



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال شانزدهم، شماره ۳۷، تابستان ۱۴۰۳

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۰۲-۷۳

## حکمت متعالیه از ساختارگرایی تا پسا ساختارگرایی<sup>۱</sup>

نقیسه مصطفوی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۹

### چکیده

یکی از مسائل مهم در فلسفه عرفان، نقش ساختارهای تجربه‌گر در محتوای تجارب عرفانی و نسبت این تجارب با یکدیگر است که باعث شکل‌گیری رویکردهای پرنالیزم، ذات‌گرایی، ساختارگرایی و زمینه‌زدایی شده است. در این تحقیق تحلیلی تطبیقی پس از معرفی اجمالی هر یک از این مواضع، به جست‌وجوی پاسخ ملاصدرا به این مسئله پرداخته شد. یافته‌ها: در رویکرد ملاصدرا، ساختارهای شخصی، نقش مهمی در تجارب عرفانی دارد؛ به طوری که عارف از طریق انعکاس و تجربه آن در واقعیت درونی با حقایق متعالی ارتباط برقرار می‌کند و به همین جهت نقش استعداد، باورها، رفتارها، انتظارات، تمایلات و توجهات در این تجارب بارز است؛ در عین حال تجارب عرفانی موازی در سنت‌های متمایز حاکی از تأییداتی در راستای رویکرد پرنالیزم است. ملاصدرا برخی تجارب یا داده‌های عمودی را خیالی دانسته و موضع ساختارگرایی محض را برمی‌گزیند و در مرحله فنا، نیل به تجارب ناب و گذار از رویکرد ساختارگرایی به پرنالیزم را ترجیح می‌دهد. به عبارتی دیدگاه صدرالدین، رویکرد ساختارگرایی تشکیکی است؛ یعنی هرچه تجربه‌گر به مراتب بالاتری از حقیقت سیر می‌کند و زهد و حریت در او بیشتر می‌شود، نقش ساختارهای فردی

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2024.37666.2548

۲. دانشیار دانشکده چندرسانه‌ای، دانشگاه هنر اسلامی تبریز، تبریز، ایران: na.mostafavi@gmail.com

کم‌رنگ‌تر و واقع‌نمایی و همگرایی عرفا در تجارب موازی بیشتر می‌شود. در این موارد در تحلیل ادبیات عرفانی، تحلیل زمینه‌ای را برمی‌گزیند.

**کلیدواژه‌ها:** ملاصدرا، تجارب عرفانی، پرنالیزم، ساختارگرایی، ذات‌گرایی، زمینه‌زدایی.

### بیان مسئله

در میان محققان تجارب عرفانی در قرن بیستم، سه موضع اصلی مشاهده می‌شود: موضع اول، براساس این ادعاست که تجارب عرفانی در سنت‌های مختلف، دارای شباهت‌هایی بوده و به دلیل همین شباهت‌ها قابل طبقه‌بندی هستند و بسیاری از تفاوت‌ها مربوط به شیوه‌های مختلف تفسیر و بیان این تجارب است. رویکرد پرنالیزم فلسفی و ذات‌گرایی در این راستا هستند. ذات‌گرایان به دنبال هسته و ذات مشترک تجارب مشابه هستند؛

موضع دوم، بر پایه این دیدگاه است که به تعداد باورها و پارادایم‌های فراشد فکری تجربه‌گر، انواع مختلف تجربه عرفانی وجود دارد و ساختارهای فردی در تجارب وارد شده و بدان تعیین می‌بخشد. رویکرد ساختارگرایی با محوریت این دیدگاه، شکل گرفته است؛ اما موضع سوم، بر این محور شکل گرفته که ساختارهای فردی در تجارب مؤثر است؛ اما موارد استثنایی هم دارد و تجارب ناب قابل حصول است. رویکرد زمینه‌زدایی، طرفدار این دیدگاه است.

این تحقیق با محوریت پاسخ به این سؤال صورت گرفت:

آرای ملاصدرا درباره نقش ساختارهای فردی در تجارب عرفانی چیست؟  
در ارزیابی تطبیقی آرای او با رویکردهای جدید، موضع او ذیل کدام رویکرد قرار می‌گیرد؟

او در تفسیر و معناشناسی ادبیات عرفا چه موضعی دارد؟

### پیشینه پژوهش

ساختارگرایی، یک مکتب فکری غالب در نیمه دوم قرن بیستم است که از مطالعات

زبان‌شناسی پدیدار شد و بر سایر مباحث فلسفی و عرفانی، زیبایی‌شناسی، نقد ادبی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و حتی پژوهش‌های سیاسی سایه افکند. این چارچوب فکری در هر حوزه‌ای دارای نظریات متقابلی شد؛ به‌عنوان مثال در بحث هرمنوتیک و نقد آثار ادبی، نظریه «مرگ مؤلف» بارت در تقابل با رویکرد ساختارگرایی مطرح شد و در فلسفه عرفان در مقابل پرنالیزم فلسفی و ذات‌گرایی قد علم کرد و پس از یک دوره درخشش، تحت‌عنوان دوره پسا‌ساختارگرایی با رشد زمینه‌زدایی فروکش نمود. این نظریه دارای نقاط قوت و وضعی بود که باعث رشد و افول آن شد.

از آنجایی که خاستگاه این نظریه در مبانی دلالت‌های زبانی شناخته شده، مقالاتی که در ایران در حوزه ساختارگرایی و پسا‌ساختارگرایی نوشته شده، گاهی در حوزه معرفت‌شناسی (همتی مقدم، ۱۳۸۸) و بیشتر در حوزه ادبیات و زبان‌شناسی است که از جنبه‌های متفاوت تبیینی، انتقادی و تطبیقی با آثار هنری و ادبی به این موضوع پرداخته شده است (یوسفی، ۱۳۹۷؛ گلی و رضایی هفتادر، ۱۳۹۱؛ تلخابی مهری، ۱۳۸۸). در حوزه تجارب عرفانی که عرصه این تحقیق است، مقالات کمتری به زبان فارسی نوشته شده و در میان همین موارد، بر تبیین و ارزیابی یا ترجمه نظرات محققان غربی (یزدان‌پناه و دیگران، ۱۳۹۳؛ راندولف، ۱۳۹۳).

در حوزه پژوهش تطبیقی میان آرای محققان اسلامی و غربی که نیازمند مطالعه بین‌رشته‌ای در حکمت اسلامی و فلسفه عرفان معاصر است، دو مقاله یافت شد که یکی باهدف تطبیق پرنالیزم و خرد جاودان در اندیشه سهروردی (جان‌محمدی، ۱۳۹۰) و دیگری با محوریت جست‌وجوی ذات‌گرایی در آثار علامه طباطبایی تدوین شده است (فلاح رفیع، ۱۳۹۴) که مقاله اخیر به دلیل ارتباط موضوعی با این مقاله، مورد بحث قرار گرفته است. هر دو مقاله در تقابل با ساختارگرایی تدوین شده و آنچه این تحقیق را متمایز می‌کند، بیان نشانه‌هایی از رویکرد ساختارگرایی در میان آرای حکمایی همچون ملاصدرا، ابن‌عربی و روزبهان بقلی است که در کنار رویکرد پرنالیزم قرار دارد. این مهم نیاز به مقدماتی از معرفی اجمالی هریک از رویکردهای پرنالیزم فلسفی، ذات‌گرایی، ساختارگرایی و زمینه‌زدایی است که بدان پرداخته می‌شود.

## پرنالیزم فلسفی

مکتب فلسفی حکمت خالده یا پرنالیزم<sup>۱</sup> بر این مبنا استوار است که معرفت، امری مقدس و دارای سرشتی وحدانی است و اختلافات عرفا در حوزه بیان و توصیف مرتبط با تفاوت زمینه‌های فردی آن‌هاست. تجارب عرفانی، تماس بدون واسطه با حقیقت واحدی است که در زبان‌ها و سنت‌های مختلف دارای تفاسیر متفاوتی می‌شود. مقولات تفسیری (به‌عنوان مثال، مفاهیم، باورها، مجموعه پیش‌زمینه) وارد تجربه نمی‌شوند و عرفان دارای تعدادی از «ویژگی‌های اصلی» است که می‌تواند مستقل از فرهنگ و سنت تحلیل شود. این رویکرد در موضوع تجارب عرفانی و دینی در میان محققان دارای طرف‌داران معروفی مانند ویلیام جیمز، میرچا الیاده و استیس است (Forman, 1990: 3).

