار کسانی نظیر دنیس کارتوزین،^{۳۸} اکهارت و مؤلف میغ جهل دیده می‌شود. ترنر نیز به ظهور این تجربه‌گرایی 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 گفتمانی درباره 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 این‌گونه 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 تجربه-

باور شش سده 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 بی‌نه مناسبی علیه این ادعا نیست که گسست فاحشی میان سنت‌های قرون وسطایی و سنت‌های امروزی وجود دارد. از نظر نویسنده تاریکی خداوند، گرچه ما گفتمان امر سلبی را حفظ کرده‌ایم، دیالکتیک را ترک کرده‌ایم؛ گرچه استعاره‌هایی نظیر برون‌بود،^{۳۹} درون‌بود،^{۴۰} عروج^{۴۱} و استعاره اتحاد با خداوند را نگه داشته‌ایم، سلسله‌مراتب وجودی را رها کرده‌ایم. در حالی که در نوشته‌های عارفان قرون وسطا، برجستگی و محوریت استعاره‌های مذکور برای وصف پیشرفت روح به‌سوی خداوند به‌کار گرفته می‌شود (Ibid, 252). هم‌هنگام با زوال نگرش دیالکتیکی و انباشتن استعاره‌ها از محتوای روان‌شناختی، شاهد برآمدن «تجربه‌گرایی» هستیم. بدین ترتیب، مشخصه معنویت‌های عملی زمانه ما آن است که گنجینه استعاره‌ها و صور خیال را از دیالکتیک و سلسله‌مراتب تهی کرده و وجه خودبرانداز^{۴۲} استعاره‌ها را نادیده گرفته‌است. ترنر از این اختلافات نتیجه می‌گیرد میان کاربرد قرون وسطایی این استعاره‌ها و 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 سده اخیر به‌دست مسیحیان رسیده، عرفان نام دارد، عارف قرون وسطایی ارائه‌گر «ضد عرفان» است (Ibid). از اینجا به نیکی روشن می‌شود که تعبیر «ضد عرفان»، پیش از هر چیز تعبیری واکنشی است که بر اختلاف و تباعد شدید دو دیدگاه درباره امر عرفانی و سنت معنوی مسیحی انگشت تأکید می‌نهد.

۳-۴- نقد خوانش تجربه‌گروانه متن‌های قرون وسطا

در گفتارهای پیشین، سخن از این به‌میان آمد که تجربه‌گروان در خوانش سنت معنوی، تمرکز خود را بر محدوده تاریخی خاص (عمدتاً سده چهاردهم میلادی به بعد) و محدوده جغرافیایی - آیینی معین (سنت معنویت لاتینی) قرار می‌دهند. 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 به‌زعم ترنر و همفکرانش، مؤلفه‌های الاهیات عرفانی، که در آثار پدران کلیسا دیده می‌شود، جماعتی، معطوف به عمل و مشتاق عمل الاهی در دل کلیسایند، تجربه‌باوران متون آبای کلیسا را به‌نحوی 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 باتلر^{۲۳} می‌توان دید. برای نمونه، باتلر در کتاب خود، *عرفان مسیحی غربی*، پیوسته با این پرسش دست‌و‌گریبان است که آیا آگوستین عارف بوده‌است؟ به‌زعم ترنر، پرسش‌هایی از این دست نشان از آن دارد که در ذهن پرسنده تعریفی از عرفان مفروض است و از پی این تعریف نویسنده درصدد بر آمده تا برخی از شواهد مؤید تجربه عرفانی را در نوشته‌های آگوستین یا دیگران رصد کند. از این‌رو، پرسش باتلر درباره آگوستین به‌نحوی 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 نظوروزی^{۲۴} تفکیک می‌کند و نوشته آگوستین در *اعترافات* را مصداق نظوروزی فلسفی و الاهیاتی می‌داند. از نظرگاه ترنر، تفکیک‌هایی از این دست بیش از هر چیز، به فهم درست از ظرافت‌های تفکر آگوستین ضربه می‌زند (نک: Turner, 1995: 261- 262).

