

Exploring Mystical Experiences and Interpretation: Insights from Steven T. Katz and Walter T. Stace

Ebrahim Mohammadi* 

PhD Graduate in Persian Language and Literature, Department of Persian Language & Literature, Mazandaran University, Babolsar, Iran.

Accepted: 25/12/2024

Extended Abstract

1. Introduction

There is no doubt that mystical experiences are attainable for mystics on the path of mysticism. The person of the mystic and the audience of the thoughts and sensory experiences of the mystics, according to personal perceptions, present these experiences. One of the levers that can be used to provide experience is "interpretation". Undoubtedly, "interpretation" plays a key role in introducing mystical experiences. Both Katz and Stace acknowledge the role that interpretation plays in presenting mystical thoughts and experiences. The difference that can

Received: 19/08/2024

EISSN: 2821-0751 ISSN: 2821-0743

* Corresponding Author: ebimmohi@yahoo.com

How to Cite: Mohammadi, E. (2024). Examination of mystical experiences and "interpretation" from the perspective of "Steven T. Katz" and "Walter T. Stace". *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 3, No. 6, 225 - 286. doi: 10.22054/MSIL.2025.81039.1134

be seen in their views is based on the fact that "Katz" considers the acquisition of mystical experience, like other types of experience, to be made of the cultural and social contexts that the mystic has in that environment. He considers all experiences to be processed through very complex knowledge pathways that are obtained organizationally for seekers and pilgrims according to their life background. But "Stace" believes that mystical experiences and states basically appear in the same way all over the world despite differences in cultures and living environments and various religious institutions. He considers attaining mystical states and experiences to be the transcendental experience, which can be obtained without any intermediary. Based on the views of "Katz" and "Stace", this article discusses how mystical experiences are formed and how to report them, which are presented with different interpretations.

2. Literature Review

In his book "Mysticism and Philosophy," Estes discusses the status of mystical experiences, the methods of reporting, and the language used to convey experiences. Regarding the relationship between "interpretation" and "experience," he believes that each of these two is in some way complementary and proves the existence of the other, and one cannot be accepted without the existence of the other. Although they are different, they cannot be separated. "We cannot have a sensory experience that is completely free from any interpretation." (Stace, 1401: 21).

In his book "The Contextuality of Mystical Experiences", "Katz" has pointed out the direct relationship between "interpretation" and

mystical experiences. To understand mysticism, it is not enough to only report after the experience, experience also carries concepts that always shape the mystic's experience, like the form in which the report occurs.

The article “Formalistic Analysis of Mystical Language: Its Prerequisites and Consequences” written by Seyyed Ali Asghar Mirbagherifard and Masoud Algoneh Junqani in 2011 discusses the formality of language and its prerequisites. It believes that mystical language can be conveyed through artistic and literary statements. He considers artistic language to be the best function for the axis of substitution along with proximity patterns. The authors, considering the perspective of “Hojviri”, have assumed the expressive as a transition that the interpretations, when the seeker has been accepted, pass through the invisible side of experience without awareness and are manifested in the visible side in the form of a phrase.

In his article “A Study, Comparison, and Evaluation of the Structuralism of Katz and Proudhon on the Nature of Mystical Experience,” published in 2014, Masoud Esmaili discusses the differences in the insights and perceptions of “essentialists” and “structuralists.” He believes that given the change in the acquisition of mystical experience in these two groups, it is clear that the interpretation of those experiences will also be different.

Morteza Haidari (2015) in his article “A Study of the Legal-Mystical Thoughts Reflected by Alphabetic Symbolism in the Divan of Iranian Mystics,” after examining linguistic and phonetic systems and... Considers symbolic language to be the best means of expressing and reporting mystical secrets. He has examined mystical concepts with

alphabetic symbolism in the Divan of Mystics. He considers familiarity with the language of symbolism to be inevitable. Because the mysterious language of mystics is full of allegorical and symbolic mystical expression.

3. Methodology

In this study, by examining the thoughts and opinions of "Kats" and "Stace" using authoritative books they have written in this field, it analyzes and compares how "interpretation" is related to the expression of mystical experiences and evaluates this issue from the perspective of the two experts. This study examines the existence of mystical experience, as well as the factors that form it and the ways in which experiences are transmitted. In a way, it has examined the beliefs of two schools of thought. This study can facilitate the audience's greater familiarity with mystical experiences and the types of their transmission to human society.

4. Results

Some points have been written about how mystical experiences are formed and the ways in which mystics present them. "Interpretation" is one of the most important foundations that can play an important role in conveying mystical concepts. Therefore, two important perspectives that arise from two different schools of thought have been addressed. In the meantime, by examining and presenting the viewpoints of two researchers (Katz and Stace) who have conducted research in the field of mysticism and mystical experiences, a common point was reached that expression, manner of expression, time of

expression, place of expression, etc. are clearly involved in the perception of mystical experience. The intervention of "interpretation" is so great that it can transform mystical experiences into different types and create various mystical life flows in the multitude of believing seekers.

Stace believes that whatever mystics say is nothing but their mystical experience. He considers the statements of mystics to be the criterion for the existence of mystical experience. Even though he does not consider feeling and interpretation to be separate, he introduces each of interpretation and feeling as two valid and distinct sources. He believes that sometimes interpretations, due to their difference from sensory experience - on the part of the phrase-teller - can provide a false interpretation. With this view, he considers "interpretation" to be one of the most important characteristics of the existence of mystical experience.

In contrast, "Katz" believes that the way of expressing "interpretation" changes in different religions and sects, and it is this power of "interpretation" that shows the existence of mystical experiences in various forms. What is interpreted will certainly not be the entire experience received by the mystic; since the interpretations are diverse - according to cultural and environmental types, etc. - and what is introduced as mystical experience certainly does not fit into the phrase in all subjects. The way, in which the types of mystical experiences appear depends on the types of interpretations of the mystic and the audience (readers and listeners) of his words, otherwise the principle of formation and existence of mystical experience for the travelers of this path is the same, considering the reflections presented by the mystics. In other words, sensory experience, apart from the various

interpretations, is an existing and unadulterated principle. The issue that changes the identity of mystical experience is the interpretations presented regarding that experience, and what makes mystical experience variable in different groups of believers is the existence of interpretation, not the acquisition of experience.

Keywords: Stace, Mystical experience, Interpretation. Katz, Mysticism.



— دو فصلنامه علمی - تخصصی عرفان پژوهی در ادبیات —


دوره ۳، شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ۲۵۵-۳۸

msil. atu. ac. ir

DOI: 10.22054/MSIL.2025.81039.1134

«بررسی تجربه‌های عرفانی و «تعبیر» از دیدگاه «استیون تی. کتز» و «والتر ت. استیس»

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، مازندران،
ایران

ابراهیم محمدی * 

چکیده

اینکه تجربیات عرفانی در مسیر عرفان برای عارفان، قابل دستیابی است، هیچ تردیدی نیست. این تجربیات، توسط شخص عارف و مخاطبان اندیشه‌ها و تجربه‌های حسی عارفان با توجه به برداشت‌های شخصی ارائه می‌شوند. یکی از اهرم‌هایی که می‌توان از آن برای ارائه تجربه بهره برد، «تعبیر» است؛ به‌طور یقین «تعبیر» نقش کلیدی در معرفی تجربه‌های عرفانی دارد. «کتز» و «استیس» هر دو به نقشی که «تعبیر» در ارائه اندیشه‌ها و تجربه‌های عرفانی بازی می‌کند، اذعان دارند. تفاوتی که در دیدگاه آن‌ها مشاهده می‌شود بر این امر استوار است که «کتز» کسب تجربه عرفانی را به مانند گونه‌های دیگر تجربه، بر ساخته از زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی‌ای که عارف در آن محیط در اختیار داشته، می‌داند. وی همه تجربه‌ها را پردازش شده رهگذرهای بسیار پیچیده معرفتی‌ای می‌داند که به‌طور سازمانی برای سالکان و رهروان با توجه به پیشینه زندگی آن‌ها به دست می‌آید. این در حالی است که «استیس» باور دارد که تجربیات و حالات عرفانی اساساً در سراسر جهان با وجود تفاوت در فرهنگ‌ها و محیط زندگی و نهادهای دینی گوناگون به شکل یکسانی بروز می‌کند. وی، دستیابی به احوال و تجارب عرفانی را همان تجربه متعالی می‌داند که بدون هیچ واسطه‌ای به دست می‌آیند. این مقاله بر مبنای دیدگاه‌های «کتز» و «استیس» به بحث چگونگی شکل‌گیری تجربیات عرفانی و نحوه گزارش آن‌ها که با تعبیرات مختلفی ارائه می‌شود به بررسی ارتباط تجربه عرفانی با «تعبیر» پرداخته است.

واژگان کلیدی: استیس، تجربه عرفانی، تعبیر، کتز، عرفان.

۱. مقدمه

عارفان در مسیر عرفان به تجربیاتی دست می‌یابند که متفاوت از تجربیات عادی زندگی انسان‌های دیگر است. از آنجایی که به طور معمول، سالکانی، دنبال‌کننده و مرید عارفان هستند به یقین باید با شیوه راه و مشاهدات مرشد آشنا شوند. یکی از وظایف مرشد این است که مرید را از حوادث و خطرات و همچنین زیبایی‌های مسیر عرفان آگاه سازد. عارفان، آنچه در عالم والا می‌شنوند و می‌بینند - با توجه به اندازه درک مخاطب خاص - در برهه‌هایی از مسیر به آن‌ها می‌نمایانند. در طول تاریخ عرفان، عرفا از بیان تجربیات عرفانی به افراد دیگر خودداری کرده‌اند؛ با این وجود، به‌ناچار مواردی را در اختیار محرمان درگاه دوست قرار داده‌اند. «بیان تجربه‌های عرفانی دشوار و در مواردی ناممکن است. بلیغ‌ترین زبان هم که به استخدام تجربه عرفانی و شهود باطنی گرفته شود، همواره وجوهی از تجربه‌های عرفانی ناگفته باقی می‌ماند؛ این در حالی است که ادبیات عرفانی سرشار از بیان تجربه‌های عرفانی است. این امر نشان می‌دهد بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی مطلق نیست» (اشکوری، ۱۳۹۶: ۱۵۸ - ۱۵۹).