از نظر استیس<sup>۲</sup> مؤلفه ضروری تجارب عرفانی، احساس عشق و شفقتی است که بر سایر افعال تجربه‌گر تأثیر می‌گذارد (Stace, 1961: 327) جوهر آگاهی عرفان درون‌گرا، وحدتی است که تکررات در آن محو می‌شوند (ibid: 97-98). عقاید و زمینه‌های فرهنگی نه در محتوا، بلکه در تفسیر مؤثرند و دارای بازتاب‌های تفسیری<sup>۳</sup> هستند (ibid: 75). ویلیام جیمز<sup>۴</sup> در راستای رویکرد پرنالیزم چنین می‌نویسد: در هندوئیسم، نوافلاطونی، تصوف اسلامی و عرفان مسیحی مطالب تکراری می‌یابیم. در گفته‌های عرفانی یک توافق ابدی وجود دارد که باید منتقد را وادار به توقف و تفکر کند و به این نتیجه برساند که کلاسیک‌های عرفانی، نه تولد دارند و نه سرزمین مادری و همواره از یگانگی انسان با خدا می‌گویند، گفتار فرا‌زبان‌شان پیر نمی‌شود (James, 2018: 209).

نینیان اسمارت، رویکرد پرنالیزم خود را چنین بیان می‌کند:

۱. به لحاظ پدیدارشناسی، عرفان در همه‌جا یکسان است؛

۲. به دلیل شیوه‌های زندگی و تفسیر خود‌کار عرفا، چاشنی‌های متفاوتی در تجارب

عرفانی به وجود می‌آید؛

---

1. Perennial philosophy

۲. ترجمه کتاب استیس تحت عنوان عرفان و فلسفه در انتشارات حکمت به چاپ رسیده است

3. Interpretative reflections

۴. از ویلیام جیمز کتابی تحت عنوان تنوع تجربه دینی توسط انتشارات حکمت به چاپ رسیده است.

۳. تفاسیر تجارب عرفانی تا حد زیادی به عوامل بیرونی بستگی دارد (smart, 1965:87)

بنابر نظر وی، حتی در تجارب برخی افراد غیر خداپاور، از اتحاد با امر غایی و مطلق گزارش می‌شود (ibid: 86)؛ از این رو بازتاب مقولات الهیاتی در تفسیر و نوع نگاه به تجربه است (ibid: 79) و تفاوت در بیان و توصیف تجارب، منشعب از تعالیم و دکترین تجربه‌گر است و به میزان تأثیر و انشعاب از این تعالیم، احتمال اشتباه در تفسیر بیشتر می‌شود (ibid: 83).

بر این رویکرد، انتقاداتی وارد شد که مهم‌ترین آن‌ها تحت این مباحث است: ۱. یک موضع فلسفی پیشینی است؛ ۲. متافیزیک مونیستی و غیردوگانه را ترجیح می‌دهد؛ ۳. بر اساس معرفت‌شناسی اپژکتیو و عینیت‌گراست؛ ۴. متمایل به ذات‌گرایی (اشتراک تجارب در ذات) است؛ ۵. به‌رغم موضع آشکار شمول‌گرایی به جزم‌گرایی و عدم تسامح‌گرایی دارد (Ferrer, 2000:15).

### ذات‌گرایی

بنابر رویکرد ذات‌گرایی در تجارب عرفانی<sup>۱</sup> ذات این تجارب مستقل از زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی، تاریخی و مذهبی، حائز ویژگی‌هایی مشترکی در همه فرهنگ‌هاست. بر این اساس ذات‌گرایان به سه گروه عمده تقسیم می‌شوند: احساس‌گرایان، قائلان به تناظر تجربه حسی و عرفانی و طرف‌داران نظریه بافت اتحادی (یزدان‌پناه و دیگران ۱۳۹۳). گروه اول یعنی احساس‌گرایان، ویژگی مشترک تجارب عرفانی را در جنبه احساسی تجربه‌گر جست‌وجو می‌کنند. به‌عنوان نمونه شلایر‌ماخر، تأکید می‌کند: دین واقعی، احساس و چشیدن امر نامتناهی است (Schleiermacher, 1893: 39) جوهر تمایلات دینی، احساس وابستگی مطلق است (ibid: 106)؛

گروه دوم این تجارب را متناظر با تجارب حسی می‌دانند. از طرف‌داران این تفکر، آلستون است که تجربه خدا را نوعی تجربه حسی می‌داند و در جست‌وجوی تشابهاتی میان آن‌هاست. از جمله این تشابهاتی که بیان می‌کند، آن است که تجربه خدا مانند سایر تجارب

---

1. Essentialism

حسی، ادراک مستقیمی است که از طریق پدیدارشدن شیء مورد تجربه [و نه از طریق مفاهیم] حاصل می‌شود (Alston, 1991: 54-59). در آگاهی حداکثر مستقیم<sup>۱</sup> مانند احساس درد، هیچ تمایزی بین موضوع آگاهی (ابژه) و حالت آگاهی نیست (ibid: 21). ادراک عرفانی نیز مانند احساس درد آگاهی حداکثر مستقیم است (ibid: 24). با این تفاوت که ۱. ادراک حسی در تمام ساعات بیداری ما وجود دارد؛ ولی ادراک عرفانی بسیار نادر رخ می‌دهد؛ ۲. ادراک حسی، واضح و با جزئیات فراوان است و ادراک عرفانی تار، ناچیز و مبهم است؛ ۳. درک حسی بین همه انسان‌ها مشترک است، ولی ادراک عرفانی یک تجربه همه‌گیر نیست (ibid: 36)؛

گروه سوم به دنبال اشتراک در بافت تجارب عرفانی هستند. به‌عنوان نمونه مارشال می‌نویسد: «عرفا در سنت‌های مختلف واقعیت و ذات مشترکی را درک می‌کنند، ولی مطابق با زمینه‌های مذهبی خود به‌گونه‌ای متفاوت توصیف و تفسیر کنند (Marshall, 2014:7).

### ساختارگرایی

در رویکرد ساختارگرایی در تجارب عرفانی<sup>۲</sup> ساختارهای وجودی انسان، عامل شکل‌دهی به تجارب عرفانی است. خاستگاه این رویکرد مقابله با مکتب فلسفی پرنالیزم (Forman, 1990: 3) و تغییر پارادایم در مباحث معرفت‌شناسی غالب قرن بیستم معرفی می‌شود که در آن تجارب انسانی را جز از طریق میانجی‌گری روابط اجتماعی-زبانی ممکن نمی‌داند. در اینجا منظور از پارادایم، سرمشق و الگوی مسلط و چارچوب فکری فرد است که بر شکل‌گیری نظرات او تأثیر می‌گذارد. یکی از معروف‌ترین ساختارگرایان، استیون کتز است<sup>۳</sup> که اعلام می‌نماید: هیچ تجربه خالصی (بدون واسطه‌گری ساختارهای تجربه‌گر) وجود ندارد. نه در تجربه عرفانی و نه در سایر شکل‌های عادی تجربه (Katz, 1978:26). کتز تأثیر سنت‌ها در تجارب عرفانی را در سه محور غایت‌شناسی،

1. maximally direct awareness

2. Constructivism

۳. از استیون کتز کتابی تحت عنوان زمینه‌مندی تجارب عرفانی توسط انتشارات کتاب طه به چاپ رسیده است.

هستی‌شناسی و ارائه الگو مطرح می‌کند:

۱. متون شرعی و عقائد پیشینی، تعیین‌کننده موضوعات غایی تجارب عرفانی شامل خدا، هستی، نیروانا و غیره است. عارف هندو، برهمن را و عارف مسیحی خدا یا مسیح را تجربه می‌کند (Katz, 1983:26)؛

۲. شاکله هستی‌شناسی هر سنت، به نحوی وارد موقعیت‌های عرفانی می‌شود و موجب تفاوت پدیداری تجارب عرفانی در آن سنت می‌شود؛ مثلاً در هستی‌شناسی بودیستی، خود پدیداری یا وجود دنیوی یک توهم است. همه چیزهای دنیوی، ناپایدار و موقت است. درک نیروانا و مقام ساتوری، رنج را از بین می‌برد (ibid: 40)؛

۳. الگوها (Models) کسانی هستند که در سنت‌های مذهبی هنجار تلقی می‌شوند (مانند بودا در بودیسم، حضرت محمد(ص) در اسلام، عیسی(ع) در مسیحیت و الیاس(ع) در یهودیت). عملکرد الگوها اساس جهت‌دهی به عملکرد جوامع مذهبی و تجارب عرفانی است (Katz, 1982:253).