مارک مک‌اینتاش، نویسنده *الاهیات عرفانی: یکپارچگی الاهیات و عرفان*، در کتابش *پرسشی مطرح می‌کند: چه عاملی خصیصه‌های جماعتی و معطوف به عمل را به‌سوی مفهوم مدرن امر عرفانی به‌منزله سرو کار داشتن با حالات فردگرایانه تجربه باطنی و متعالی سوق داده‌است؟* 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 برجسته تجربه عرفانی را در نظام‌های الاهیاتی و

عرفانی نشان می‌دهد و نوشته‌های دیونوزیوس با خوانش تجربه‌باورانه واجد نمونه‌های پرشماری از تجربه‌های عرفانی سلبی است (Kugler, 2004, paragraph 10).^{۴۵} هواداران ضد عرفان این باور را که دیونوزیوس پیشگام تجربه‌گروی باشد، از مصادیق خوانش تجربه‌گروانه 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:

«بهبوده نیست که به موسی رحمة الله علیه فرمان رسید که نخست به تهذیب گردن نهد و آن‌گاه از آنان که به تهذیب گردن ننهادند، بگسلد. آن‌گاه که تهذیب به کمال رسید او صدای مهیب سیبورها را می‌شنود. نورهای بسیاری می‌بیند، نورهایی پاک با یرنوهایی که بی‌پایان می‌تابند. آن‌گاه برکنار از جماعات و به همراه یاران برگزیده، به سوی اوج 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 انبیايي که با جسم سر توان دید با به چشم ذهن جز خردمایه‌ای نیست که متضمن هر آن چیزی است که فروتر است از احد متعال. اما با این انبیا حضور صورت‌ناپذیر او نمایان می‌شود و به بلنداهای آن مکان‌های مقدسی گام می‌نوان گذاشت که دست‌کم ذهن می‌تواند بر رود. اما آن‌گاه موسی از این امور نیز رهایی می‌یابد و دور از دبد 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 تجربه عرفانی می‌دانند و خوانش تجربه‌باورانه از این متن را خوانشی منسجم و ملائم می‌شمارند. نمونه دیگری که دیونوزیوس را با آن از پایه‌گذاران نگاه جدید به امر عرفانی می‌پندارند مطلبی است که او درباره استادش، هیروثوس، نوشته است. به نظر دیونوزیوس دقیقه‌ای که موجب تمایز میان استاد محبوبش و دیگر چهره‌های برجسته معنوی می‌شود دقیقاً ژرفای حال عرفانی اوست. اما، چنان‌که اندرو لاوت و دنیس ترنر نشان داده‌اند، این برداشت از کلام دیونوزیوس نابه‌جاست و تفاوت زمانی میان

تلقی مدرن از تعبیر عرفان و ورزهٔ کهن این دیرنشین سوری را نادیده می‌گیرد و تلقی جدید را بر نگاه دیونوزیوس تحمیل می‌کند (نک: McIntosh, 1998: 45).
 به باور مؤلفانی که در حیطهٔ ضدِ عرفان می‌گنجند، برخلاف برخی قراین خام که از آثار دیونوزیوس استخراج شده‌است، رویکرد دیونوزیوس نه تنها با تجربه‌گروی سدهٔ بیستم اتحاد مشرب ندارد بلکه روندی خلاف تجربه‌گروی را طی می‌کند. نویسندگان طیف ضدِ عرفان، خوانش صحیح آثار ضدِ عرفان را در گرو توجه به بن‌مایه‌های سلبی آثار او می‌دانند. نمونهٔ زیر شاید بهترین نمونه‌ای باشد که ضدِ عرفان می‌تواند در تأیید خوانش خود به‌دست دهد:

«تیموق، دوست من، نصیحت من به تو که به‌دنبال مشاهدهٔ امور رازناکی این است که هر آنچه را فهم و ادراک کرده‌ای و هر آنچه فهم‌پذیر و ادراک‌شدنی است پشت‌سر بنه، هر آنچه هست و نیست، و با فهمی که کنارش نهاده‌ای تا می‌توانی خود را به‌سوی اتحاد با او برکش؛ هو که فراسوی هر بود و شناختی است. یا ترک مطلق و بی‌تفکیک خود و همه چیز، بریده از همه چیز و رها از همه، تو به‌سوی پرتوی سایهٔ الهی‌ای بر خواهی رفت که بالاتر از هر چیزی است که هست»
 (Dionysius, 1987: 135).

۴- داوری مدعیات تجربه‌گرایی و ضدِ عرفان دربارهٔ سنت معنوی مسیحیت
 پس از بررسی مهم‌ترین مؤلفه‌های تجربه‌باوری و ضدِ عرفان، اینک به‌جاست که دربارهٔ 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 ضدِ عرفان را در خصوص تجربهٔ عرفانی و عرفان‌ارزیابی 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.