گاهی حالات و مفاهیم ناشناخته و ماورایی را نمی‌توان به الفاظ درآورد، اما از آنجایی که خاطره‌ای از حالات در ذهن باقی می‌ماند، عارف می‌تواند با بهره‌گیری از زبان نمادین و یا حتی زبان حقیقی، بخشی از خاطرات قابل بیان را توصیف کند. «عارف به هر مشکلی که در راه توصیف تجربه برمی‌خورد، خیلی طبیعی بر آن غلبه می‌کند. می‌گوید دهانش را دوخته‌اند، اما کلمات از میان لبانش سرریز می‌کند و عملاً خاطره احوال یا احوال به یادآورده‌اش را توصیف می‌کند و توصیفاتش غالباً بلیغ و رساست» (استیس، ۱۴۰۱: ۳۱۱). حال که به بیان‌پذیری تجربه‌های عرفانی معتقد و معترف شده، شیوه گزارش‌دهی و گونه‌های تعبیر به شکل‌های گوناگون از خود عارف، مریدان، مخاطبان مریدان با توجه به شرایط محیطی و اجتماعی و فرهنگی و زبانی و ... می‌تواند در میان پیروان و خوانندگان آثار عرفا رواج یابد. هادی و کیلی، در مورد تجربه‌های عرفانی و تعبیر آن‌ها این دیدگاه را مطرح کرده است: «در مورد تجربه و تعبیر (چه ذهنی و چه زبانی) چند نظر وجود دارد؛

1. Stace, W.

۲. سخنرانی دکتر هادی و کیلی: ۱۷ اسفند: خبرگزاری مهر

عده‌ای معتقدند که تجربه‌های عرفانی واحد، اما تعبیر متفاوت است و این تفاوت در تعبیر به گوناگونی زبان، فرهنگ، تاریخ و... بر می‌گردد، اما برخی معتقدند که به جهت همین اختلافات زبانی، فرهنگی، تاریخی، دینی و... صاحبان تجربه، اصل تجربه عرفانی هم متفاوت است^۲. با این توضیح به این امر می‌توان گواه بود که حالات عرفانی چیزی جدای از گزاره‌های عرفانی است که در اختیار دیگران قرار می‌گیرد. اگر با اِکراه بتوان پذیرفت که حالات عرفانی در بین عارفان ملل مختلف به هم نزدیک است، اما در چگونگی نوع تعبیر آن‌ها می‌توان چنین ابراز داشت؛ گزاره‌هایی که توسط آن‌ها اتفاق می‌افتد - با توجه به همان پیشینه‌های فرهنگی، دینی، زبانی و اقلیمی - یقیناً متفاوت خواهد بود.

«ارزیابی شایسته این واقعیت ما را به بازشناختن این موضوع رهنمون می‌شود که فهم عرفان، فقط مسئله مطالعه گزارش‌های عرفا بعد از وقوع تجربه نیست، بلکه اهمیت دادن به این واقعیت است که خود تجربه، همانند صورتی که در آن گزارش می‌شود، توسط مفاهیمی شکل می‌گیرد که عارف با خود به تجربه‌اش می‌آورد و [آن مفاهیم به این وسیله] تجربه‌اش را شکل می‌دهند» (کتز، ۱۳۹۹: ۳۳). با توجه به اینکه «کتز»، خود، یکی از «برساخت‌گرایان» است، باور دارد که «تجربه عرفانی، ضرورتاً تا اندازه‌ای (یا به کلی) معلول شرایط ذهنی - مفهومی پیشین خود است» (همان: ۱۲). از این رو، با توجه به تفاوت‌های فرهنگی، اجتماعی، اقلیمی و متفاوت بودن شرایط پیمودن مسیر عرفان - با دلایل ذکر شده - به یقین گزارش‌ها و تعبیر برگرفته از تجربیات عرفانی در میان عارفان همه ادیان یکسان نخواهد بود. از آنجایی که باورهای متفاوتی نسبت به شناخت واحد مطلق وجود دارد، پیمودن مسیر توسط سالک بر اساس همان تفاوت به ویژگی‌های خاصی از معبود خود پرداخته که ممکن است در سالک دیگری که به معبود مورد نظر خود رسیده، مغایرت داشته باشد. «باورها تجربه را شکل می‌دهند، همان‌طور که تجربه باورها را شکل می‌دهد» (همان: ۳۹ - ۴۰).

همه شواهد ذکر شده بر این اصل تأکید دارد که تجربه عرفانی چیزی مجزای از تعبیر همان تجربه است. در این پژوهش سعی بر این امر مبتنی است که تأثیر «تعبیر» در مواجهه با بیان تجربیات عرفانی از دیدگاه «کتز» و «استیس» چه جایگاهی را رقم می‌زند.

1. Katz, S.

۲. بیان مسئله

موضوعی که بحث‌های زیادی را متوجه خود کرده، وجود چگونگی «تعبیر» در ارائه تجربه عرفانی است. اینکه نقش تعبیر در کیفیت تجربه عرفانی تأثیرگذار است، شکی نیست. با وجود نزدیک بودن تجربه حسی با تعبیر، تمایز بسیاری میان‌شان قائل نمی‌شوند، اما در حقیقت این گونه‌های تعبیر است که گاهی به غلط و یا با کم و کاست گزارشگر، سبب تحریف تجربه عرفانی شده است. از این رو، پژوهشگر به جایگاه تعبیر در ارائه تجربیات عرفانی پرداخته است تا جایگاه تعبیر را از دیدگاه دو صاحب‌نظر (کتر و استیس) در این زمینه به بحث بگذارد.

۳. اهمیت و ضرورت پژوهش

اهمیت تجربه‌های عرفانی بر کسی که پژوهشگر حوزه عرفان است، پوشیده نیست. از این رو، موشکافی سخنان عارفان با توجه به گزارش‌هایی که از جانب خودشان (عرفا) و شنوندگان گروه یک، دو، سه و... به دست عموم مخاطبان می‌رسد، احتمالاتی در پیام‌های نهفته در کلامشان به همراه دارد که نیازمند واکاوی آنهاست. البته یکی از مهم‌ترین راهکارهای رسیدن به مفاهیم عرفانی عرفا، بررسی تعبیر به کار رفته‌ای است که از سمت گزارشگر اصلی و روایت‌گران فرعی مطرح می‌شود. بنابراین، ضرورت دارد که به بررسی نقش «تعبیر» نسبت به شناخت بیشتر و بهتر تجربه‌های عرفانی، پرداخته شود.

۴. پیشینه پژوهش

«استیس» در کتاب *عرفان و فلسفه* به جایگاه تجربه‌های عرفانی و شیوه‌های گزارش‌دهی و زبانی که برای انتقال تجربه‌ها کاربرد دارد، پرداخته است. وی در ارتباط «تعبیر» با «تجربه» معتقد است که هر یک از این دو به نوعی مکمل و اثبات‌کننده وجود دیگری است و نمی‌توان یکی را بدون وجود دیگری پذیرفت با وجود اینکه با هم متفاوتن، اما نمی‌توانند از هم جدا باشند. «نمی‌توانیم تجربه حسی‌ای به کلی فارغ از هرگونه تعبیر داشته باشیم» (استیس، ۱۴۰۱: ۲۱).

«کتر» در کتاب *زمینه‌مندی تجارب عرفانی* به رابطه مستقیم بین «تعبیر» با تجربیات عرفانی اشاره کرده است. وی برای شناخت عرفان فقط به گزارش‌های بعد از تجربه اکتفا

نمی‌کند، تجربه نیز مانند شکلی که در آن گزارش اتفاق می‌افتد، مفاهیمی به همراه دارد که همواره تجربه‌عارف را قالب می‌گیرد.

مقاله «تحلیل فرمالیستی زبان عرفانی: لوازم و عواقب آن» نوشته سید علی اصغر میرباقری فرد و مسعود آنگونه جونقانی (۱۳۹۰) به فرمالیستی بودن زبان و لوازم آن پرداخته است و اعتقاد دارد که زبان عرفانی را با گزاره‌های هنری و ادبی می‌توان نقل کرد. این پژوهش زبان هنری را بهترین کارکرد برای محور جانشینی به همراه الگوهای مجاورت می‌پندارد. نویسندگان با توجه به دیدگاه «هجویری» معبر را مانند گذاری فرض کرده که تعبیر در زمانی که سالک مورد قبول واقع شده است، بدون آگاهی از سویه ناپیدای تجربه، عبور کرده و در سویه پیدای آن به گونه «عبارت» نمود می‌یابد.

مسعود اسماعیلی (۱۳۹۳) در مقاله «بررسی، مقایسه و ارزیابی ساخت‌گرایی کتز و پراودفوت در باب ماهیت تجربه عرفانی» به تفاوت بینش و برداشت «ذات‌گرایان» و «ساخت‌گرایان» می‌پردازد. ایشان معتقد است با توجه به تغییر در کسب تجربه عرفانی که در این دو گروه وجود دارد، پرواضح است که تفسیر از آن تجربیات نیز متفاوت خواهد بود.

مرتضی حیدری (۱۳۹۴) در مقاله «بررسی اندیشه‌های حکمی - عرفانی منعکس شده با سمبولیسم الفبایی در دیوان عارفان ایرانی» پس از بررسی نظام‌های زبانی و آوایی و ... زبان نمادین را بهترین ابزار بیان و گزارش رازهای عرفانی می‌داند. مفاهیم عرفانی را با سمبولیسم الفبایی در دیوان عارفان مورد بررسی قرار داده است. ایشان آشنایی با زبان سمبولیسم را گریزناپذیر می‌داند؛ زیرا زبان رمزآلود عارفان، آکنده از بیان تمثیلی و سمبلیک عرفانی است.

۵. روش پژوهش

در این پژوهش با بررسی اندیشه‌ها و نظرات «کتز» و «استیس» با استفاده از کتب معتبری که در این زمینه نگاشته‌اند به شیوه تحلیل - مقایسه‌ای به چگونگی ارتباط «تعبیر» با بیان تجربیات عرفانی می‌پردازد و با جنبه ارتباطی این موضوع را با توجه به دیدگاه دو صاحب‌نظر، می‌سنجد. این پژوهش به بررسی وجود تجربه عرفانی و همچنین عوامل شکل‌گیری آن و راه‌های انتقال تجربه‌ها می‌پردازد. به نوعی باورهای دو تفکر از دو مکتب

را مورد مذاقه قرار داده است. این تحقیق می‌تواند تسهیل‌کننده آشنایی بیشتر مخاطبان با تجربیات عرفانی و گونه‌های انتقال آن‌ها به جامعه انسانی باشد.