مواضع کتز مبنی بر اینکه مفاهیم مانند فیلتر بین ابژه (شیء تجربه‌شونده) و سوژه (تجربه‌گر) قرار می‌گیرند؛ باعث شد تا او را «نوکانتی» نامیدند (Forman, 1990: 9). بنابر نظر ایمانوئل کانت، «معرفت پیشینی»<sup>۱</sup> معرفت قبل از تجربه است که در فهم تجارب کمک می‌کند (Kant, 1933:44) یعنی در ذهن مقولات و مفاهیم پیشینی مانند مفهوم زمان، مکان و علیت، قبل از هر تجربه‌ای به صورت مفاهیم شهودی شناخته شده و شاکله‌ای برای فعالیت فاهمه است. بنابر نظر کتز همان‌طور که مفاهیم پیشینی در شاکله فاهمه مؤثرند، سنت‌ها نیز در شاکله تجارب عرفانی مؤثرند.

ساختارگرایی علاوه بر پشتوانه فلسفی دارای تأییداتی در میان روان‌شناسان است. در روان‌شناسی، تجربه محصول تعامل ارگانیزم و محیط است که شامل محرک‌های بیرونی و ساختارهای تفسیری فرد است (Garsid, 1972:94). فورمن<sup>۲</sup> ریشه‌های ساختارگرایی را در روان‌شناسی فروید جست‌وجو می‌کند که تجربیات گذشته، به‌ویژه تجربیات دوران کودکی، کنترل‌کننده، شکل‌دهنده و تعیین‌کننده احساسات، الگوهای رفتاری و ادراکات

---

1. a priori knowledge

۲. از رابرت فورمن کتاب *عرفان ذهن آگاهی* در انتشارات دانشگاه مفید به چاپ رسیده است.

انسان در بزرگسالی است (Forman, 1998: 5).

در بررسی میزان تأثیر ساختارهای انسانی در تجارب عرفانی، ساختارگرایان با هم متفق القول نیستند؛ به طوری که برخی موضع افراطی داشته و میزان تأثیر ساختارهای ذهنی در تجارب عرفانی را صددرصد دانسته و تجارب عرفانی را صرفاً اموری وهمی و از نوع اختلال سایکوسوماتیک (روان-تنی) در حوزه باورها و ارزش‌های دینی معرفی نموده‌اند (Gimello, 1983:85)؛ اما غالب ساختارگرایان، رویکرد نسبی دارند؛ یعنی معتقدند این تأثیر نسبی و نه کامل است. به عنوان مثال اسکولم از «خصلت محافظه کارانه»<sup>۱</sup> برای تجارب عرفانی یاد می‌کند.

بنابر نوشته او خصلت محافظه کارانه در عرفان تا حد زیادی وابسته به دو عنصر تعالیم عارف و راهنمای معنوی اوست. درباره تعالیم، عارف تقریباً همیشه میراثی کهن در درون خود دارد و در چارچوب یک مرجع دینی شناخته شده رشد می‌کند و حتی زمانی که شروع به نگاه مستقل به مسائل و جست‌وجوی مسیر خود می‌کند، باز هم تفکر و تخیلاتش با مطالب سنتی آغشته است. او نمی‌تواند این میراث پدرانیش را به راحتی کنار بگذارد و حتی تلاشی هم نمی‌کند (Scholem, 1956: 25) زمینه و تعالیم یک عارف او را وادار می‌کند که تجربه خود را کاملاً خودجوش به نمادهای سنتی تبدیل کند. عارف در به کارگیری نمادها برای بیان تجارب عرفانی اش مستند به منابع دینی است (ibid: 22).

فیلیپ آلموند، توصیفات عرفانی را بیان‌های پارادایمی<sup>۲</sup> و استوار بر سه محور معرفی می‌نماید. این سه محور شامل کانون مرکزی، هدف و طبیعت تجربه عرفانی است. کانون مرکزی تجارب شامل خدا، برهمن یا نیرواناست؛ هدف این تجارب اتحاد با خدا، حقیقت غایی و کالوالیا است و طبیعت این تجارب بی‌ابژه بودن، غیر دوگانگی و اتحاد نامتمایز است (Almond, 1979:2).

هیک از تعبیر لنزهای تاریخی (Hick, 1993: 66) و مذهبی- فرهنگی (ibid: 171) استفاده می‌نماید: ما از خدا آگاه هستیم، نه آن‌چنان که هست؛ بلکه آن‌گونه که طریق لنز مفهومی سنت خودمان تصور و تجربه می‌شود. هر سنت شامل مفاهیم، داستان‌ها (اعم از

---

1. Conservative character  
2. paradigmatic expression



تاریخی و اسطوره‌ای)، سلوک مذهبی، سبک‌های هنری و اشکال زندگی است که مانند نوعی عدسی ذهنی عمل می‌کند. ما از طریق این عدسی‌ها امر الهی را درک می‌کنیم و از آنجایی که تعداد زیادی از چنین عدسی‌هایی وجود دارد، راه‌های متعددی وجود دارد که در آن‌ها خدا به‌طور ملموس تجربه می‌شود (ibid: 159). در سنت‌هایی که خدا باور نیستند، مانند ودانته ادویته و بودیسم، حقیقت به‌صورت مطلق تجربه می‌شود و در سنت‌هایی که قائل به خدای شخصی هستند، حقیقت در قالب یک شخص مانند عیسی در مسیحیت، ایشورا در هندوئیسم و الیاس در یهود دیده می‌شود (ibid: 166). این بدان معناست که و حقیقت در لnzهای متفاوت متکثر می‌شود و حقیقت آن‌چنان که هست، تجربه نمی‌شود؛ بلکه آن‌چنان که انتظار می‌رود، دیده می‌شود.

گارساید چارچوب‌های فکری را با عنوان «مجموعه»<sup>۱</sup> عامل سازنده تجربه می‌داند (Garsid, 1972: 99). با این حال به شباهت تجارب عرفانی اعتراف می‌کند: تجارب عرفانی با اشکال مشابه را می‌توان براساس ویژگی‌های درونی و تأثیرپذیری از فرهنگ‌های آن‌ها طبقه‌بندی کرد، با این حال، این شباهت عمومی ما را توجیه نمی‌کند که همه تجارب عرفانی یکسان هستند یا همه عرفا به نحوی یک چیز را تجربه می‌کنند (ibid: 101). گارساید درباره رابطه زبان و تجربه خود را متأثر از ویتگنشتاین می‌داند که معتقد است زبان، شکلی از زندگی است (Wittgenstein, 1953: 11) و چنین تصریح می‌نماید: «با توجه به محوریت چارچوب‌های مفهومی در تعیین تجربه، مطالعه ساختارهای اساسی زبان یک مردم، حداقل به معنای مطالعه هستی‌شناسی آن افراد خاص است» (Garsid, 1972: 96).

محقق دیگری که خود را متأثر از ویتگنشتاین می‌داند، آلموند است. وی به متنی از این فیلسوف آلمانی اشاره می‌کند که در یک شکل ممکن است یک شکل از سمت راست، مانند سر اردک دیده شود و از سمت چپ به‌صورت سر خرگوش دیده شود. در این مورد، دیدن یکی است؛ اما ادراک و فهم آن متفاوت است. او همین تمایز در فهم را در مورد تجارب عرفانی بسط می‌دهد؛ یعنی احساس عرفانی<sup>۲</sup> را از ادراک عرفانی<sup>۳</sup> متمایز

---

1. set  
2. mystical sensations  
3. mystical perceptions

می‌نماید و تنوع و تکثر عرفا را مرتبط با ادراک عرفانی و نه احساس عرفانی می‌داند (Almond, 1979:7). بنابر نظر او سه احتمال دربارهٔ تأثیر عقاید بر تجارب وجود دارد:

۱. این تأثیر بعد از تجربه و از طریق تأمل در گذشته<sup>۱</sup> باشد؛
۲. این تأثیر در طول تجربه و تفسیر بازتابی در ادراک تجربه<sup>۲</sup> باشد؛
۳. تأثیر عقاید و انتظارات، قبل از تجربه موجب تعین تجربه می‌شود و گنجانده شده در آن<sup>۳</sup> باشد.

آلموند برای این سه تأثیر چنین مثالی می‌زند: فردی گفت پسر من تصور می‌کرد که گاو فلانی آبی است و در خواب هم دید که سوار گاو آبی او شده. در این مثال، باور او در خوابش گنجانده شد و او گاو را به عنوان یک گاو آبی در خواب دید و پس از بیدار شدن از خواب نیز رؤیای سوار شدن بر گاو آبی را توصیف کرد (ibid: 5).