۴-۱- داوری درباره نگرش تجربه‌گروانه به عرفان و تجربه‌عرفانی

چنان‌که پیشتر گفتیم دیدگاه‌های جیمز در باب عرفان و تجربه دینی بر عرفان‌پژوهی و الاهیات بسیار اثر بخشیده‌است و با وجود اینکه عزیمت‌گاه جیمز را در روان‌شناسی باید جست، آرای او در اغلب نوشته‌های معاصر در فلسفه دین نیز به دیدگاه معیار بدل شده‌اند. شاید یکی از مهمترین گونه‌های تأثیر جیمز بر فلسفه دین را در ادراک خداوند^{۴۶} نوشته ویلیام آلتون بتوان یافت. آلتون در این کتاب، به تفصیل مشابهت میان ادراک حسی و تجربه دینی را بسط و پرورش داده‌است (Brummer, 2008: 149).^{۴۷} حتی در برخی نوشته‌های پایه، که در حکم دستینه‌های فلسفه دین‌اند، نویسندگان از اساس بنا را بر محوریت تجربه دینی نهاده‌اند.^{۴۸} در رواج دیدگاه جیمز و اقبال به آن در عرفان‌پژوهی تقریباً اختلاف نیست و حتی ترنر نیز با ناخشنودی به آن اذعان می‌کند (نک: 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.

۴-۱-۱- ابعاد مثبت نگاه تجربه‌گروانه به عرفان

به نظر می‌رسد به‌رغم نقدهایی که در این چند دهه بر دیدگاه تجربه‌باورانه وارد شده‌است، 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 سرلوحه 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 ملائم به‌شمار آید. اینک به این دلایل می‌پردازیم:

یک - کارآمدی تجربهٔ عرفانی در خصوص توجیه اعتقادات دینی

جیمز، در تنوع تجربه‌های دینی، با روشی تجربه‌محور نه تنها ارزیابی غنی و موشکافانه‌ای از تجربه‌های دینی به دست می‌دهد بلکه پرسش‌هایی درباب ارزش معنوی و پیامدهای اخلاقی تجربهٔ دینی مطرح می‌کند. او در پایان می‌پرسد آیا تجربهٔ دینی بینه‌ای برای وجود امر الوهی فراهم می‌کند؛ و خود نتیجه می‌گیرد گرچه عرضهٔ هیچ برهانی ممکن نیست، هستهٔ 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، تجربهٔ دینی و تجربهٔ عرفانی برای توجیه اعتقادات دینی منبعی ارزشمند است. یکی از کارکردهای مهم تجربهٔ عرفانی در فلسفهٔ دین را در مؤلفهٔ توجیه، از مؤلفه‌های سه‌گانهٔ معرفت (بنا به تعریف مألوف و متعارف آن) می‌توان دید. تجربه‌باوران می‌پذیرند که صرف تجربهٔ عرفانی نمی‌تواند دلیل کافی برای پذیرش نظریه‌ای الهیاتی باشد اما دست‌کم 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). آلتسون این نقش تجربهٔ عرفانی را چنین تشریح می‌کند: «عمده دل‌مشغولی فلسفی به تجربهٔ عرفانی راجع است به این امکان که تجربهٔ عرفانی مناسب این است که منبعی برای شناخت یا باور موجه دربارهٔ 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» (آلتسون، ۱۳۸۳: ۷۰-۷۱). از آنجا که تجربه‌های عرفانی از دیدگاه دارندگان این تجارب، عبارتند از «آگاهی ادراکی بی‌واسطه به خدا» (همان، ۶۷)، این امکان فراهم است که آنها را منبع معرفت به هستی و ذات و فعل خداوند به‌شمار آورد (همان). روشن است که بسیاری از فیلسوفان دین، الهیدانان و حتی مؤمنان عادی نمی‌توانند به راحتی از این کارکرد تجربهٔ 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 به‌عنوان مرجعی معتبر استناد کنیم. آیا عرفان هیچ ضمانتی برای درستی عقیده نولد دوباره، ملکوتی بودن نفس و وحدت وجود که مؤیدشان است دارد؟ ... پاسخ من که آن را به سه بخش تقسیم می‌کنم به‌طور خلاصه این است: ۱. احوال عرفانی در مراحل پیش‌رفته معمولاً برای کسانی که این احوال به آنها دست می‌دهد مطلقاً معتبرند و حق هم دارند که معتبر باشند. ۲. احوال عرفانی مصدر حجتی که غیرعارفان را وادار به بذیرش غیرنقادانه عارفان کند، نیستند. ۳. احوال عرفانی اعتبار و حجت 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، ۱۳۷۹: ۳۳-۳۴).