۶. بحث و بررسی

از آنجایی که انسان‌ها متمایل به کسب تجربه عرفانی و عارفانه هستند، چاره‌ای جز بررسی اجزا و شناخت شرایط و عوامل آن ندارند. «نوع بشر همیشه گرایش به تجربه عرفانی داشته است» (پُل، ۱۳۹۹: ۲۱۶). گفتمانی که عرفا در طول تاریخ زندگی خود دارند برای بسیاری از کسانی که آشنایی با این حوزه ندارند، قفلی بدون کلید است. مریدان آشنا با این رموز در بسیاری موارد با نشانه‌هایی که در نوشتار عارفان دیده‌اند، رمزگشایی اسرار نهفته را به عهده گرفته‌اند.

پُل اولیور، درباره ماهیت عرفان دو دیدگاه در کتاب «عرفان» مطرح می‌کند: «اول اینکه تجربه عرفانی در بسیاری از ادیان مختلف تا حد زیادی یکسان است. بنابراین، اگرچه اصطلاحات و واژگان شاید متفاوت باشد و حتی در نحوه عمل تا حدی اختلاف‌هایی وجود داشته باشد، گفته می‌شود تجربه اصلی تا حد زیادی یکسان است. دوم اینکه می‌توان گفت عرفان یا در واقع یک مکتب خاص عرفانی به‌طور اجتناب‌ناپذیری محصول یک دین خاص و فرهنگ همراه آن است» (پُل، ۱۳۹۹: ۲۰۴ - ۲۰۵).

منتهای تجربه عرفانی همان «وصلت روحانی» است که عارفان غربی در این مرحله خود را خداگونه احساس می‌کنند. تفاوت نگاه عارفان شرقی با غربی در این نکته است؛ غربی‌ها باور دارند که عارف به صرف رسیدن به این مرحله به جایگاهی دست می‌یابد که این «خداگونگی را مقامی دائمی و تجربه‌ای پایدار می‌دانند» (اسپنسر، ۱۴۰۱: ۳۲۵)، اما عارفان شرقی به پایدار بودن حالت عرفانی یا خداگونگی باور ندارند و این حالت را موقتی و گذرا می‌دانند (ر. ک: عرفان در ادیان جهان، اسپنسر، ۱۴۰۱: ۳۲۵).

از همین دو نوع دیدگاه مختلف، می‌توان به تعبیر متفاوتی از منشاء اصلی برخورد که تعبیر شونده تجربه عرفانی با لمس‌کننده و بیننده تجربه، یک مسیر را طی نخواهد کرد. «ذات‌گرایان معتقدند زمینه‌های ذهنی، فکری، اجتماعی و مذهبی عارف در تفسیر آن

تجارب و نه تکوین و ماهیت آن‌ها اثرگذار است؛ از این رو، با وجود تنوع گزارش‌های تجارب عرفانی در سنت‌های گوناگون، هسته مشترکی در میان آن‌ها وجود دارد.

اما ساخت‌گرایان، گروهی هستند که هسته مشترک یاد شده را در میان تجارب عرفانی در سراسر جهان انکار می‌کنند و به اختلاف و تنوع و تشتت تجارب عرفانی در میان اقوام، فرهنگ‌ها و ادیان گوناگون باور دارند. ساخت‌گرایان معتقدند خود تجارب عرفانی و نه فقط تفاسیر آن‌ها به طور خاص و گسترده توسط زمینه‌های ذهنی، فکری، اجتماعی عارف به ویژه سنت مذهبی و اجتماعی‌ای که عارف در آن قرار دارد، شکل داده می‌شوند» (اسماعیلی، ۱۳۹۳: ۴۶). با این توضیح، چه تضمینی وجود دارد که مخاطبان هر یک از این دو گروه، همان تعبیری را نقل کنند که بیننده تجربه عرفانی بدان دست یافته و از آن رویداد، بخشی را بیان کرده است. به یقین چنین تأییدی در خزینه گفتمانی هیچ کسی قابل ارائه نیست. تعبیر کسی که حالت عرفانی را با تمام وجود لمس کرده با کسی که آن را شنیده و به دیگری انتقال می‌دهد، تفاوت فراوانی دارد. برخی اعتقاد دارند که زبان بیان عارفان به گونه نمادین یا سمبولیسم است. شکستن قفل رمز گفتمانی عرفا فقط به عهده کسانی است که با این زبان، آشنایی دارند. «آشنایی با گونه‌های سمبولیسم الفبایی و اندیشه حکما و عرفای ایرانی در گزارش و دریافت سروده‌های سمبلیک عرفانی، نیازی آشکار و گریزناپذیر است» (حیدری، ۱۳۹۴: ۷۵).

گروهی که معتقد به هنری بودن زبان عرفانی هستند بر این تصور تأکید می‌کنند که «تجربه‌ای که به صورت گزاره هنری ... نقل می‌شود، ممکن است صرفاً با تغییر پارادایم‌های محور جانشینی و الگوهای محور ترکیب تا حد یک گزاره اقناعی فراقشیده شود» (میرباقری فرد و آلگونه جونقانی، ۱۳۹۰: ۳۸). از این رو، گاهی اختلاف تعبیر به حدی است که ممکن است به جای روشنی بخشی در وجود رهروان در جریان زندگی آن‌ها به دلیل کژتابی و کج فهمی در انتقال مفاهیم با بیان تعبیری از جنس سلیقه شخصی، فراموش کردن بخشی از آنچه شنیده است، تفاوت پیشینه اعتقادی و فرهنگی و... فردی را به پرتگاه گمراهی و تاریکی محض، بکشاند.

ویلیام جمیز^۱ در درس گفتارهای عرفانی خود به اینکه خود را از درک و لذت حالات عرفانی محروم می‌داند، بیان می‌دارد: «احوال فردی من به گونه‌ای است که تقریباً از درک و لذت این حالات محروم و فقط می‌توانم آن‌ها را از قول دیگران نقل کنم» (جمیز، ۱۴۰۰: ۴۲۱). بنابراین، نقلِ شنونده حالات عرفانی با تعبیر کسی که در این حالات ذوب شده، مسیرِ تعبیری‌شان زمین تا آسمان است. تعبیر به اندازه‌ای ریز می‌شود که گاهی انواع گفتمان شخصِ عارف در آن لحظه‌ای که غرق در مکشوفات و مشهودات است با لحظه‌ای که از آن حالت فاصله می‌گیرد، متفاوت است.

هرگاه شنونده تجربیات عرفانی، بخواهد مفاهیمی را که از عارف دریافت کرده‌است، به شنونده دیگری (شخص ثالث) انتقال دهد، به دلایل بسیاری امانت‌دار شایسته‌ای برای این امر نخواهد بود. از این رو، مخاطبان در گروه‌های مختلف، انتظار یکسانی بیان با تعبیرات همسان در انتقال تجربه‌ها و مفاهیم عرفانی را از مرشد و مرید و... نخواهند داشت و حتماً گزارش آن‌ها از حالات عرفانی، متفاوت خواهد بود.

برای پذیرفتن اختلاف دیدگاه این دو پژوهشگر در زمینه تجربیات عرفانی و شیوه‌های انتقال آن‌ها همین نکته بس که هر یک از این دو در مکتبی جداگانه با پیش‌فرض‌ها و خط سیری جداگانه قرار دارند. دو مکتبی که یکی از آن‌ها تجربیات عرفانی را زاینده پیشینه‌های فرهنگی، دینی، اقلیمی و... می‌داند که به «برساخت‌گرایان» معروفند که «کتر» یکی از رهروان آن است و دیگری که به «ذات‌گرایان» مشهور است و «استیس» را یکی از پایه‌های اندیشگانی خود به شمار می‌آورد. این گروه معتقدند برای کسب و دریافت تجربه عرفانی، نیازی به پایه‌های دینی و فرهنگی گذشته نیست و از این رو، خلق تجربیات عرفانی را منوط به عوامل پیشین فرد تجربه‌کننده عرفانی نمی‌دانند.

۷. زمینه‌مندی تجربه‌های عرفانی

هیچ حکمی برای اثبات رد تجربه‌های عرفانی وجود ندارد. از این رو، وجود کثرت دلایل، نمی‌تواند به اثبات یا رد تجربه عرفانی بپردازد. همچنین تجربه عرفانی را مختص گروه و مسلک خاصی نباید دانست، بلکه هر باور دینی و آیینی به شرط داشتن زمینه‌های تشکیل

1. Jamse, W.

تجربه عرفانی می‌تواند پس از «طلب» و اجرای قوانین مسیر عرفان، بدان دست یابد. زمینه‌های تشکیل تجربه عرفانی نیازی به ذکر دلایل ندارد، بلکه پیشینه‌ها، بدون وجود دلایل در جان سالک نقش می‌بندد.

استیون کتزر در کتاب *زمینه‌مندی تجارب عرفانی* به دنبال پاسخ به مجموعه پرسش‌هایی است که مخاطب خود را به نقطه اقناع برساند. او در نگارش مقالاتی به بحث ساختار رسومات عرفانی جهان شرق و غرب پرداخته و از نگاه خود به پرسش‌های بنیادین این حوزه، پاسخ داده است. از نظر وی، همه تجربیات عرفانی، مانند دیگر تجربه‌های ادراکی انسان در آغاز و در نهایت و به شدت از زمینه‌های جریان زندگی عارفان، تأثیر پذیرفته‌اند و از دیدگاه معرفت‌شناختی، هیچ راهی که بتوان اثر این زمینه‌های شکل‌گیری تجربه‌های عرفانی را بزداایم، وجود ندارد.

کتزر زمینه‌هایی را معرفی می‌کند که به صورت چکیده به آن‌ها اشاره می‌شود. برخی از پایه‌ها و زمینه‌هایی که برای شکل‌گیری تجربه عرفانی می‌توان نام برد:

۱- زمینه فرهنگی عارف و زمینه آموخته‌های عرفانی وی به‌طور خاص در شکل دادن به تجربه‌اش تأثیر دارند.