تفاوتی که آلموند با سایر ساختارگرایان دارد، آن است که او کلیت این اصل را در تمام تجارب ردّ نموده و مثال‌های نقضی را می‌پذیرد:

۱. برخی تجارب عرفانی از محتوا تهی است و فرد از خود و چیز دیگری آگاهی ندارد. در این حالت تمایزی بین سوژه و ابژه نیست و عقاید و نفس تجربی<sup>۴</sup> مؤثر در آگاهی نیست و تفسیر بازتابی وجود ندارد؛ چرا که هیچ باور، اندیشه و آگاهی دوگانه در درون این تجارب وجود ندارد. آلموند تجربهٔ اتحاد با خدا را مثالی برای تجربهٔ خالص از پارادایم‌ها و تفاسیر می‌داند (ibid: 8)؛

۲. اگر تجربهٔ محصول محرک‌ها و چارچوب مفهومی باشد، افراد با فرهنگ‌ها و سنت‌های مذهبی مختلف، لزوماً دارای تجارب متفاوت خواهند بود و توصیف «معتبر» و بدون تحریف از یک تجربهٔ عرفانی نخواهیم داشت [در حالی که چنین نیست و گاهی تجارب مشابه در فرهنگ‌های مختلف وجود دارد] (Almond, 1979:6)؛

۳. برخی تجارب عرفانی مانند تجربهٔ حلاج و مایسر اکهارت، بدعت در تعالیم آن‌هاست، این موارد مثال نقضی برای کلیت این اصل است که عقاید در تجارب گنجانده

---

1. retrospective interpretation  
2. reflexive interpretation  
3. incorporated interpretation  
4. Ego

می‌شود و بدان تعیین می‌بخشد (8: ibid). از آنجا که تجربه عرفانی ممکن است از بستر ظاهری خود فراتر رود، باید بدانیم که تجربه عرفانی خواه پر محتوا یا بی محتوا حتی ممکن است در صورت بندی سنت‌های دینی جدید یا اصلاح در سنت‌های موجود مؤثر و تعیین کننده باشد (47: Almond, 1988). نظرات آلموند همسو با رویکرد سومی شد که زمینه‌زدایی نام گرفت.

### زمینه‌زدایی

بعد از دو دهه رشد ساختارگرایی در اواخر قرن بیستم، رویکرد زمینه‌زدایی در تجارب عرفانی<sup>۱</sup> قوت گرفت (Laughlin & Rock: 2020, 44). اصطلاح زمینه‌گرایی<sup>۲</sup> در مقابل زمینه‌زدایی متناسب و همسو با دو رویکرد تفسیری یعنی تحلیل زمینه‌ای<sup>۳</sup> در برابر قرائت متنی<sup>۴</sup> است. تحلیل زمینه‌ای، رویکردی تحلیلی است که در رشته‌های مختلف، از جمله ادبیات، تاریخ هنر، علوم اجتماعی و علوم سیاسی به کار می‌رود. در این شیوه برای به دست آوردن درک جامع‌تر و لایه‌های عمیق‌تر معنا در یک بافت معین، به تفسیر داده‌ها، متون یا عناصر بصری بر اساس تجزیه و تحلیل زمینه‌های تاریخی و فرهنگی صاحب اثر می‌پردازند (Iversen, 1991). در این روش، فهم متن، نیازمند فهم زمینه‌های فکری، دینی، اجتماعی و سیاسی مؤلف متن است. در مقابل، روش شناسی قرائت متنی، بر آنالیز مفهومی متن تکیه دارد و به جای تمرکز بر الگوها و پارادایم‌های حاکم بر مؤلف و متن، با تجزیه و تحلیل متن، توصیف محتوا، ساختار و کارکرد پیام‌های موجود در متون در جست‌وجوی معانی پنهان است.

در رویکرد زمینه‌زدایی، نقش ساختارهای شخصی در تجارب پذیرفته می‌شود؛ اما کلیت و شمول فراگیر آن با مثال‌های نقض رد می‌شود؛ یعنی در این دیدگاه بر وجود تجارب مستقل از پیش فرض‌های تجربه‌گر تأکید می‌شود. زمینه‌زدها بر وجود رویداد آگاهی ناب<sup>۵</sup> یا (PCE) استدلال می‌کنند (Franklin, 1990; Prigge, 1990 e.g).

- 
1. Decontextualism
  2. contextualism
  3. Contextual analysis
  4. Textual analysis
  5. Pure consciousness event

سوم مدیتیشن بودایی است که جریان تفکر و هم ادراکات حسی متوقف شده و محتوای ذهنی صفر می شود (Bucknell, 1989: 19). از معروف ترین چهره های زمینه زدا، فورمن است که تجربه آگاهی ناب یا تجربه خالی از محتوا را در میان سنت های متفاوت یکسان و ناقص ساختارگرایی می داند (Forman, 1998: 22) و شواهدی از متون مختلف می آورد تا نشان دهد که برخی تجارب، خارج از مفاهیم و انتظارات تجربه گر بوده است (ibid: 27-30). مثال نقض دیگر او، افرادی مانند خانم برنات رابرت است که در سنین پایین و قبل از آشنایی با سنت مسیحی، تجارب عرفانی داشته و چنین نتیجه می گیرد: واگرایی بین انتظار و تجربه برای افراد جدیدالورود که هنوز با سنت و مذهب خود آشنا نشده اند، محتمل است (ibid: 20-21). او نیز مانند آلموند تجارب نوآورانه و بدعت گونه افرادی مانند حلاج را ناقص کلیت و شمول ساختارگرایی معرفی می نماید (ibid: 21) فورمن انتقاداتی را به ساختارگرایی کتر ایراد می نماید:

۱. کتر برهان متقاعد کننده ای برای ادعای خود نیاورده و آن را فرض گرفته است (ibid: 16)

۲. کتر به طور ضمنی رابطه ای یکایک بین مفهوم و تجربه را فرض نموده و این به معنای آن است که در سنت های مذهبی متفاوت باید تجارب نیز تفاوت داشته باشد. در حالی که تجربه سامادی<sup>۱</sup> با تجربه شونیاتا<sup>۲</sup> از دو سنت متفاوت، اما شبیه هستند (ibid: 18)؛

۳. ممکن است برخی مفاهیم به لحاظ ظاهری متفاوت باشند؛ اما به یک چیز اشاره کنند؛ مثلاً ستاره قطبی و ستاره شمال که به لحاظ مفهوم متفاوت اند؛ اما به یک ستاره اشاره می کنند؛ در اینجا هم مفهوم متفاوت نیروانا در بودیسم و مفهوم دوقوت<sup>۳</sup> در یهودیت به یک حقیقت اشاره می کنند؛ پس مفاهیم موازی باید منجر به تجارب موازی شوند (ibid: 17-18). بنابراین رویکرد ساختارگرایی کتر، ادعایی اغراق آمیز است (ibid: 16)؛

۱. samadhi، هدف نهایی مراقبه که استغراق در ذات خویش تعبیر شده.

۲. shunyata، خلأ مطلق در مهیاانه حالتی که نه کالبد هست، نه احساس و صرفاً آگاهی بدون دانستگی تعبیر شده.

۳. devekuth، برای توضیح بیشتر دوقوت (رک. توکلی و صولت، ۱۳۹۱).

۴. نقص در بیان و عدم تبیین جزئیات بحث، باعث حفاظت در برابر منتقدان شده است. یعنی در این نظریه مشخص نیست که چگونه و چه مفاهیمی تعیین کننده در تجارب هستند (ibid: 17).

فورمن از تکنیکی به نام «ابر فراموشی»<sup>۱</sup> نام می برد که در آن فکر متوقف و محتوای شناختی و عاطفی فراموش می شود (ibid: 31-32). در این رویداد، هیچ پیش فرضی حتی زبان، این لحظات آرام و رویدادهای بی شکل و بی محتوا را شکل نمی دهد (ibid: 42). او فراموشی را در منابع دست اول از عارفانی در سنت های مختلف مانند بوداگوسا در هندوئیسم و مایستر اکهارت در مسیحیت جست و جو می کند (ibid: 33). فورمن در تأیید زمینه زدایی و فراموشی، از تکنیک های نوینی مانند گانزفلد<sup>۲</sup> به عنوان روش فرا-روان شناسی نام می برد که مانند یک کاتالیزور، ذهن را قادر می سازد تا تمام افکار و احساسات را فراموش کند (ibid:39).