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 روان‌شناختی‌اند. 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، ۳۴-۳۵).

دو- تجربه عرفانی به‌مثابه مبنایی ایجابی برای الاهیات سلبی

یکی دیگر از قوت‌های تجربه‌باوری فراهم آوردن مبنا و هسته‌ای ایجابی برای الاهیات سلبی است. به‌نظر 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 ایجابی گریز و گزیری ندارد، زیرا مسئله توجیه معرفت‌شناختی الاهیات سلبی فقط در صورتی میسر است که تجربه‌هایی را که الاهیات بر پایه آن بنا نهاده شده‌است 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

تجربه سلبی بهتر از سلب تجربه، تحولات روحی عارفان و بزرگان دین را می‌تواند توجیه و تبیین کند. به باور تجربه‌باورانی نظیر کوگler، تجربه‌ای نظیر تجربه 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 درباره 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- تجربه 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 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 به‌عنوان موجوداتی متفکر به هیچ‌وجه 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، ۱۳۷۹: ۳۸).

۴-۱-۲- آسیب‌های نگرش تجربه‌گروانه به عرفان

تا اینجا، به قوت‌های نگرش تجربه‌گروانه به عرفان اشاره شد. اما سکه تجربه‌باوری روی دیگری هم دارد. روی دیگر سکه نقدهایی جدی است که با عینک ضد عرفان

یا بدون آن، به‌نظر می‌رسد به تجربه‌گرایی وارد باشد. یکی از نقدهایی که به تجربه‌باوری وارد آمده‌است بی‌توجهی تجربه‌باوران به اختلافات تاریخی و جغرافیایی است. به‌نظر می‌رسد با هر دیدگاهی که اتخاذ کنیم این انتقاد انتقادی به‌جا خواهد بود. به‌باور 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 زنده خود به صرف یک نظام یا روش دسته‌بندی مفاهیم فرو می‌کاهد (نک: 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 به‌نظر 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 پیش‌زمینه فکری تجربه‌باوری در سنت معنوی لاتینی و به‌خصوص آیین پروتستان نهفته است. حتی چنان‌که تیلور نشان می‌دهد گفته‌های جیمز با سنت معنویت کاتولیک نیز زیاد سازگار نیست (تیلور، ۱۳۸۷: ۷۷). به‌علاوه، 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. به‌عبارت دیگر، این نقد نه به رویکرد نظری تجربه‌گروان بلکه به عملکرد ایشان وارد است. برای نمونه، به‌گفته یکی از صاحب‌نظران، گرچه ویلیام جیمز میان معنای مضیق تجربه عرفانی (احوال وجدناک و پرشورا) و معنای موسع آن (تجربه حضور خداوند) تفکیک می‌کند، تمرکز نوشته‌های او بر معنای مضیق است و معنای موسع را نادیده می‌گیرد (نک: Brummer, 2008: 149).

افزون بر این دو انتقاد، به نظر می‌رسد نقد عمده و جدی‌ای که به نظریهٔ جیمز وارد است نه به نفس طرح «تجربه» و اهمیت دادن به نقش تجربه‌های دینی در حیات دینی، بلکه به بی‌اعتنایی آگاهانهٔ 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 زندگی کلیسایی دچار تغییر و تبدل می‌شد (McIntosh, 1998: 62).

هم‌چنین، برخی باورهای او کم‌وبیش 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 تجربهٔ عرفانی را بر صدر دین می‌نشانند. در حالی که محال است تجربه‌ای عرفانی را بتوان بدون صورت‌بندی ذهنی و زبانی تصور کرد (تیلور، ۱۳۸۷، ۷۷-۸۳؛ ملکیان، ۲۹-۳۱)؛ به‌علاوه، 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 برخلاف رأی جیمز، برخی احوال را نه در حالت فردی و شخصی بلکه در حالت جماعتی می‌توان به چنگ آورد. نمونهٔ این احوال و تجربه‌ها در سنت‌های دینی، به‌خصوص در مناسک دینی به‌وفور به چشم می‌خورد. وانگهی از دیدگاه تیلور، به‌خلاف نظر جیمز، کنار گذاشتن الاهیات از عرصهٔ 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 عرضه شده‌باشند و همین امر ضرورت الاهیات را نشان می‌دهد (همان).