۲- رابطه میان تجربه و زمینه‌های عام و خاص آن یک رابطه علی است؛ به این معنا که شرایط و زمینه‌ها در خلق و تکوین تجربه، سهم‌اند.

۳- شرایط و قیود پیشین، تجربه را به انحای مختلفی تحت تأثیر قرار می‌دهند. به عنوان مثال، عملکردهای کلی ذهن انسان، ادراک - و از جمله ادراک عرفانی - را به شکل خاصی ممکن می‌سازد.

۴- تأثیر چهارچوب‌ها و مجموعه‌های مفهومی فرهنگی - اجتماعی خاصی است که عارف در طول تعلیم عرفانی - دینی خویش پذیرفته است.

۵- عنصر تأثیرگذاری و محوری اسوه‌های عرفانی است؛ الگوهای ایده‌آلی که مقتدا واقع می‌شوند و هر حرکت و سخنشان درس آموز است. این اسوه‌ها به طریق متعددی در تمام سنت‌های عرفانی، نقشی بسزا در رساندن عارف مبتدی به مراحل بالاتر است.

۶- علاوه بر نقش شیخ و مراد، چهارچوب عام هستی‌شناسانه‌ای که عارف طی تعلیم یافتنش در جامعه دینی خود و همچنین در حلقه‌های فلسفی و عرفانی آن را می‌پذیرد نیز

نقش عمده‌ای در شکل‌دهی به تجارب عرفانی دارد» (مقدمه مترجم (انزلی)، ۱۳۹۹: ۱۶ - (۱۸).

کتر در ادامه بحث، وجود تجربیات عرفانی را بدون رأی اکثریت جوامع می‌پذیرد و اینکه برای اثبات یک موضوعی نیاز به نظر قاطبه مردم است، رد می‌کند. آنچه در گذرگاه عرفان اتفاق می‌افتد، فقط از دیدگاه کسانی باید مورد نظر قرار بگیرد که شناخت کافی با چهارچوب چرخه عرفان و اتفاقات موجود آن را داشته باشند. وجود تجربه عرفانی را در همه باورهای دینی و غیردینی می‌پذیرد و این موضوع را در قفس یک دین به حبس نمی‌سپارد. «اگر مراد از «اثبات»، این نظریه حداکثری باشد که می‌توان به طور عمومی دلایل و براهینی مستقل برای تجربه یا واقعه مورد ادعا اقامه کرد، آنگاه مشکلات مهم و شاید غیر قابل حلی در موضوع «تلاش برای اثبات مدعیات عرفانی» به میان می‌آید. در حقیقت فراهم آوردن این نوع «اثبات» ناممکن است. همچنین به عنوان نتیجه ضمنی این دیدگاه به نظر می‌رسد این استدلال صحیح باشد که هیچ قضیه اثبات شده‌ای را براساس تجربه عرفانی نمی‌توان استنتاج کرد. بنابراین، ظاهراً با اطمینان می‌توان گفت که تجربه عرفانی مبنایی برای هیچ گونه دفاع نهایی از ماهیت یا حقانیت هیچ موضع دینی یا فلسفی به ویژه هیچ باور الاهیاتی یا جزمی خاصی نیست و منطقاً هم نمی‌تواند باشد» (کتر، ۱۳۹۹: ۲۶).

کتر همچنین وجود «دلایل» برای شکل‌گیری تجربه عرفانی را رد می‌کند و اتفاقاً برعکس، باور دارد که تجربه عرفانی صرف‌نظر از وجود دلایل، می‌تواند بروز کند و نمود آن‌ها را در روندگان این مسیر بدون وجود هیچ دلیلی می‌توان دید. «تجربه عرفانی فارغ از میزان ارزشمندی آن، نمی‌تواند در قالب «دلایلی» درآید که ممکن است به عنوان شاهد و مؤیدی برای یک گزاره مفروض دینی تلقی شوند. از این رو، در تحلیل نهایی تجربه عرفانی یا به طور عام‌تر تجربه دینی، ربطی به اثبات درستی یا نادرستی دین به طور کلی یا یک دین خاص به طور خاص، ندارد. با وجود محدودیت‌های جدی که بر ارزش تجارب عرفانی از لحاظ توجیه باورها نهادیم، این سخن به این معنا نیست که تجارب عرفانی رخ نمی‌دهند یا آنچه مورد ادعایشان است، نمی‌تواند درست باشد؛ مقصودمان صرفاً بیان این نکته است که دلیلی برای قضاوت درباره این مسئله؛ یعنی نشان دادن درستی تجارب

عرفانی، حتی اگر آن‌ها در واقع درست هم باشند، نمی‌تواند وجود داشته باشد. علاوه بر توضیح فوق، انکار توجیه‌گری تجارب عرفانی محتاج توضیح بیشتری است؛ هر چند هیچ برهان فلسفی‌ای توان اثبات صدق تجربه عرفانی را ندارد باید شخصی را که به طور پیشین مدعیات عرفانی را مهمل و بی‌معنی می‌داند، جزم‌اندیش و گستاخ خواند؛ به ویژه با در نظر داشتن اینکه چنین مدعیاتی از سوی انسان‌های نابغه و یا دارای حساسیت‌های مذهبی شدید در طول قرون و اعصار و در میان تمام فرهنگ‌ها با تنوع گسترده‌ای ابراز شده‌اند. همچنین معقول به نظر نمی‌رسد که این مدعیات متنوع و متعدد را صرفاً به حالات روانی که نتیجه حالات درونی آگاهی انسان‌اند، تقلیل داد (همان).

وی، موضوع «تعبیر» را لازمه کنکاش و بررسی تجربیات عرفانی می‌داند و اینکه «تعبیر» می‌تواند وجود تجربه عرفانی را در یک باور به گونه‌های متفاوتی تغییر دهد و این امر سبب تنوع در ارائه تجربیات شده و گاهی منجر به روایات پیچیده و غیرقابل هضم می‌شود. «باید به دیگر موضوع مرتبط با بحث حاضر؛ یعنی «تعبیر» نیز به طور گذرا اشاره کنیم؛ مقصودم اشاره به روایات متعارفی از این موضوع است که می‌کوشند آنچه را عارف درباره تجربه‌اش گفته است، بررسی و تحقیق کنند. البته این کار تعبیری در چندین مرحله متفاوت و به طرق گوناگونی انجام می‌شود از میان آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- ۱- «گزارش» اول شخص خود عارف
- ۲- «تعبیر» عارف از تجربه خود مدتی پس از آن که همراه با تأمل و تعمق بیشتری است.
- ۳- تعابیر سوم شخص از همان سنت (مثلاً مسیحی‌ها از تجربه عرفانی مسیحی)
- ۴- فرآیند تعبیر توسط سوم شخص‌های سایر سنت‌ها (مثلاً بودایی‌ها از مسیحیت) و هلم^۲ جراً. علاوه بر این، تمام این اشکال تعبیری می‌توانند - بسته به مورد - به زیرشاخه‌های زیادی تقسیم شوند یا نشوند (همان: ۲۷)

کتر در ادامه بحث خود، پس از اینکه وجود تجربه عرفانی را پذیرفته است به شیوه گزارش‌های عارف پرداخته و لزوم «تعبیر» را پیش می‌کشد. «تعبیر» را به بخش‌های مختلفی تقسیم کرده و تحقیقات نوابغ دینی و عرفانی از قبیل: استیس، اسمارت^۱، زنر^۲ و... را بررسی کرده و به بررسی دیدگاه آن‌ها پرداخته که معتقدند مشخصات تجربیات عرفانی یکسان‌اند،

1. Smart, N.
2. Zaehner R. C.

اما به دلیل وجود تعابیر متفاوت از خود «عارفان» و «پیروان» آن‌ها و روش گزارشی که به دست مخاطب می‌رسد، این تجربیات می‌تواند در قالب‌های گوناگونی قرار گیرد. «اگرچه تمام این مراحل در «تعبیر» تجربه عرفانی اهمیت دارند، با این حال، موضوع «تعبیر» جنبه متعارف دیگری از تحلیل حالات عرفانی را پیش می‌نهد؛ این جنبه، ما را مستقیماً به جایی رهنمون می‌شود که قصد داریم مرکز توجه معرفت‌شناختی مان باشد. مقصودم در اینجا طرحی عموماً مقبول از رابطه‌ای است که ادعا می‌شود میان تجربه یک عارف (و نیز گزارش‌اش از این تجربه) و تجربه سایر عرفا وجود دارد. این طرح سه شکل به خود می‌گیرد؛ یکی خام و ابتدایی و دو شکل دیگر با درجات متفاوت دارای دقت بیشتری هستند. می‌توان نخستین شکل را که ابتدایی‌تر است، چنین ارائه کرد:

الف- تمام تجارب عرفانی یکسان‌اند، حتی توصیفاتشان نمایانگر تشابهی بنیادین است که فراتر از تنوعات و گوناگونی‌های فرهنگی و دینی است.

شکل دوم را که پیچیده‌تر و پخته‌تر است، می‌توان چنین ارائه کرد:

ب- تمام تجارب عرفانی یکسان‌اند، اما گزارش عرفا از تجاربشان دارای محدودیت فرهنگی است؛ از این رو، از نمادهای موجود در سنت فرهنگی-دینی خویش برای توصیف تجاربشان بهره می‌برند.

سومین و پیشرفته‌ترین شکل را نیز می‌توان چنین ارائه داد.

ج- تمام تجارب عرفانی را می‌توان به دسته‌های کوچک‌تری از «انواع» تقسیم کرد که فراتر از محدودیت‌های فرهنگی‌اند؛ از این رو، حتی اگر زبانی که عارفان برای توصیف تجاربشان به کار می‌برند از لحاظ فرهنگی محدود باشد، خود تجارب چنین نیستند» (کتر، ۱۳۹۹: ۲۸).