در تأیید رویکرد زمینه زدایی، محققان عصب شناسی با تصویربرداری مغز به دنبال تأیید حالتی از فراموشی شدند که در آن ذهن برای لحظاتی به گذشته رجوع نکند و محفوظات قبلی را فراموش کرده و در زمان حال باشد: مطابق نتایج یک آزمایش، تجربه و برنامه ریزی در زمان حال از کارکردهای اجرایی لوب های پیش فرونتال مغز است و این آگاهی در لحظه و فراموشی گذر زمان یا حالت جریان<sup>۳</sup> قابل آزمایش و تصویربرداری است (Laughlin & Rock:2020,48-49). بنابراین این زمینه زدایی یکی از جریان های پسا ساختار گرایی، به دنبال تحقیق برای نقض رویکرد ساختار گرایی است. مسئله پیش رو بدین قرار است که نظر ملاصدرا در مورد تأثیر یا عدم تأثیر ساختارهای فردی در تجارب عرفانی چیست و در تحلیل تطبیقی، آرای ملاصدرا ذیل کدام یک از این رویکردها قرار می گیرد؟

### نقش ساختارهای فردی از منظر ملاصدرا

ملاصدرا بحث تجربه عرفانی را ذیل عنوان «حکمت» بحث می کند. وی جامع ترین تعریفی

---

1. the cloud of forgetting  
2. Ganzfeld  
3. flow

که از حکمت، ارائه می‌دهد، احاطه به معلومات است (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۹/۸۸). این تعریف از حکمت، حاکی از آن است که حکمت از سنخ علم حصولی نیست. در علم حصولی، آگاهی و احاطه به صور ذهنی، مفاهیم و آثار و نمودهای اشیا است. دوگانگی بود و نمود توسط کانت با تعبیر فنومن<sup>۱</sup> و نومن<sup>۲</sup> مطرح شد؛ فنومن، پدیدار و نمود شیء است و نومن همان ذات شیء است. کانت، امکان شناخت نومن یا ذات اشیا را محال دانسته و متعلق شناخت انسان را صرفاً پدیدارها معرفی می‌نماید (کورنر، ۱۳۸۱: ۲۳۱). برخلاف کانت، صدرا علم حضوری و شهودی را راهی برای شناخت ذات اشیا معرفی می‌نماید (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۳۰۶/۸). بنابراین دیدگاه حکمت، با روش‌های آزمایشگاهی، آماری، کتابخانه‌ای و تحلیلی به دست نمی‌آید و منبع آن «کتابِ مرده» نیست (ابن عربی، بی تا، ۳۱/۱؛ صدرالدین، ۱۳۶۰: ۱۲). این علم، از سنخ ادراک حسی نیست؛ بلکه ادراکی باطنی است و به تعبیر معاصر، داده‌ای عمودی<sup>۳</sup> است. شناختی است که قلمرو آن نیرومندتر از ادراک حسی ابروهاست (Steinbock, 2017).

آنچه حائز اهمیت است آن است که از نظر صدرالدین تمام شناخت‌های عمودی و فوق حسی از سنخ حکمت نیستند و اقسامی از شناخت، ناشی از اتصال به ملکوت سفلی و ارتباط با گروه جن است (صدرالدین، ۱۳۵۴: ۴۷۸). این تجارب با روش‌های خاصی مانند ریاضات غیرشرعی، فال، طلسم، هیپنوتیزم (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۸۷/۹) و اتصال با ملکوت سفلی (حداصل عالم ماده و عالم قدس) حاصل می‌شود (همان: ۲۸/۹). در این موارد، گاهی فرد قادر است تا کارهای خارق‌العاده و کراماتی مانند درمان افراد معلول را انجام دهد (همان: ۱۷۶/۷) یا بر اخباری از حوادث آینده دست یابد؛ اما از مشاهده عالم انوار محجوب بوده و در زمره اشقیاء قرار می‌گیرد (همان: ۲۹). بنابر نظر صدرالدین، چنین الهامات و اخبار حاصل از ارتباط با عالم جن<sup>۴</sup> و ارواح هرگز با حکمت و عرفان نسبتی ندارد و نوعی نقصان است؛ گرچه اهل جهل آن را کمال و ولایت می‌دانند (صدرالدین، ۱۳۵۴: ۴۷۳-۴۷۲)؛ بنابراین، ابژه و متعلق حکمت در جهان شیاطین و حتی تخیلات نفسانی

1. Phenomena

2. Noumena

3. vertical givenness

۴. این نکته متأثر از آیاتی از قرآن کریم است که تصریح بر وحی شیاطین به دوستانشان دارد (انعام: ۱۲۱)

نیست و قلمروی ابژه و متعلق شناسایی حکمت از باطن عالم ماده (ملکوت اشیا) شروع می‌شود و تا ملکوت اعلی و جبروت (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۱۱۵/۴) و در نهایت لاهوت با شناخت صفات و افعال حق تعالی (همان: ۳۲۷/۷ - ۳۲۶) گسترده می‌شود.

عرفا چهار مبدأ برای خواطر معرفی می‌کنند: خداوند، فرشته، نفس و شیطان که به ترتیب خاطر حق، الهام، هواجس نفس و وسوسه نام دارد (قشیری، ۱۳۸۵: ۱۲۸؛ ابن عربی، بی تا: ۷۷/۲) در میان این مبادی، تنها دو مبدأ خدا و فرشته، الهام‌بخش حکمت است. حدیثی از رسول اکرم (ص) است که اگر شیاطین بر گرد دل‌های آدمیان نمی‌چرخیدند، ملکوت آسمان را می‌دیدند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۳/۵۶). علاوه بر شیطان، دو عامل نفسانی تخیل و وهم نیز رهن حکمت است و گاهی تصورات نفسانی، منشأ امور نادر و غریب است (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۱۸۵/۲)؛ شناخت هواجس نفسانی از حکمت نیازمند معیار سنجش است. برخی محققان معاصر، ملاک غیر منتظره بودن محتوای تجارب و بی‌قصدی را یکی از نشانه‌های محک برای نفی وهمیات و خودفریبی برمی‌شمرند (استاینباک، ۱۴۰۱: ۱۸۴). این بدان جهت است که هرگاه نفس به چیزی شائق باشد، در خواب و بیداری به صورت رؤیا و مکاشفه صوری را مطابق مطلوب تخیل می‌کند (بقلی، ۱۴۲۸: ۲۸۳). غیر منتظره بودن برای شناخت هواجس نفسانی مؤثر است؛ اما برای تشخیص وساوس شیطانی کافی نیست و به همین جهت بنابر نظر ملاصدرا تشخیص حکیم از شبه حکیم، توسط حکیم مسلم، میسر است (صدرالدین، ۱۳۵۴: ۴۷۳).

تا اینجا بیان شد که تمام تجارب عمودی و فوق حسی، حکمی نیستند و برخی از تجارب، هواجس نفسانی و وساوس شیطانی هستند. در هواجس نفسانی نقش ساختارهای شخصی صددرصد است و وسوسه نیز مطابق علائق و شاکله فرد است؛ اما مسئله محوری این تحقیق این است که درباره تجارب حکمی، آیا ساختارهای فردی نقشی دارد؟ و اگر پاسخ مثبت است، این تأثیر در محتوای تجربه یا در بیان و تفسیر تجارب است؟

برای پاسخ به این سؤالات لازم است که مقدماتی بیان شود. ملاصدرا، گزینه حکمت را استعداد اول برای رسیدن به حکمت و تجربه عرفانی دانسته (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۸۷/۹) این گزینه برای حکمت قبلاً در آثار ابن عربی تحت عنوان «استعداد ادراک ذوقی» بیان شده است (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۳۴/۱). بنابر نظر صدرالدین، جمود و خمود (خاموشی و عدم

پرورش) این استعداد، مانع تحقق حکمت است (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۳/۳۸۵). یکی از عوامل پرورش این ذوق، عنصر مدرسی است و «جهل، ضد حکمت است» (همان: ۱/۳۴۰). تعلیم، مانند عنانی است که اسب استعداد را جهت می‌دهد (صدرالدین، بی تا: ۴۰). در مثال دیگر صدرالدین، علم مانند آینه پشت سر است که مقابل آینه نفس قرار می‌گیرد و ماورا را در نفس منعکس می‌کند. انسان برای شناخت عالم قدس، نیازمند مطالعه علوم مرتبط است تا افق‌های پنهان آشکار شود (صدرالدین، ۱۳۸۱: ۹۳)؛ البته این قاعده استثنائاتی هم دارد. نفوس قدسی (مانند نفوس انبیا) و افرادی که به لحاظ غریزی از این استعداد بهره‌افر دارند، بدون نیاز به تعلیم، به حکمت می‌رسند (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۸۷/۹). این گونه نفوس، بسیار نادر هستند و چه بسا یک در هزاران نفر باشند (صدرالدین، ۱۳۶۰: ۱ب: ۲۲۹) همان‌طور که بیان شد، فورمن افرادی را مثال می‌زند که در سنین پایین به تجارب عرفانی رسیده‌اند و در میان عرفای مسلمان نیز روزبهان بقلی در ۱۵ سالگی واجد تجارب عرفانی بوده است. این افراد به جهت استعداد شدید بدون هیچ سلوک علمی و عملی، به مراحل از شناخت می‌رسند. صدرا از این شناخت به «حکمت غریزی» در برابر حکمت اکتسابی تعبیر می‌کند (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۸۷/۹).