به‌نظر ترنر، دیدگاه تجربه‌گروانه با تأکید بر تجربهٔ عرفانی و تجربه‌هایی که نمود و نمایشی بیرونی داشته باشند در عین حال که بر دین‌ورزی‌ای نخبه‌گرا تأکید می‌کنند، عرفان را به امری پیش پا 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 لبهٔ 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 گفته یکی از محققان، چنین تجربه‌هایی را به جای «روش‌های دشوار حضور- و - نظر»^{۴۹} از «راه ساده 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 خلصه گاز خنده‌آور^{۵۰} مکاشفه مابعدطبیعی واقعی داریم» (نک: Brummer, 2008: 148- 149). این نگاه مهمترین پیامد منفی مقایسه تجربه عرفانی و تجربه حسی است.

۴-۲- داوری و نقد آرای دنیس ترنر و جریان ضد عرفان

میان داوری و نقادی آرای تجربه‌باوران و داوری و نقادی آرای هواداران ضد عرفان تفاوت ظریفی وجود دارد. همان‌طور که بیشتر گفته شد جریان ضد عرفان واکنشی تهاجمی بود به معنویت لاتین در شش سده اخیر، به‌خصوص واکنشی بود علیه تحولات سه سده اخیر و در برابر، خواست بازگشت به سنت معنوی قرون وسطا و تلاش برای خوانش دیگرگونه متون این برهه تاریخی. همین خصلت واکنشی و تهاجمی ضد عرفان اقتضا می‌کند که بخشی از نقادی ما، به واقع، نقد نقد عرفان بر تجربه‌گرایی باشد. با وجود این، در این سوی هم‌سنجی، جز در موارد معدود^{۵۱} هنوز آن‌چنان‌که ضد عرفان به تجربه‌گرایی حمله‌ور شده، شاهد نقدهای ریشه‌ای هواداران تجربه‌باوری بر ضد عرفان نبوده‌ایم. به همین دلیل، فارغ از نگاه تجربه‌باورانه، در این بخش، به داوری 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 دوره زمانی خاص و دوم، حرکت نظریه ترنر به سوی ابطال‌ناپذیری. در این گفتار، تلاش می‌کنیم به ارزیابی این دو اشکال بپردازیم.

۴-۲-۱- محدودیت زمانی و مکانی

اشکال نخست مشابه اشکالی است که به جریان تجربه‌باوری نیز وارد آمده‌است. جریان ضد عرفان نیز مانند تجربه‌باوری به تعبیری، محلی^{۵۲} است و خاصیت فراگیر و جهان‌شمول^{۵۳} ندارد. همان‌طور 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. به‌علاوه، 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 دربارهٔ 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 به‌تعبیر 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، به‌کرات، از احوال وجدآمیز و فوق‌العاده یاد می‌کند، مولانا در این مورد خاموش و پرده‌پوش می‌ماند.^{۵۴}

۴-۲-۲- حرکت به سوی ابطال‌ناپذیری

ایراد عمدهٔ دیگری که به دیدگاه ترنر وارد است و شاید از ایراد پیشین مهم‌تر باشد، حرکت نظریهٔ او به سوی ابطال‌ناپذیری است. برخلاف مدعای خود ترنر که در مقدمهٔ تاریکی خداوند، فرضیه‌اش را ابطال‌پذیر می‌داند (نک: Turner, 1995: 7)، در همان مقدمه و در طول کتاب، با گزاره‌هایی برخوردار می‌کنیم که به‌نظر می‌رسد فرضیهٔ 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 می‌گوید، شگردی به‌کار می‌برد تا هر بینه‌ای که از احوال و تجربه‌های دینی در آثار عارفان خبر می‌دهد از میدان