در ادامه، هر سه دیدگاه را مورد بررسی قرار داده و نظریات را با مدعیات خود غیرقابل قبول می‌داند. «ذکر نکته‌ای درباره هر یک از این سه شکل لازم است؛ نظریه اول به طور کلی در مکتوبات اولیه مطالعات عرفانی یافته می‌شود. بخش اعظم این مکتوبات به واسطه فعالیت‌های مربوط به جنبش تبشیری توسط مبلغان مسیحی به وجود آمد که به دنبال یافتن قدر مشترکی میان انسان‌هایی بودند که تنوع گسترده‌ای در زمینه‌های دینی داشتند. این گرایش تقریب ادیان و مذاهبی، بسیاری از تحقیقات اولیه، درباره این موضوع را تحت

تأثیر خویش قرار داد؛ در عین حال همین فعالیت‌ها بودند که باعث شدند بحث دربارهٔ تجارب عرفانی به موضوعی عمومی برای مطالعه و تحقیق بدل شود. دیدگاه دومی که منشأ چنین استدلالی می‌شود در عین حال که کمتر جنبهٔ تقریب ادیان و مذاهب دارد، دست کم تا اندازه‌ای به امور تبشیری مسیحیت گره خورده است؛ مقصودمان این دیدگاه است که تمام ادیان، حتی اگر متفاوت به نظر آیند در حقیقت X را تعلیم می‌دهند. تعریف بر اساس باورهای جزمی‌ای که تفسیرکنندهٔ مفروض می‌تواند بدان معتقد باشد به گونه‌های متفاوتی عرضه می‌شود. مثلاً یک مسیحی X را خدای مسیحیت می‌یابد» (همان: ۲۹). «کتر» با ادعای خود، دیدگاه مدعیان این نظریه، از قبیل هاکسلی^۱ را مردود دانسته و از اساس وجود «حکمت خالده» را انکار می‌کند.

کتر در ادامه به دنبال اثبات راه‌های تغییر تعبیر که به اشکال مختلفی نمود دارد، می‌پردازد. «نظریهٔ دوم گرچه از اولی پیچیده‌تر است، اما می‌تواند همانند نظریهٔ اول و بنا به همان دلایل جزمی و تقریب ادیانی به وجود آمده باشد؛ زیرا این نظریه نیز آن امور را تأیید و پشتیبانی می‌کند. کسی که هوادار جنبش تقریب ادیان یا جزم‌اندیش در این حوزه است، هنوز می‌تواند بر مبنای نظریهٔ دوم چنین استدلال کند که در لایهٔ زیرین یا فوق همهٔ تفاوت‌ها، حقیقتی واحد وجود دارد و این همان چیزی است که او در هر صورت به دنبالش می‌گردد. این گونه از فروکاهش‌گرایی ذات‌باور؛ یعنی فروکاستن تمام گزارش‌های مربوط به X به ذات مفروضی چون Y، غالباً تن به ابطال‌پذیری یا اجرای هرگونه فرآیند هرمنیوتیکی، روش شناختی یا مابعدالطبیعی نمی‌دهد و این مسئله برای هواداران خوش قلب تقریب مذاهب یا آنان که از بن جزم‌اندیش‌اند، اهمیت اندکی دارد. مثلاً اگر کسی با اشاره به تفاوت‌های موجود میان گزارش‌های عرفانی، دربارهٔ معنای یک گزارش عرفانی خاص یا گزارش‌های عرفانی به طور عام با یک ذات‌باور اختلاف پیدا کند به نفهمیدن آن گزارش‌ها متهم خواهد شد و تمام اختلاف نظر نتیجه چنین «سوء برداشتی» تلقی می‌شود» (همان). کتر در ادامهٔ مطالعات خود، این نظریه را با توجه به شواهد موجود نیز مردود می‌داند و دلیل آن را نقص در گزارش تجارب عرفانی و همچنین به گزارش در نیامدن همهٔ تجارب عرفانی چه از جانب «عارف» و چه از طرف پیروان آنان می‌داند.

1. Huxley, A.

وی به دنبال نقد نظریه‌های مطرح شده، نظریهٔ سوم را بسیار پیچیده‌تر از دو نظریهٔ دیگر می‌داند. «نظریهٔ سوم باز هم پیشرفته‌تر و پیچیده‌تر است؛ زیرا قائل به تفاوت در محتوا و نیز شکل تجارب عرفانی است. [صاحبان این نظریه] تلاش دارند که روایت‌های پدیدارشناختی بینافرهنگی متنوعی فراهم آورند که هم از نظر پدیدارشناختی و هم فلسفی مشکوک‌اند» (همان: ۲۹-۳۰). وی، «سنخ‌شناسی‌های» «استیس» و «زیر» را در نهایت «فروکاهنده» و «غیرقابل انعطاف» می‌داند و باور دارد این روش کار، سبب می‌شود که گوناگونی تجارب عرفانی به دلیل تمایزهای فراوانی که دارند به اجبار در دسته‌های نامناسب تعبیری قرار می‌گیرند و این روش را دلیل نادیده گرفتن تفاوت‌های مهمی که در میان آن‌هاست، می‌انگارد (ر.ک: زمینه‌مندی تجارب عرفانی، استیون تی. کتر، ۱۳۹۹: ۳۲).

۸. تجربه و تعبیر

کتر بر این موضوع اهتمام داشته است که در شکل‌دهی به یک «سنخ‌شناسی» برای یک پژوهش در مورد عرفان و تجربیات برخاسته از آن، می‌توان به یک امر فرعی بسنده کرد. وی با وجود اینکه «رویکرد سنخ‌شناسانه» را در مجموعه تحقیقات عرفانی، بسیار با اهمیت معرفی می‌کند، اما خودش آن را از دغدغه‌های درجهٔ دوم خود می‌داند. «هیچ تجربهٔ ناب (یعنی بی‌واسطه‌ای) وجود ندارد؛ نه تجارب عرفانی و نه انواع عادی‌تر تجربه، هیچ دلالتی بر بی‌واسطه بودنشان ندارند و دلیلی بر این امر به دست نمی‌دهند. به این معنا که تمام تجارب از راه‌های بسیار پیچیدهٔ معرفتی پردازش شده، سازمان یافته و برای ما، حاصل می‌شوند. به نظر می‌رسد ایدهٔ تجربهٔ ناب اگر دارای تناقض درونی نباشد، در بهترین حالت، ایده‌ای پوچ (بی‌مصدق) است» (کتر، ۱۳۹۹: ۳۳).

کتر در ادامه، پایه‌های گفتمانی عرفانی را معرفت‌شناختی می‌داند و باور دارد که «این واقعیت معرفتی به خاطر سنخ وجودی ما انسان‌ها حتی در مورد تجربهٔ آن امور عالی و نهایی که مقصود عرفا هستند، مثل خدا، وجود، نیروانا و... نیز صادق است. جنبهٔ «باواسطه‌گی» تمام تجارب مان به نظر جنبه‌ای گریزناپذیر برای هر تحقیق معرفت‌شناختی، از جمله تحقیق دربارهٔ عرفان است که صرف‌نظر از اینکه تحقیق مان دربارهٔ تجربه -از جمله تجربهٔ عرفانی- تا کجا پیش رود باید به معنای واقعی کلمه مورد اعتنا قرار گیرد» (همان). کتر در ادامهٔ تحقیق خود، اعتقاد دارد که این موضوع (معرفت‌شناختی) از نگاه دیگر

محققان این حوزه در دایره غفلت اندیشه آن‌ها قرار گرفته و اهمیت چندانی نداشته است. همچنین باور دارد که «ارزیابی شایسته این واقعیت به بازشناختن این موضوع رهنمون می‌شود که فهم عرفان، فقط مسئله مطالعه گزارش‌های عرفا بعد از وقوع تجربه نیست، بلکه [مستلزم] اهمیت دادن به این واقعیت است که خود تجربه، همانند صورتی که در آن گزارش می‌شود، توسط مفاهیمی شکل می‌گیرد که عارف با خود به تجربه‌اش می‌آورد و [آن مفاهیم به این وسیله] تجربه عارف را شکل می‌دهند» (همان).

کتر معتقد است یک فرد عارف با توجه به دخالت پیشینه فرهنگی و آشنایی با ساختار باورمندی‌اش، آنچه در مسیر عرفان به آن دست می‌یابد، آن را چیزی جدای از هویت اجتماعی‌ای که در آن زندگی کرده، نمی‌داند. یکی از دلایلی که می‌تواند گوناگونی تجربه‌های عرفانی را رقم بزند، همین تفاوت‌های فرهنگی، دینی و شرایط زندگی در اقلیم‌های گوناگون است. «برای تفصیل بیشتر مسئله مورد بحث [باید بگوییم] مثلاً چنین نیست که یک عارف هندو تجربه‌ای از X داشته باشد و سپس آن تجربه را به زبان و نمادهای هندویی آشنا برای خود توصیف کند، بلکه او یک تجربه هندویی دارد؛ یعنی تجربه او یک تجربه بی‌واسطه از X نیست، بلکه خود، دست کم تا حدی، تجربه از پیش شکل یافته و مورد انتظار شخص هندو از برهمن است. همچنین عارف مسیحی یک حقیقت نامشخص را تجربه نمی‌کند که بعد از تجربه به سهولت نام آن را «خدا» بگذارد، بلکه او نیز دست کم تا حدی یک تجربه از پیش شکل یافته مسیحی از خدا یا مسیح یا امثال آن دارد. علاوه بر این، همان‌گونه که می‌توان انتظار داشت بر اساس شواهدی که وجود دارد، تجربه شخص هندو از برهمن با تجربه مسیحی از خدا یکی نیستند» (همان).

کتر در ادامه پژوهش خود به دنبال اثبات نظریه‌اش می‌پردازد و ضابطه‌های فرضی را معرفی می‌کند. معتقد است که پیش‌فرض‌های معین و فرهنگی که سالک در آن زندگی کرده حتماً در چگونگی شناخت «خدا» و نحوه معرفی او تأثیرگذار بوده است. «اهمیت این ملاحظات در این است که صورت‌هایی از آگاهی که عارف با خود به تجربه می‌آورد، ضابطه‌های ساختاریافته و محدودکننده‌ای بر آنچه تجربه می‌تواند باشد؛ یعنی آنچه تجربه خواهد شد، اعمال می‌کنند و پیشاپیش آنچه را در یک زمینه مفروض و متعین «تجربه ناکردنی است» از صحنه خارج می‌کنند. بنابراین، برای مثال نوع آگاهی ماقبل عرفانی

عارف مسیحی، آگاهی عرفانی‌اش را به گونه‌ای شکل می‌دهد که واقعیت عرفانی را در چهارچوب مسیح، تثلیث یا یک خدای انسان‌وار ... تجربه می‌کند و نه در قالب آموزه بودایی نیروانا که ناسان‌وار و غیر همه چیز است» (همان: ۳۴). همچنین او این نکته را متذکر می‌شود «که حتی کثرتی که در تجارب سنت‌های عرفانی هندویی، مسیحی، اسلامی، یهودی و بودایی می‌یابیم باید به واحدهای کوچک‌تری تقسیم شود» (همان: ۳۴ - ۳۵).