درباره اکثر افراد، دریافت حکمت، نیازمند کسب اصول علمی و سلوک عملی است. صدرالدین نفس انسان را به آینه‌ای تشبیه می‌کند که به‌طور فطری و بالقوه قابلیت دارد تا مجلای حقایق شود و اگر طریق کمال یا سلوک علمی، ریاضات دینی و انجام تکالیف شرعی را طی کند، آینه نفس او صیقلی و قوه تنویر به انوار علوم در او بالفعل و نفس او جوهر نورانی و وجودش علمی می‌گردد و اگر برعکس راه زوال را پیش گیرد و فسق و گناه را انتخاب کند، این قوه [حکمی] در او باطل و وجود او جوهر ظلمانی می‌شود (صدرالدین، ۱۳۶۰: ۹). تنها افراد نابالغ و کودن که نقص در جوهر نفس دارند (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۸۷/۹) و افراد بالغ ولی فاقد قوه حدس از هوش و غریزه حکمی بی‌بهره‌اند. توجه به هوش معنوی<sup>۱</sup> از مسائل متأخر و قابل مقایسه با هوش حکمی است (نک. مصطفوی، ۱۴۰۱).



تا اینجا بیان شد که استعداد و هوش حکمی لازمه رسیدن به حکمت است؛ اما آیا این استعداد در محتوای تجربه حکمی نیز مؤثر است؟ ملاصدرا اشاره دارد که فیض بر هر قابل مستعدی بر حسب استعداد اوست (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۱۲۲/۷). به تعبیر روزبهان بقلی، تجلی متناسب با استعداد عبد است (بقلی، ۱۴۲۸: ۳۲۹). ارواح مدبره (فرشتگان) به صورت متناسب با مزاج افراد ظاهر می‌شوند (همان: ۳۲۱). ابن عربی برای تأثیر استعداد و ذوق عرفانی در شکل‌گیری تجارب عرفانی از مثال انگشتر بهره می‌گیرد: همان‌طور که در انگشتر، حلقه نگین تابع شکل و اندازه انگشتر است؛ حق تعالی به قدر استعداد بنده تجلی می‌کند؛ با این تفاوت که در مثال حلقه و انگشتر، اندازه حلقه ثابت است؛ اما درباره انسان، این‌گونه نیست و با تنوعات تجلیات، ظرفیت وجودی توسعه یافته و استعداد درک تجلیات بالاتر ایجاد می‌شود (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۲۰/۱).

این توسعه استعداد در یادگیری علوم حصولی نیز جاری است؛ یعنی ذهن پس از یادگیری مطالب مقدماتی، مستعد فهم مطالب پیچیده‌تر می‌شود. بنابر دیدگاه ملاصدرا افراد در تجارب عرفانی با واقعیت بیرونی از طریق انعکاس و حضور آن در آینه نفس ارتباط برقرار می‌کنند (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۲۱/۷). مثال ملاصدرا از آینه با مثال هیک از عدسی بسیار نزدیک است. عدسی و آینه ممکن است، حقایق را بزرگ‌تر، کوچک‌تر یا مات نشان دهند؛ نفس نیز می‌تواند در شناخت حقایق دخل و تصرف کند؛ به تعبیر صدرالدین گناه مانع صفای دل و جلای روح می‌گردد و مانند لکه سیاه بر آینه، باعث کدورت در جوهر نفس و عدم انعکاس تصویر درست از حقایق در نفس است (صدرالدین، ۱۳۸۱: ۹۰).

حتی رسوخ برخی باورهای غلط می‌تواند مانند پرده ضخیم مانع دریافت حقایق شود (همان: ۹۲). ملاصدرا باورهای درست را محصور به یک دین نمی‌داند. یعنی در مکتب تشکیک وجود، وجود و حقیقت مراتبی دارد که در فرهنگ‌ها و ادیان مختلف ظهور داشته و حکمایی را در درون این فرهنگ‌ها پرورانده است. به همین جهت ملاصدرا، حکمت را فرا-ادیان می‌داند و حتی افرادی از یونان باستان مانند طالس، آناکسیمنس، انابذلس، فیثاغورس، افلاطون و ارسطو را با عنوان «حکیم» یاد می‌کند (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۲۰۷/۵).

این عبارت ناظر بر رویکرد پرنالیزم ملاصدراست که قائل به حکمت خالده است که

در ادوار مختلف برای حکما ظاهر شده و مختص به یک جغرافیا و دوره یا سنت خاص نیست. در مکتب تشکیکی ملاصدرا، وجود و حقیقت مساوق و دارای مراتب و لایه‌های مختلف است و هر حکیمی بسته به ظرف وجودی، از این مراتب بهره گرفته و می‌گیرد. گاهی ممکن است دو حکیم از دو سنت متفاوت یک مرتبه از حقیقت را شهود نمایند؛ اما در تجزیه و تحلیل و حتی بیان و تفسیر مشاهده خود، اختلاف داشته باشند. به همین جهت نباید به ظاهر الفاظ حکما بسنده کرد (همان).

فورمن اشاره می‌کند: دو لفظ متفاوت مانند ستاره قطبی و شمالی می‌تواند به یک حقیقت اشاره داشته باشد و مفاهیم موازی مربوط به تجارب موازی است. ملاصدرا نیز همین رویکرد را دارد؛ به عنوان مثال در بحث ماهیت ماده نخستین که زیربنا و جوهر تمام اشیا است چنین اظهار می‌کند: منظور از آب، هوا، ائیر، عدد و آرخه در آثار طالس، آناکسیمنس، انبذقلس، فیثاغورس و ارسطو همان «عالم عقلی» و علم اعلی است که در عین وحدت، شامل صور تمام اشیا است یا «وجود منبسط» (صادر اول) است که مترادف «نفس رحمانی» در عرفان است (همان: ۲۰۸/۵).

این نحوه تفسیر ملاصدرا، در تعبیر امروزی «تحلیل زمینه‌ای» است؛ یعنی با این پیش‌زمینه که این حکما وحدت در کثرت و سریان نفس رحمانی و عقل اول در اشیا را مشاهده کرده‌اند؛ منظور آن‌ها از عناصری مانند آب، هوا و آتش همین حقیقت ساری است و جملگی یک حقیقت را با الفاظ متفاوت بیان کرده‌اند.

محققان در رویکرد ذات‌گرایی، سعی در یافتن هسته مشترکی در تجارب هستند، برخی این محورهای مشترک را در جنبه‌های احساسی و برخی در نوع و محتوای تجربه جست‌وجو می‌کنند (رک. یزدان‌پناه و دیگران، ۱۳۹۳)، اما تفاوت بنیادین صدرا با ذات‌گرایان در آن است که هسته مشترک را نه در محتوای تجربه، بلکه در فاعل شناسا یا تجربه‌گر می‌یابد. بنابر نظر ملاصدرا، «حریت» و «زهد» هسته و ذات مشترک تمام حکماست (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۲۰۷/۵). حریت به معنای غلبه احکام عقلی بر احکام جسمی است و مقابل حریت، تبعیت از احکام مادی شامل شهوات (همان: ۸۷/۹)، گناهان و ردائل نفسانی مانند حسد، کینه و بغض، کبر، عداوت، نفاق، ریاء و حب ریاست است (همان: ۱۳۴). زهد، اشاره به محبت و توجه دارد. زهد حقیقی توجه تام به مبدا اصلی و اشتیاق به

رضوان الهی و خلاصی قلب از شواغل غیر الهی است (همان: ۲۳۱/۹).

در تعریف زهد از توجه نام برده شد. منظور از توجه، آگاهی از آگاهی<sup>۱</sup> یا آگاهی مرتبه دوم است (Black, 2008: 70). گاهی انسان، کارهایی را بدون توجه انجام می‌دهد؛ به عنوان مثال به تلویزیون نگاه می‌کند، اما توجه او معطوف به مسئله دیگری است و مطالب آن را نمی‌شنود. آگاهی مرتبه دوم یا «توجه» در عبادات، لازمه رسیدن به باطن و سرّ عبادات و کشف حقیقت است (صدرالدین، ۱۳۶۰: ۳۶۹). شوق، از سنخ تمایل و برانگیزاننده توجه انسان است و به همین جهت، ملاصدرا ملکه شوق را از عوامل رسیدن به حکمت برمی‌شمرد (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۱۳۱/۹).