به‌در شود. ترنر مدعی است که نویسندگان بزرگ قرون وسطا که الاهی‌دانان عارف خوانده شده‌اند، یا هیچ اشاره‌ای به احوال عرفانی نکرده‌اند یا اگر اشاره کرده‌اند این احوال باطنی در مجموعه آثار ایشان، اهمیتی ندارد. به‌نظر می‌رسد قید اخیر، یعنی اهمیت ندادن به احوال باطنی به‌رغم اشاره به آن، راه را بر هر گونه مثال نقض می‌بندد. هم‌چنین تفسیری که ترنر از نقش صورت و خیال در آثار بوناوتتوره می‌آورد قرینه دیگری است که وی عملاً در را به روی ابطال و امکان ابطال می‌بندد (نک: Ibid, 254). به‌علاوه، یکی از مدعیات ترنر آن است که از اواخر قرون وسطا به بعد، هیچ عارفی را نمی‌یابیم که الیه‌دانی برجسته نیز باشد. صفت «برجسته» به ترنر امکان می‌دهد که هر مثال نقضی را رد کند، به این بهانه ساده که الیه‌دان عارفی که بناست مثال نقض فرضیه ترنر باشد الیه‌دان «برجسته» ای نیست. و این خود به ابطال‌ناپذیری فرضیه ترنر دامن می‌زند.

افزون بر این ضعف‌ها، به‌نظر می‌رسد ترنر در مواردی با نگاهی سلیقه‌ای و دل‌بخواه محدوده زمانی‌ای را تعیین کرده که در آن الیه‌دانان عارف جای گرفته‌اند. در اینجا تنها به یک نمونه بسنده می‌کنیم. ترنر در تاریکی خداوند حوزه 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 سده شانزدهم میلادی) تداوم می‌بخشد و از سوی دیگر، عارفی مانند ریچارد رول،^{۵۵} پدر معنویت در انگلستان، را نادیده می‌انگارد که به‌لحاظ زمانی بیش از یوحنا صلیبی (سده سیزدهم و چهاردهم میلادی) قرار می‌گیرد. این برخوردهای نابه‌سامان نیز به ابطال‌ناپذیری فرضیه ترنر دامن می‌زند.

۴-۳- روایت معتدل‌تری از حلقه ضد عرفان در نقد تجربه‌گرایی

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 مواجه‌ایم. 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 مک‌گین، مارک مک‌این‌تاش و ونسان برومر^{۵۶} 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 تجربه عرفانی انکار نمی‌کنند.

مک‌گین در عین حال که به تجربه‌باوری نگاهی انتقادی دارد، برخلاف ترنر، صورت‌هایی از تجربه‌های دینی و عرفانی را در عرفان قرون وسطا به رسمیت می‌شناسد. وجه مشترک این تجربه‌ها و احوال، تجربه بی‌واسطه 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، تجربه عرفانی آبی و 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 همه احوال، ادراکات و بینش‌هایشان را متن مقدس، عبادات و تعلیمات مسیحیت شکل می‌دهد. افزون بر آن، به باور مک‌گین مؤلفه عرفانی مسیحیت «در وهله نخست باید روند یا روش زندگانی تلقی شود تا اینکه صرفاً در قالب حال اتحاد با خداوند نمود بیابد» (به نقل از: McIntosh, 1998: 31). به تعبیر دیگر، هرچند صحیح است اگر بگوییم عارف به مواجهه با خداوند نایل می‌شود این لحظه 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 تجربه عرفانی از آگاهی^{۵۷} عرفانی سخن بگوییم. حسن این جای‌گزینی جایی روی می‌نماید که به آسیب‌های تعبیر «تجربه عرفانی» توجه کنیم. تعبیر «عرفانی»، به‌خصوص با تحولاتی که در چند سده اخیر پشت‌سر نهاده، در سنت معنوی ادیان توحیدی بیشتر یادآور

حالاتی ویژه نظیر مشاهدات، مواجید و جذبات است. این حالات، البته نقش مهمی در سنت عرفانی ایفا می‌کنند، اما جوهرهٔ مواجهه با خداوند را تشکیل نمی‌دهند (Ibid). تعبیر تجربه بیشتر گرایش بدان دارد که بر اوضاع باطنی خارق عادت تمرکز کند. به‌علاوه تأکید بر حال یا تجربه، به‌نظر می‌رسد به عاطفه یا احساس محض نزدیک می‌شود انگار وجه معرفتی که ذاتی مواجههٔ عرفانی است به‌کلی محصول مضمون‌پردازی بعدی است. به‌عکس، آگاهی بیشتر بر روند کمال‌یافتهٔ معرفت یعنی تجربه، پرسش، فهم و داوری تأکید می‌کند (Ibid).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با تبیین دیدگاه‌های متعادل و میانه‌روانه در خصوص عرفان و تجربهٔ عرفانی، اکنون هنگام آن رسیده‌است که داوری دربارهٔ جریان‌های تجربه‌گرایی و ضد عرفان را به سرانجامی برسانیم. درانتهای این جستار، دربارهٔ این دو جریان چند مطلب گفتنی است.