کتر در پی اثبات نظریه‌اش نمونه‌هایی را به ثبت می‌رساند که وجود پیشینه زندگی انسان‌ها از قبیل فرهنگی و ساختار اجتماعی و... در کسب تجربیات رونده راه عرفان، تأثیرگذار است. «برای نمونه، می‌توان در سنت هندویی گرایش‌های یگانه‌انگارانه، همه‌خداانگارانه و خدا‌باورانه یافت و در همین حال مسیحیت نیز هم‌گونه تجارب استغراقی و هم‌گونه غیراستغراقی را در خود دارد. همچنین باید توجه دقیقی به تغییرات اجزای اصلی ایدئولوژیک و بسط تاریخی که در درون یک سنت خاص رخ می‌دهد و نیز چگونگی تأثیر این تغییرات بر تجارب عرفانی عرفای مربوط به همان سنت مبذول داشت. مثلاً تجارب عرفانی استغراقی را نمی‌توان در طبقات اولیه عرفان مسیحی یافت به همین ترتیب، تجربه عرفانی یهودی مربوط به دوره تلمودی که با نام عرفان مرکب شناخته می‌شود و بر مبنای شهود اربابه الهی حزقیل نبی پایه نهاده شده است با عرفان زهری (مربوط به اواخر قرن سیزدهم) و عرفان لوریایی قرون وسطایی (مربوط به قرن شانزدهم) که به طور کامل‌تری آکنده از عناصر غنوصی هستند، متفاوت است. فرآیند تمایز یافتن تجربه عرفانی در قالب نمادها و الگوهای نهادینه جوامع دینی، خود امری تجربی است و تنها در فرآیند پس از تجربه گزارش و تعبیر خود تجربه رخ نمی‌دهد؛ این فرآیند قبل از تجربه در حین آن و بعد از آن در کار است» (همان: ۳۵).

کتر در ادامه، بحث خود را با نظری از «استیس» پی می‌گیرد. «استیس بحث خود را در کتاب «فلسفه و عرفان» در بخشی از آن به تمایز آشنا میان تجربه و تعبیر پرداخته و استدلال می‌کند که این تمایز، تمایزی است که باید برایش اهمیت قائل شد؛ هرچند معتقد است که عموماً، حتی توسط بهترین محققان موضوع، به آن اهمیت داده نشده است. در جریان این بحث، او نخست، مثال زیر را ارائه می‌دهد که به نظر بسیار امیدوارکننده می‌رسد:

احتمالاً جدا کردن تجربه «محض»... ناممکن است، اما با آنکه هرگز نمی‌توانیم تجربه حسی‌ای به کلی فارغ از هرگونه تعبیر داشته باشیم، شکی نداریم که احساس کردن چیزی است و تعبیر مفهومی آن چیز دیگری. به عبارت دیگر، این دو با آنکه کاملاً جدا از هم نیستند، اما از هم متمایزند» (همان).

کنز مثالی عینی از قول «استیس» بیان می‌کند که با وجود ارتباط نزدیک این دو، بین تجربه حسی و تعبیر می‌توان تفاوت قائل شد. «لطیفه بی‌شک مجعول، اما مشهوری هست که می‌گویند آمریکایی‌ای در لندن گذارش به موزه مادام توسو افتاده و به تصور آنکه نگهبانی که در ورودی موزه ایستاده، آدم واقعی است، خواسته بود با او دست بدهد. اگر چنین واقعه‌ای واقعاً اتفاق افتاده باشد به این جهت بوده که سیاحت‌گر آمریکایی تجربه حسی‌ای داشته که ابتدا آن را غلط تعبیر کرده و نگهبان را انسان واقعی پنداشته و سپس تعبیر خود را تصحیح کرده و مجسمه مومی را تشخیص داده است. اگر عبارتی که هم‌اکنون گفتم درست و مفهوم باشد، معنایش این است که تعبیر با تجربه حسی فرق دارد؛ چراکه در غیر این صورت، نمی‌توان از یک تجربه واحد دو تعبیر کرد» (همان: ۳۶).

کنز همچنان به دیدگاه «استیس» می‌پردازد و نگاه متفاوت او را در نمونه یادشده در بالا به شکلی دیگر تعقیب می‌کند. «این دو تعبیر پیاپی بوده‌اند، اگرچه شاید درست باشد که در هیچ برهه‌ای از زمان، تجربه حسی فارغ از تعبیر نبوده است و اصولاً چنین تجربه محض و مجردی از نظر روانی ناممکن است. تردیدی نیست «چیزی» که در ورودی موزه دیده شده به صورت شیء مادی شناخته شده است، چراکه نوعی رنگ داشته و به شکل و شمایل کلی آدمی بوده است و بدین ترتیب چون به آن «احساس»، مفاهیمی چند نسبت داده شده از آغاز درجه‌ای از «تعبیر» در کار بوده است. حتی اگر مسلم باشد که هرگز به تجربه‌ای به کلی تعبیر نشده نخواهیم رسید با اطمینان خاطر می‌توان گفت که تمایز معقولی میان تجربه و تعبیر هست» (همان: ۳۷).

گروهی قائل به متفاوت بودن تجربه‌های عرفانی نیستند، بلکه منبع کسب تجربه را خدا می‌دانند و برای معرفی نسبی خود همه عرفا از تصویری یکسان و حالت غریبی سخن می‌گویند که به نام تجربه عرفانی شناخته شده است. گروهی نیز با توجه به تفاوت‌های پیشینه‌ای که سالکان دارند، یافته‌های ملکوتی و تجربه‌های عرفانی آن‌ها را نیز بر اساس

همجواری‌شان با فرهنگ‌های مختلف، متفاوت می‌دانند. از آنجایی که اعتقادات و اندیشه‌های گوناگونی وجود دارد به طور یقین، تجربه‌ها نیز متنوع هستند. ویلیام جیمز^۱ از جمله کسانی است که با توجه به تفاوت‌های فردی اشخاص، تجربه‌ها را مختلف می‌داند. «من فکر می‌کنم این تجربه‌ها به اندازه تعداد افراد و سلیقه‌ها و اندیشه‌های فردی آنان متنوع و مختلف است» (جیمز، ۱۴۰۰: ۴۵۲). در این راستا و در تأیید متفاوت بودن تجربه‌های عرفانی با تفاوت در پیشینه افراد و محیط فرهنگی آن‌ها همسو است. پُل اولیور هدف یکسانی را برای همه باورها متصور نمی‌شود و معتقد است که «می‌توان استدلال کرد که دنبال کردن هدفی یکسان در سنت‌های دینی بسیار متفاوت و گوناگون، امری نسبتاً غیرمحتمل به نظر می‌رسد و تفاوت‌های بنیادین میان سنت‌های دینی مختلف وجود دارد» (پُل، ۱۳۹۴: ۱۸۴).

کتر در ادامه، نظر «استیس» را مورد بازبینی قرار داده و در نتیجه‌ای که به دست آورده از بیان دیدگاه «استیس» ناامید شده است. «با وجود آغاز بسیار امیدوارکننده این بررسی در واقع در خود استدلالی که استیس از آن به دست می‌آورد، واضح است که در درک درست اهمیت این دغدغه در باب امکان‌ناپذیری تجربه «محض» و لوازم آن ناکام مانده است، زیرا «استیس» اصلاً به هیچ روی مسائل معرفتی اولیه‌ای را که شناخت اصیل موضوع نیازمند آن است، دنبال نکرده و به جای آن، این بحث را به بحثی درباره تعبیر پس از تجربه که بر تجربه بار می‌شود، تبدیل می‌کند. او بلافاصله به این مسئله عطف توجه می‌کند که «مشکل می‌توان قضاوت کرد کدام بخش از گزارش توصیفی عارف از تجربه‌اش باید واقعاً «تجربه شده» انگاشته شود و کدام بخش به عنوان تعبیرش تلقی شود». او سپس با ذهنی بسیط و بر مبنای بحث درباره گزارش‌های پس از تجربه عرفا به این موضوع که آیا همه تجارب عرفانی یکسان هستند یا نه می‌پردازد: مسئله اول؛ یعنی بررسی اینکه حالات عرفانی طبق حکایت عارفان مسیحی، مسلمان، یهودی، هندو، بودایی و همچنین عارفانی که طرفدار معتقدات مذهب خاصی نیستند، چقدر مشابه یا متفاوت است، بسیار دشوار است» (همان: ۳۷ - ۳۸). به عنوان مثال، عارف مسیحی تجربه خود را اتحاد با خدا می‌داند و عارف هندو از یکی شدن نفس جزئی یا فردی او با برهن یا نفس کلی و جهان، سخن

1. James, W.

می‌گوید و مسیحی، اتحاد با خدا را نوعی تشبه می‌داند و هندو نیز به این همانی معتقد است؛ این همان چیزی می‌تواند باشد که عرفان پژوهان «پان‌ته‌ایسم» (همه‌خدایی) می‌نامند (ر.ک: زمینه‌مندی تجارب عرفانی، استیون کتز، ۱۳۹۹: ۳۸).

کتز با بیان این اظهارات و شاهد مثال‌ها در پی اثبات این موضوع است که با وجود یکسانی تجربیات و حالات عرفانی، دیدگاه ادیان و صاحبان تجربه، نسبت به شکل‌گیری و رخ‌نمایی این حالات عرفانی، بسیار متفاوت است.