ممکن است نفسی صالح باشد و از کدورت معاصی، مکر و خدعه پاک بوده و لوح ضمیرش برای نقش‌پذیری از معارف آماده باشد؛ اما بدان جهت که شوقی به عالم معنا نداشته و باطنش را متوجه به آگاهی‌های باطنی نساخته؛ آینه ضمیرش پشت به عالم قدس است و نور معرفت در آینه نفس نمی‌افتد (صدرالدین، ۱۳۸۱: ۹۱). درباره شوق به حکمت و نیل به حکمت، صدرا اشکالی را طرح و پاسخ می‌دهد که به این قرار است: اگر گفته شود اینکه اشتیاق برای سلوک، متوقف بر علم و ازسویی علم، متوقف بر شوق و سلوک باشد، منجر به دور می‌شود؛ در پاسخ می‌گوییم که خیر دور نیست؛ زیرا در این زنجیره، مراتب علم متفاوت است. آن علمی که محرک شوق و مبدأ عمل است، علم ابتدایی، تصدیق ظنی و اعتقاد تقلیدی است و متفاوت از علمی است که غایت القصوای عمل است. نهایت علم، «فنا در توحید» است (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۱۳۱/۹). به عبارتی در این سیر عمودی، مراتب توجه و شوق به معرفت روبه فزونی است. در برخی موارد، عارف از توجه به دنیا و محبت به مال و شهرت زهد ورزیده و آینه قلب را پشت به دنیا کرده؛ اما هنوز توجه به نفس و کرامات آن دارد و همین حبّ نفس، جولانگاه شیطان است و به حکمت خالص نمی‌رسد. به تعبیر امام خمینی، بقایای انانیت، از عوامل دعاوی ناشایسته ابراز می‌دارد (خمینی، ۱۳۷۸: ۲۱) این دعاوی ناشایسته و شطحیات نشانی از آن است که محبّ هنوز به کمال محبت به حق نرسیده است (صدرالدین، ۱۳۷۳: ۱۶۲)؛ بنابراین نهایت محبت و شوق

---

1. awareness of awareness

به حق تعالی، در حریت کامل و ترک تمام تمایلات حتی حبّ به نفس است. تا اینجا بیان شد که استعدادها، باورها، توجهات، تمایلات و شوق در صورت‌بندی تجارب مؤثر است؛ اما چرا افراد در فرهنگ‌ها و سنت‌های متفاوت، تجارب مشابهی دارند. اگر عرفا و حکما ساختارگرا هستند؛ چگونه در کلام آن‌ها رویکرد حکمت‌خالده و بحث اشتراک نظر حکما با ساختارهای ذهنی و فرهنگی متفاوت بحث شده است؟

در مقاله‌ای با عنوان «زبان عرفان از منظر ذات‌گرایان و ساختارگرایان با نظر به دیدگاه علامه طباطبایی» چنین بیان شده: در آن بخشی که تجربه عرفانی بدون دخالت حواس پنج‌گانه و اساساً فارغ از علوم و دانسته‌های پیش‌رخ می‌دهد؛ همچون الهامات غیبیه و مشاهدات قلبیه، حدس عرفانی-فلسفی، آشکارشدن معانی در درون جان آدمی، روشن‌بینی وصف‌ناشدنی و حالات و تجربه‌های از این قبیل همه از سنخ علم حضوری هستند. در این قسم به‌طور قطع نمی‌توان سخن از تأثیر فرهنگ‌ها، تعبیرها و تفسیرهای فرهنگی و دخالت باورها به میان آورد (فلاح رفیع، ۱۳۹۴: ۱۲۹). این سخن شبیه به سخن آلستون مبنی بر شباهت میان ادراک عرفانی با احساس درد است (Alston, 1991: 24).

نقدی که قابل ایراد است بدین نحو است که در علم به نفس و حالات نفسانی که وجود آن‌ها نزد شناسا حاضر است، دوئیتی میان وجود سوژه و ابژه نیست، درک‌حالاتی مانند گرسنگی، شادی و بسط یا وجود خود که همگی در وجود تجربه‌گر حاضرند؛ متفاوت از ارتباط با عالم غیب-از طریق قوای باطنی مانند خیال منفصل، عقل، قلب و روح-است.

به عبارتی در تجارب عرفانی، متعلق‌شناسایی خارج از نفس تجربه‌گر (سوژه) است و اگرچه در این شناخت، حواس پنج‌گانه دخالت ندارند؛ اما حواس باطنی دخیل هستند. الهاماتی که وهمی نیستند و متعلق خارجی دارند، این دوئیت وجود دارد و علم به آن‌ها از طریق معلوم بالذات تعلق می‌گیرد و به تعبیر عرفا علم به عالم علوی از طریق انعکاس تصویر آن‌ها در آینه نفس صیقلی است (ابن عربی، بی تا: ۲۷۹/۲-۲۷۸) و اعوجاج یا صفای نفس می‌تواند در محتوای این مکاشفات مؤثر باشد. علامه طباطبایی درباره نحوه تمثیل جبرئیل برای مریم (س) معتقد است که این تشکل بشری در ظرف ادراک مریم بوده است و در خارج از ادراک او چنین تشکلی صورت نگرفته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶/۱۴).

شاگرد ایشان، علامه حسن‌زاده در تأیید نظر استاد خود ابراز می‌دارد که نزول ملک و

کشف و رؤیا مربوط به بیرون ما نیست؛ تمثّل درون شماسست. نزول وحی درونی است (حسن‌زاده، ۱۳۷۸: ۷)؛ بنابراین علامه طباطبایی و پیروان ایشان، میان محتوای تجربه یا صورت ممثل با ابژه یا حقیقت جبرئیل تمایز قائل‌اند و این با قول به یکی‌بودن سوژه و ابژه تقابل دارد.

نکته اینجاست که دلیل شباهت تجارب، شباهت قوای شناختی در کارکرد است. همان‌طور که ذهن افراد به لحاظ پردازش‌صور، مفاهیم و معانی دارای شباهت در کارکرد و الگوریتم است و همین شباهت باعث آموزش، اشتراک‌گذاری و تبادل علوم در جوامع مختلف است؛ در قوای شناخت باطنی نیز نفس دارای کارکرد مشابه است و همین شباهت، باعث تجارب عرفانی مشترک و به تعبیر فورمن تجارب موازی است. یعنی نه تنها کارکرد تخیل و تعقل در انسان‌ها مشابه است؛ بلکه در مراتب قلب، روح و سر نیز این شباهت وجود دارد. بسیاری از انسان‌ها به لحاظ فطری شایستگی معرفت به حقایق ربّانی را دارند (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۱۳۹/۹) و تنها کافی است با زهد و حریت، آینه قوای باطنی را صیقل دهند.

نکته دیگر آن است که اگر ملاصدرا هسته مشترک حکما را در زهد و حریت معرفی می‌کند؛ بدان جهت است که این دو ویژگی، تأثیر ساختارهای فردی و امیال و اغراض شخصی را در تجارب حداقل می‌کند. زهد دارای مراتب است و نفس در گذر از مراحل تجرد خیالی، تجرد عقلی، فنای افعالی، صفاتی و ذاتی از فردیت و خودمحوری فاصله و به فنای ذاتی نائل می‌گردد. به بیان تفصیلی، نازل‌ترین مکاشفات حکمی مربوط به عالم ملکوت اعلی است که نیاز به تجرد خیال و ذهن از شواغل مادی و تدبیر بدن دارد.

در مرحله بالاتر اتصال به عالم عقل یا جبروت نیازمند تجرد عقلی و استعلای ذات عقلی بر بدن و احکام آن است و این استعلا باعث مشاهده ذوات نورانی در مرتبه عقل است (همان: ۱۲۷/۹) در این مرحله شخص مستعد گذر از کشف‌صوری به کشف معنوی می‌شود. در مرحله بالاتر عقل، برای اتصال به عالم لاهوت و اسمای الهی، کارآیی ندارد و به تعبیر ابن عربی، معارفی درک می‌شود که حتی قابل بیان و اشاره هم نیستند (ابن عربی، بی تا: ۱۸۸/۳). به قول روزبهان در این مرحله، عقل را باید به دروازه عدم گذاشت تا قدم بر شطّ بحر قدم گذاشت (بقلی، ۱۳۷۴: ۱۲۷).