یکم: این دو جریان بیش از هر چیز به‌مثابهٔ دو الگو^{۵۸} برای توضیح و توجیه متون معنوی - عرفانی به‌کار می‌آیند. نه الگوی تجربه‌باورانه و نه الگوی متمایل به ضد عرفان نمی‌توانند به تنهایی همهٔ متون عرفانی به‌جا مانده در سنت‌های معنوی گوناگون را به‌نحو 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 وهلهٔ نخست، از دل الاهیات مسیحی و خاصه الاهیات جدید و از کشاکش خوانش‌های مختلف از سنت معنوی در دین مسیح برآمده‌اند. در جدالی که میان هواداران این دو الگو رخ داده است، میدان نبرد و عرصه‌ای که از آن شاهد مثال‌ها بیرون می‌آیند در وهلهٔ نخست، زندگی و نوشته‌های عارفان مسیحی است. این مطلب را دربارهٔ ضد عرفان با اطمینان بیشتر 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 انگاره خود بهره می‌جویند. این تفکیک‌های تاریخی آن‌چنان‌که در تاریخ مسیحیت مطرح و ادعا شده‌است در تاریخ عرفان اسلامی به چشم نمی‌خورد. در بررسی عرفان اسلامی هیچ‌یک از این دو جریان و الگوها به تنهایی از عهده توجیه باورها و گفته‌های همه عارفان مسلمان بر نمی‌آیند. در تصوف، برخلاف عرفان مسیحی، ما با تاریخی دوباره 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 هیچ‌یک بی‌نیاز نیستیم. به همین دلیل، در عین حال که باید به تفاوت‌های این دو مدل به جد توجه داشت، نمی‌توان هیچ‌یک از این دو مدل را یکسره کنار گذاشت یا درست پذیرفت. به‌علاوه، رویکردهای متعادلی که در آثار برخی محققان نظیر مک‌گین و مک‌ایتناش به چشم می‌خورد در اتخاذ موضعی بینابینی برای توصیف و تحلیل سنت معنویان به‌کار خواهد آمد.

پی‌نوشت‌ها

1. Friedrich Schleiermacher
2. John Hick
3. William Alston
4. Alvin Plantinga
5. William James
6. Experientialism
7. Vladimir Lossky
8. Denys Turner
9. Anti- Mysticism
10. The Mystical
11. spirituality
12. Religious Experience
13. Mystical Experience
14. Varieties of Religious Experiences

15. Huxley
16. Tyndall
17. Clifford
18. Charles Taylor
19. The principles of Psychology
20. physical

۲۱. نگاه درجه دوم به نهادهای دینی و نیز الاهیات، چنان‌که خواهیم دید، در واکنش تجربه‌ستیزانه ترنر حایز اهمیت است.

22. pragmatism
23. Evelyn Underhill
24. The Darkness of God
25. the mystical
26. Pseudo- Dionysius
27. St. John of the Cross
28. Meister Eckhart
29. The Cloud of Unknowing
30. St. Teresa of Avila
31. Bonaventore

۳۲. پس تجربه‌گروان نه تنها به لحاظ تاریخی بینتر تمرکز خود را بر تحولات عرفانی تنس سده متمرکز می‌کنند بلکه به لحاظ جغرافیایی و آیینی نیز دیدگاهشان متمرکز بر سنت کلیسای لائین غربی است.

33. common faith
34. drama
35. Stage
36. extraordinary
37. voluntaristic
38. Denys the Carthusian
39. exteriority
40. interiority
41. ascend
42. self- subvertive
43. Abbot Butler
44. speculation

۴۵. پتر کوگلر در مقاله «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 معمول مؤثرتر است. کوگلر بر این باور است که توصیفات نقیضی عرفانی نظیر دیونوزیوس به‌ضرورت باید پستیانی وجود تجربه‌های عرفانی‌ای معادل با این تعابیر را داشته باشد (نک: Kugler, 2004, paragraph 9).