هیچ پدیده‌ای در جهان بدون «متن» نیست. بنابراین، هیچ تجربه عرفانی بدون «متن» نیست و هیچ متنی بدون تعبیر اتفاق نمی‌افتد. در این راستا، هیچ احساسی بدون داشتن متن جلوه نمی‌کند. متن‌ها همیشه با احساس همراه هستند، اما برداشت‌های متفاوتی از متن، رخ می‌دهد به دلیل اینکه احساس برخاسته از متن در شرایط گوناگون به شکل‌های متفاوتی نمایش داده می‌شود. همچنین به دلیل تفاوت در احساسات شنوندگان، هر شنونده‌ای با احساس موجود در متن با شناخت خود تعبیر می‌کند. از این رو، باید بین «احساس» و «متن» و «تعبیر» تمایز قائل شد. به قول «استیس» میان اصالت تجربه و حالات عرفانی و همچنین تعبیرهای مفهومی گوناگونی که از وجود آن برداشت می‌شود، تمایز قائل شده است. او معتقد است که «با آنکه هرگز نمی‌توانیم تجربه حسی‌ای به کلی از هرگونه تعبیر داشته باشیم، شکی نداریم که احساس چیز دیگر است و تعبیر مفهومی آن، دیگر» (استیس، ۱۴۰۱: ۲۱). گاهی متن‌ها برای همه مخاطبان در یک اقلیم، یکسان‌اند، اما تعبیر متفاوتی از آن متن‌ها صورت می‌گیرد و این امر بلاشک بستگی به شرایط پیشینه زندگی و گرایش‌های دینی- مذهبی و احساسی است که بین انسان‌ها متفاوت است.

یثربی، مرز تجربه و تعبیر را از نگاه خود این‌گونه به ثبت رسانده است: «منظور از «تجربه» حاق و متن مشاهدات و دریافت‌ها و حالات عرفانی است و منظور از «تعبیر» انتقال این تجربه است به حوزه تفکر و اندیشه» (یثربی، ۱۴۰۱: ۲۲).

نکته‌ای که «استیس» و بسیاری از پژوهشگران این حوزه، بدان توجه نکرده‌اند، اصالت وجودی «متن» است؛ تا متنی در کار نباشد به یقین تعبیری از آن برداشت نخواهد شد و همچنین غلیان احساس از سوی مخاطبان به جوش نخواهد آمد. دامنه احساسات بسیار گسترده است. مهم‌ترین بخشی که احساس با آن همدم است، باورهای مخاطبان است.

نزدیکی این دو به حدی است که خودِ باورها، خالق احساسات هستند و در بسیاری مواقع، احساسات، زائیده باورها هستند. وجود باورها در انسان‌ها به عواملی وابسته است. از قبیل فرهنگی، اقلیمی و جغرافیایی، دینی و مذهبی، زبانی و اجتماعی و همچنین مدنی که در یک جامعه ثابت در دوره‌های تاریخی متفاوت، متمایز است. «کسانی که «باک» آن‌ها را صاحب آگاهی کیهانی؛ یعنی عرفانی، می‌شمارد شامل نمونه‌های متنوعی می‌شود که از نظر زمان و مکان و فرهنگ تفاوت‌های بسیاری دارند» (استیس، ۱۴۰۱: ۲۳).

از آنجایی که برداشت‌تعبیر از متون گوناگون عادی می‌تواند، متفاوت باشد به یقین باید معتقد بود که این تمایز بین تجربه عرفانی و تعبیر، شکاف بیشتری خواهد داشت. «تعبیر، حساسیت از تجربه جداست و الفاظ و عبارات هم به تعبیر مربوط است، طبعاً بیان و لفظ، یک نقش فرعی را از لحاظ اهمیت دارا خواهد بود، چون تعبیر با تجربه فاصله دارد» (یثربی، ۱۴۰۱: ۲۲۸). ناگفته نماند که تعبیر، فقط از طریق زبان معمول، شناخته نمی‌شوند، بلکه زبان‌های گوناگونی جهت ارائه حالات و تجربیات عرفانی وجود دارد.^۲

عوامل ذهنی بسیاری در وجود فیزیکی انسان وجود دارد؛ یکی از این عالم‌ها، سیاحت معرفتی سالکان در عالم عرفان است که شاید پیچیده‌ترین عالم موجود در ذهن جان آدمیان باشد که تعبیه شده است. دنیای عرفان، عالم خاصان است و همین اشاره کافی است که نگارنده، شکاف برداشتی از متن ارائه شده توسط عارفان را برای همه مخاطبان گسترده و پیچیده، بداند. آنگاه که این متن از سوی عارفان با تعبیر گوناگونی مطرح شود و این طرح موضوعی از جانب صاحبان کلام، توسط مخاطبان به شکل‌های گوناگونی برداشت شود و این چرخه همچنان ادامه دارد تا در احساس گویندگان و شنوندگان به گونه‌های مختلفی به بیان درآید.

یکی از دلایلی که متن اعلام شده از سوی عارف برای همه مخاطبان یکسان نیست، وجود تعبیر گوناگون گوینده و شنونده است. همچنین وجود تفاوت احساسات کلی و طبیعی میان گویندگان و شنوندگان و به ویژه وجود احساس خاصی که در شرایط ویژه‌ای میان طرفین برقرار است. بنابراین، «دشواری تعیین اینکه چه قسمت از وصف و حکایت عارف از تجربه‌اش باید محققاً جزو تجربه و چه قسمتش را به عنوان تعبیر او تلقی کرد،

به واقع از دشواری مشابهی که در مورد تجربه حسی هست، بزرگ‌تر است» (استیس، ۱۴۰۱: ۲۲).

استیس پس از برشمردن ویژگی‌های مدنظرش درباره حالات عرفانی «آفاقی» و «انفسی» گزینه هفتم - بیان ناپذیری از نگاه عرفا - را نمی‌پذیرد. وی، پس از ذکر عباراتی از زبان اکثر عارفان در سراسر جهان - از قبیل «بیان ناپذیری»، «ناگفتنی»، «فراتر از بیان» - به این نکته پرداخته که پس این همه نقل قول‌ها که برخاسته از احوالشان است، «همیشه احوال خودشان را توصیف می‌کنند» (ر. ک: عرفان و فلسفه، والتر. استیس، ۱۴۰۱: ۷۴). نشانگر و بیانگر چه حالاتی است؟ و به قول نگارنده مقاله، این حالات گفته شده را که عارف در مسیر عرفان کسب کرده در چه گروهی می‌توان قرار داد که بیان ناپذیری سخن ایشان برای مخاطبان قابل پذیرش باشد.

به نظر، عرفا در سردرگمی قرار می‌گرفتند که قوه تشخیص گفتن و نگفتن حالات را از دست می‌داده‌اند. البته، نگارنده در بخش نردبان تجربه عرفانی از نگاه صوفیه، بدین موضوع پرداخته است.^۳ سالک از لحظه‌ای که جان در «طلب» می‌سپارد و غرق در اندیشه‌های عرفانی می‌شود و غور در همین اندیشه‌ها، او را صاحب تجربیاتی می‌گرداند که در هر مقام با توجه به دایره درک وی، می‌تواند قابل بازگویی باشد، تنها در مقام «فنا» است که عارف، چون از وجود خود خالی است و در وجود معشوق هر لحظه به حالی است، توان بازنمایی وصف حالات با معشوق، برایش سخت و گاهی به طور کلی گم می‌گردد؛ زیرا او، خو، در وجود محبوب به اتحاد می‌رسد. حتی در اتحاد نیز اگر سخنی از زبان عارف جاری می‌شود، آن را از خود نمی‌داند، بلکه آن کلام را از جانب اصلی می‌داند که همه فرعیات در وجود آن اصل، محو می‌شوند.

کتر برای نمونه، تجربه فنا «ابوعلی سندی» را می‌آورد و این تجربه را اتحاد صوفی با خدا می‌داند که در نهایت این اتحاد به بقای عارف می‌انجامد. «خلایق در معرض «حالات» تغیرند، اما عارف «حالی» ندارد؛ زیرا بقایایش محو شده‌اند و ذاتش در ذات دیگری فانی گشته است و نشانه‌هایش در نشانه‌های دیگری محو گشته‌اند» (کتر، ۱۳۹۹: ۸۱). همچنین شاهد دیگری از «باباکوهی شیرازی» نقل می‌کند که او نیز تجربه فنا (عدم) خود را با صراحت در سخنانش اعلام می‌دارد؛ «اما آنگاه که با چشم الله نگرستم، تنها الله را دیدم.

در عدم فانی‌گشتم، محو شدم و عجب!، همه حیات بودم، تنها الله را دیدم» (همان: ۸۲). «معرفت خداوند یعنی یکی شدن با او و این یکی شدن با خداوند مهم‌ترین حقیقت زندگی عارفان است. عارف در این مرحله خود را موجودی منفک از خداوند قلمداد نمی‌کند و می‌داند که حیات او حیات خداوند است، خدایی که در او موجود است و عمل می‌کند» (اسپنسر، ۱۴۰۱: ۳۹۹). پس از توضیح اجمالی در این باب به پرسش «استیس» برمی‌گردیم که گفت: «پس منظور از این بیان‌ناپذیری ادعایی چیست؟» (استیس، ۱۴۰۱: ۷۴). او در پاسخ به این پرسش، نتیجه می‌گیرد که «اشکالی در به زبان در آوردن این حالات مشهود است» (همان).

کتر در ادامه بحث بیان‌ناپذیری وصف حال عرفا، نمونه‌هایی از تجربیات و انکشافات عارفان که حتی از جنس علمی و در زمره منطق جای دارد، می‌آورد و این موضوع را به چالش می‌کشد. ادعای انکشافی از قدیس فرانسیسکو خاویر^۱ و هرمان یوزف^۲... در باب علم که مدعی کشف شده‌اند (ر. ک: عرفان و فلسفه، والتر ت. استیس، ۱۴۰۱: ۲۹۰ - ۲۹۱). مطرح می‌کند و پس از بررسی از دیدگاه خود، ادعایشان را از آن گفته‌های «من عندی» و یا «پا در هوا» می‌داند. بنابراین، تعبیر نمی‌تواند بی‌تغییر باشد. به عبارت دیگر، تغییر در تعبیر امری حتمی و قابل اثبات است. «آنگاه که از عالم وحدت بازمی‌گردد می‌خواهد آنچه را از حال خویش به یاد دارد به مدد کلمات با دیگران در میان گذارد. کلمات به زبانش می‌آید، اما از اینکه می‌بیند دارد تناقض می‌گوید، حیران و سرگشته می‌شود» (استیس، ۱۴۰۱: ۳۱۷ - ۳۱۸). «عارف در اینکه می‌گوید هیچ زبانی از عهده بیان حال او بر نمی‌آید، اشتباه می‌کند، چرا که عملاً با همین زبان، احوالش را - غالباً هم با فصاحت و بلاغت - بیان می‌کند» (همان: ۳۱۸).