46. Percieving God

۴۷. 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 پایهٔ تجربی دست اول «تجربهٔ حسی» و تأمل نظری دست دوم بر زبان تجربه، به تفکیکی قاطع معتقدند. تجربه‌گروان در ساحت عرفان نیز با قرار دادن معادلی عرفانی برای تجربهٔ حسی (معادل به‌لحاظ بی‌واسطگی و ذهنیت، به‌لحاظ آزادی از بیس‌فرض‌های نظری، معادل در خصیصهٔ 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، همهٔ کسانی را که به‌نوعی به تجربهٔ عرفانی اهمیت می‌دهند با یک چوب می‌راند.

۴۸. برای نمونه نک: مایکل بترسون و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمهٔ احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، تهران، ۱۳۸۳، فصل ۲: ۳۵-۶۸.

49. contemplation

۵۰. مونوکسید نیتروژن.

۵۱. نظیر نقد پیتر کوگلر بر ترنر در مقالهٔ «الاهیات عرفانی ضد عرفانی دنیس ترنر».

52. local

53. universal

۵۴. نک: کاکایی، فاسم و اشکان بحرانی، «اختلاف احوال باطنی در آثار مولانا و مسألهٔ تعریف عرفان»، *مجلهٔ ادیان و عرفان دانشگاه تهران*، پاییز و زمستان ۸۸.

55. Richard Rolle

56. Vincent Brummer

57. consciousness

58. model

منابع

۱. آلستون، ویلیام، «تجربهٔ دینی» ترجمهٔ مالک حسینی، در: *دربارهٔ دین*، هرمس، تهران، ۱۳۸۳.
۲. بترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمهٔ احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، تهران، ۱۳۸۳.
۳. تیلور، چارلز، *تنوع دین در روزگار ما: دیداری دوباره با ویلیام جیمز*، ترجمهٔ مصطفی ملکیان، نشر شور، تهران، ۱۳۸۷.
۴. جیمز، ویلیام، «تجربهٔ دینی، اصل و منشأ دین» ترجمهٔ صالح حسینی، *تقد و نظر*، سال ششم، ۱۳۷۹، شمارهٔ سوم و چهارم (۲۳-۲۴): ۲۵-۴۴.
۵. ملکیان، مصطفی، «اقتراح تجربهٔ دینی»، *تقد و نظر*، سال ششم، ۱۳۷۹، شمارهٔ سوم و چهارم (۲۳-۲۴): ۴-۲۵.

۶. _____ مقدمهٔ تنوع دین در روزگار ما: دیداری دوباره با ویلیام جیمز، نشر شور، تهران، ۱۳۸۷.
۷. هادسون، ویلیام دونالد، وبتگنشتاین: ربط فلسفهٔ او به باور دینی، ترجمهٔ مصطفی ملکیان، نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۸.
۸. عهد جدید، ترجمهٔ ییروز سیار، نشر فی، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۷.
9. Devine, Arthur, *A Manual of Mystical Theology*, R. & T. Washbourne, London, 1903.
10. E. Herman, *The Meaning and Value of Mysticism*, James Clark and Co, London, 1915.
11. Hollinger, David A, "James, Clifford and the scientific conscience" in: *The Cambridge Companion to William James*, NY, 1997.
12. James, William, *Writings 1902- 1910: The Varieties of Religious Experiences*, Literary Classics of the United States, NY, 1987.
13. Kugler, Peter, "Denys Turner's Anti-Mystical Mystical Theology", in *Ars Disputandi* <http://www.ArsDisputandi.org>, 2004.
14. Lossky, Vladimir, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Saint Vladimir Seminary Press, NY, 1976.
15. McIntosh, Mark, *Mystical Theology: The Integrity of Spirituality and Theology*, Blackwell Publications, Malden, Massachusetts, 1998.
16. Niebuhr, Richard R., "William James on religious experience" in: *The Cambridge Companion to William James*, NY, 1997.
17. Pseudo-Dionysius, *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, 1987.
18. Putnam, Ruth Anna, "Introduction" in: *The Cambridge Companion to William James*, NY, 1997.
19. Rorem, Paul, *Pseudo- Dionysius: The Complete Works*, Foreword, Notes, and Translation Collaboration By Paul Rorem, Paulist Press, London, 1987.
20. Underhill, Evelyn, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's spiritual Consciousness*, E. P. Dutton and Company, New York, 1912 (Digitized for Microsoft Corporation by the Internet Archive in 2007 from University of Toronto).
21. Underhill, Evelyn, *The Essentials of Mysticism and other stories*, AMS Press, NY, 1920.
22. Turner, Denys, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