کتر به دنبال تأیید نظریه‌اش با وجود اینکه عارف، تجربیاتش را با استفاده از کلمات ارائه می‌دهد و آن را توصیف حقیقی برمی‌شمارد، معتقد است که همین تجربیات با بهره‌گیری از کلمات باید به گونه‌ای اتفاق بیفتد که قادر به انتقال مفاهیم نیز باشد. ایشان در پاسخ این دیدگاه بیان کرده است که «این مفاهیم فقط وقتی پدید می‌آیند که تجربه

1. Xavier, F.
2. Joseph, H.

عرفانی به یاد آورده می‌شود و نه وقتی که در حال وقوع است» (همان: ۳۱۹). عارفی که محو در حالتی است، توانایی گزارش آن حال را ندارد تا زمانی که از آن حالت بیرون آید و آن موقع قادر خواهد بود تا خاطره‌ای از آنچه در اختیار دارد، بیان کند. طبیعی است که خاطره‌های ماندگاری در همه عارفان یکسان نخواهد بود. بنابراین، تعبیر آنها جهت انتقال هم نمی‌تواند به یک گونه باشد.

۹. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نکاتی در زمینه چگونگی شکل‌گیری تجربیات عرفانی و شیوه‌های ارائه آنها توسط عرفا به نگارش درآمده است. «تعبیر» یکی از مهمترین پایه‌هایی است که می‌تواند نقش مهمی در رساندن مفاهیم عرفانی داشته باشد. از این رو، به دو دیدگاه مهم که برخاسته از دو مکتب متفاوت است، پرداخته شده است. در این میان، با بررسی و ارائه نقطه‌نظرات دو محقق (کتز و استیس) که در زمینه عرفان و تجربیات عرفانی پژوهش‌هایی انجام داده‌اند به یک نقطه مشترک دست یافته شد که بیان، شیوه بیان، زمان بیان، مکان بیان و ... در نتیجه برداشت تجربه عرفانی به طور صریح دخالت دارد. دخالت «تعبیر» به اندازه‌ای است که می‌تواند تجربه‌های عرفانی را به گونه‌های متفاوتی تبدیل کند و جریان‌های زندگی عرفانی گوناگونی در خیل سالکان باورمند ایجاد کند.

«استیس» باور دارد که هر چه عارفان می‌گویند چیزی جز تجربه عرفانی آنها نیست. گفته‌های عارفان را ملاک وجود تجربه عرفانی می‌داند. وی حتی با وجود اینکه احساس و تعبیر را جدای از هم نمی‌داند، اما هر یک از تعبیر و احساس را دو منبع معتبر و متمایز از هم معرفی می‌کند. وی باور دارد که گاهی تعبیر به دلیل متفاوت بودن با تجربه حسی - از سوی عبارت‌پرداز - امکان ارائه تعبیر غلط را دارد. با این نگاه، «تعبیر» را یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های وجود تجربه عرفانی می‌انگارد.

در مقابل «کتز» بر این اعتقاد است که گونه بیان «تعبیر» در ادیان و مذاهب گوناگون تغییر می‌کند و همین قدرت «تعبیر» است که وجود تجربه‌های عرفانی را به شکل‌های گوناگونی نشان می‌دهد. آنچه تعبیر می‌شود به یقین همه تجربه دریافتی از جانب عارف نخواهد بود؛ از این رو که تعبیر - با توجه به گونه‌های فرهنگی و محیطی و ... - گوناگونند و آنچه به عنوان تجربه عرفانی معرفی می‌شود، یقیناً در همه موضوعات در عبارت

نمی‌گنجد. چگونگی نمود گونه‌های تجربیات عرفانی در گرو گونه‌تعبیرات شخص عارف و مخاطبان (خوانندگان و شنوندگان) سخنان اوست و گرنه اصل شکل‌گیری و وجود تجربه عرفانی برای رهروان این مسیر با توجه به بازتاب‌های ارائه شده عرفا، یکی است. به عبارت دیگر، تجربه حسی، جدای از تعبیرات گوناگون یک اصل موجود و بی‌آلایش است. موضوعی که هویت تجربه عرفانی را دچار دگرگونی می‌کند، تعبیرهای ارائه شده نسبت به آن تجربه است و آنچه تجربه عرفانی را در گروه‌های مختلف باورمند، متغیر می‌سازد، وجود تعبیر است نه کسب تجربه.

شرح تجربه عرفانی فراخور دریافتی مخاطب عام و خاص است و به همان نسبت به بیان شرح واقعه می‌پردازد. اختلافی که بر سر نمود تجربه عرفانی در میان محققان وجود دارد، نوع بیان و تعبیر است که گاهی گروهی از پژوهشگران، هستی تجربه عرفانی را با ارائه بیان، انکار می‌کنند. بنابراین، تجربه عرفانی‌ای که در مسیر رهگذران عرفان وجود دارد، فقط شیوه بیان و عبارت‌پردازی از آن تجربه است که گاهی بخشی از تجربه‌گران از اساس وجود تجربه را یا کتمان کرده و یا قابل بیان نمی‌دانند.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد

ORCID

Ebrahim Mohammadi



<http://orcid.org/0009-0007-0345-9713>

منابع

- اسپنسر، سیدنی. (۱۴۰۱). *عرفان در ادیان جهان*. ترجمه محمدرضا عدلی. چاپ سوم. تهران: انتشارات هرمس.
- استیس، والتر ت. (۱۴۰۱). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چاپ یازدهم. تهران: انتشارات سروش.
- اسماعیلی، مسعود. (۱۳۹۳). بررسی، مقایسه و ارزیابی ساخت‌گرایی کتز و پرودفوت درباب ماهیت تجربه عرفانی، *قیاسات*، ۱۹، ۴۶ - ۷۶.
- پُل، اولیور. (۱۳۹۴). *عرفان*. ترجمه مانی صالحی علامه. چاپ اول. تهران: انتشارات دوستان.

جیمز، ویلیام. (۱۴۰۰). *تنوع تجربه دینی*. ترجمه حسین کیانی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات حکمت.

حیدری، مرتضی. (۱۳۹۴). بررسی اندیشه‌های حکمی - عرفانی منعکس شده با سمبولیسم الفبایی در دیوان عارفان ایرانی، *فصلنامه متن‌پژوهی ادبی*، ۱۹(۶۵)، ۵۴ - ۷۸.
فناپی اشکوری، محمد. (۱۳۹۶). تجربه عرفانی و شهود باطنی، *ویژه‌نامه فلسفه و عرفان*. نشریه ذهن، ۱۵۷ - ۱۸۲.

کتر، استیون تی. (۱۳۹۹). *زمینه‌مندی تجارب عرفانی*. ترجمه عطا انزلی. چاپ اول. تهران: انتشارات کتاب طه.

محمدی، ابراهیم. (۱۴۰۲). *بررسی و تحلیل تجربه‌های عرفانی در آثار منظوم عطار با تکیه بر الهی‌نامه، اسرارنامه، منطق‌الطیر، مصیبت‌نامه*. رساله دکتری، استاد راهنما: احمد غنی‌پور ملک‌شاه، دانشگاه مازندران.

میرباقری فرد، آنگونه جونقانی، مسعود. (۱۳۹۰). تحلیل فرمالیستی زبان عرفانی: لوازم و عواقب آن. *جستارهای ادبی مجله علمی - پژوهشی*، ۱۷، ۲۸ - ۴۸.

یثربی، یحیی. (۱۴۰۱). *فلسفه عرفان (تحلیلی از اصول و مبانی و مسائل عرفان)*. چاپ هشتم. تهران: انتشارات بوستان کتاب.

References

- Esmaili, M. (2013). Examining, comparing and evaluating the constructivism of Katz and Proudfoot regarding the nature of mystical experience. *Qobsat*, 19, 46-76. [In Persian].
- Fanaei Ashkouri, M. (2016). Mystical Experience and Esoteric Intuition, Special Issue of Philosophy and Mysticism, *Summer Mind*, 157-182. [In Persian].
- Haidari, M. (2014). Study of mystical-judgmental ideas reflected by alphabetic symbolism in the court of Iranian mystics", *Literary Text Research*, 19(65), 54-78. [In Persian].
- James, W. (2022). *The diversity of religious experience*. translated by: Hossein Kiani. fifth edition. Tehran: Hekmat Publications. [In Persian].
- Katz, S. T. (2019). *The context of mystical experiences*. translated by Ata Anzali. first edition. Tehran: Taha book. [In Persian].
- Mir Baghrifard, Algune Junqani, M. (2013). Formalistic Analysis of Mystical Language: Its Appurtenances and Consequences", *Literary Essays of the Scientific-Research Magazine*, 17, 28-48. [In Persian].

- Mohammadi, E. (2024). Research and analysis of mystical experiences in the works of Attar's poems, relying on Al-Hinameh, Asrarnaméh, Mantegho al-Tayr, Mosibatnameh, PhD thesis, supervisor: Ahmad Ghanipour Malekshah, Mazandaran University. [In Persian].
- Paul, O. (2014). *Irfan*. translator Mani Salehi Allameh. first edition. Tehran: Dostan Publishing House. [In Persian].
- Spencer, S. (2023). *Mysticism in the world's religions*. translated by Mohammad Reza Adli. third edition. Tehran: Hermes Publishing. [In Persian].
- Stace, W. T. (2023). *Mysticism and philosophy*. translator: Baha Uddin Khorramshahi. 11th edition. Tehran: Soroush Publications. [In Persian].
- Yasrebi, Y. (2023). *Philosophy of Mysticism (an analysis of principles and foundations and problems of mysticism)*, eighth edition. Tehran: Bostan Publications. [In Persian].

استناد به این مقاله: محمدی، ابراهیم. (۱۴۰۳). «بررسی تجربه‌های عرفانی و «تعبیر» از دیدگاه «استیون تی. کتز» و «الترت. استیس». *عرفان‌پژوهی در ادبیات*، (۶)، ۳، ۲۵۵-۲۸۶.



Mysticism in Persian Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.