در مشاهده اسمای افعالی، عارف به مرحله توحید افعالی می‌رسد، در این مرحله، افعال عارف از نفسانیت و اغراض شخصی خارج شده و رنگ الهی می‌گیرد و در مقام «گُن»، اراده او همان اراده حق و مصداق حدیث قرب نوافل است (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۵۲/۲) که خداوند چشم، گوش و دست بنده می‌شود و هرچه بخواهد به او عطا می‌کند (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۱۰/۶). در مرحله بالاتر و نیل به توحید صفاتی، صفات عارف، فانی در صفات الهی می‌شود و این تخلق به اخلاق الهی به معنای صیروت ذات او نیست؛ بلکه بدان معناست که در این مرحله، علاقه شدید دیگری (محبت الهی و استغراق در شهود) بر علاقه نفس به بدن غلبه می‌کند (صدرالدین، ۱۳۵۴: ۲۸۰).

عارف در گذار از توحید صفاتی به توحید ذاتی، از ذات خود غافل شده و فانی در ذات الهی گشته و خودآگاهی او به حداقل ممکن می‌رسد. در این مرحله نقش ساختارهایی مانند مفاهیم و باورهای پیشینی، انتظارات، امیال و خصوصیات نفسانی به حداقل ممکن می‌رسد و تنها عامل استعداد است که میزان بهره او از اسمای الهی را تعیین می‌کند (صدرالدین، ۱۳۶۰: ۵۴) در این مراحل نهایی، واگرایی تجارب حکمی در میان حکما به هم گرایی بیشتر تبدیل می‌شود و رویکرد صدرایی از ساختارگرایی به پرنالیزم از نوع تشکیکی تبدیل می‌شود.

### نتیجه گیری

هریک از رویکردهای پرنالیزم فلسفی، ذات گرایی و ساختارگرایی، نقاط قوت و ضعفی دارد که موجب ایراد گروه مخالف شده است. مهم ترین ضعف ساختارگرایی عدم کارآیی در توجیه تجارب ناب و تجارب موازی در سنت های مختلف است و مهم ترین ضعف پرنالیزم فلسفی محض و ذات گرایی، تأکید بر نقاط اشتراک تجارب و اصرار در همسان انگاری برخی تجارب عرفانی در سنت های متفاوت و عدم توجه به نقاط افتراق و تکرر آنهاست. رویکرد زمینه زدایی با هدف نفی شمول گرایی ساختارگرایی شکل گرفته است. در عبارات ملاصدرا عباراتی است که مبتنی بر پذیرش هر دو رویکرد ساختارگرایی و پرنالیزم فلسفی است. ملاصدرا در عین حال که تأثیر استعداد، باورها، رفتارها، تمایلات و توجهات را در این تجارب مؤثر می‌داند؛ در برخی موارد به تجارب موازی حکما اذعان

دارد و تأییداتی در راستای رویکرد خرد جاودان دارد؛ علت آن است که رویکرد او در تمام تجارب فوق حسی یکسان نیست. برخی تجارب فوق حسی و به تعبیر امروزی داده‌های عمودی را خیالی و وهمانی دانسته و در چنین مواردی رویکرد او معادل ساختارگرایی محض است. اما در تجارب حکمی، شناخت مراتب حقیقت را از طریق انعکاس و حضور آن در واقعیت درونی عارف میسر می‌داند و به نوعی ساختارگراست؛ اما به شباهت کارکرد قوای باطنی اذعان دارد و این شباهت را دلیل تجارب موازی در میان حکما برمی‌شمارد. مضاف بر اینکه دو ویژگی زهد و حریت را لازمه رسیدن به معرفت و عامل فروکاستن تأثیر ساختارهای فردی در محتوای تجارب می‌داند؛ یعنی در این سیر عمودی، هرچه تجربه گر به مراتب بالاتری از زهد و حریت دست یابد، نقش معرفت‌های پیشینی، باورها و تمایلات نفسانی کم‌رنگ‌تر گشته و مکاشفات در آینه نفس به حقیقت نزدیک‌تر و هم‌گرایی عرفا در محتوای تجربه بیشتر می‌شود. در مرتبه فنا که اوج فراموشی خودآگاهی و نیل به تجارب ناب است، تأثیر مفاهیم و ساختارهای شخصی در صورت‌بندی محتوای تجربه، به کمترین حد ممکن می‌رسد و گذار از ساختارگرایی به پرنالیزم رخ می‌دهد. رویکرد پرنالیزم صدرایی، رنگ تشکیکی دارد و یک حقیقت ثابت بدون سطوح و لایه‌های مختلف نیست؛ بلکه گستره حکمت خالده را می‌توان در سطوح مختلف برای اقوام در ادوار و سنت‌های متفاوت جست‌وجو نمود. در این موارد باز هم سنت و فرهنگ در توصیف تجارب و ادبیات عرفانی مؤثر بوده و به همین جهت، رمزگشایی این ادبیات نیاز به تحلیل زمینه‌ای دارد.

## منابع

- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۹۴۶م) *فصوص الحکم*. قاهره: دار احیا الکتب العربیه. \_\_\_\_\_ بی تا. *الفتوحات المکیه*. ۴ جلدی. بیروت: دار صادر.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۳۶۳). *تحف العقول*. تصحیح علی‌اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین.
- استاینباک، آنتونی جی. (۱۴۰۱). *پدیدارشناسی و عرفان*. ترجمه منیره طلیعه‌بخش. تهران: نشر علمی.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۴۲۸ق). *تقسیم الخواطر*. تصحیح و تحقیق احمد فرید المزیدی. قاهره: دار الآفاق العربیه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴) *شرح شطحیات*. تصحیح و تحقیق هانری کربن. تهران: طهوری.
- تلخابی، مه‌ری. (۱۳۸۸). «پساساختارگرایی و عرفان حافظ». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. شماره ۱۴. صص ۶۶-۲۷.
- جان محمدی، محمد تقی. (۱۳۹۰). «جاودانگی حکمت در اندیشه سهروردی». *اطلاعات حکمت و معرفت*. شماره ۱. صص ۶۱-۵۸.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۳). *شرح چهل حدیث*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). *آداب الصلوة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- راندولف، ت دیبل. (۱۳۹۳). *کتاب شناسی: فلسفه عرفان: ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی*. ترجمه مهدی صدقی. *حکمت اسرار*. شماره ۲۱. صص ۱۶۷-۱۵۲.
- صدرالدین شیرازی. (۱۳۶۸). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. قم: مصطفوی. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۴). *المبدأ والمعاد*. تصحیح جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). *اسرار آیات*. تصحیح محمد خواجوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰ب). *الشواهد الربوبیه*. تصحیح جلال‌الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). *رساله سه اصل*. تصحیح حسین نصر. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا. طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۶، شماره ۳۷، تابستان ۱۴۰۳ / ۹۷

فلاح رفیع، علی. (۱۳۹۴). *زبان عرفان از منظر ذات‌گرایان و ساختارگرایان* با نظر به دیدگاه علامه طباطبایی. *عرفان*. شماره ۱۲. صص ۱۳۴-۱۰۷.

قشیری، عبدالکریم. (۱۳۸۵). *رساله قشیریہ*. ترجمه ابوعلی حسین بن احمد عثمانی و تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). *الاصول من الکافی*. تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

کورنر، استفان. (۱۳۸۱). *فلسفه کانت*؛ ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی.

گلی، حسین و غلامعلی رضایی هفتادار. (۱۳۹۱). «نقد ساختارگرایی در گذر نظریه و تطبیق». *نقد ادبی*. شماره ۲. صص ۱۲۶-۱۰۷.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. بیروت: داراحیا التراث العربی.

مصطفوی، نفیسه. (۱۴۰۱). «ارزیابی تطبیقی هوش حکمی با هوش معنوی و نسبت آن با تعلیم و تربیت». *پژوهش‌های فلسفی*. شماره ۴۰. صص ۱۲۶-۱۱۱.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۳) *مثنوی معنوی*. تصحیح توفیق سبحانی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

همتی مقدم، احمدرضا. (۱۳۸۸). «زمینه‌گرایی معرفتی و سمانتیک جملات معرفتی». *نامه حکمت*. شماره ۱. صص ۶۶-۳۵.

یزدان‌پناه، یدالله و دیگران. (۱۳۹۳). «تیین و ارزیابی نظریه بافت اتحادی ذات‌گرایان در باب تجربه عرفانی با تمرکز بر دیدگاه استیس و فورمن». *آیین حکمت*. شماره ۱۹. صص ۲۰۵-۱۶۷.

یوسفی، ظاهر. (۱۳۹۷). «بررسی نظریه ساختارگرایی با تأکید بر آرا سوسور و استروس». *پرتو خرد*. شماره ۱۵. صص ۱۲۸-۱۰۱.

### References

- Almond, Philip (1979) "On the varieties of mystical experience", *Sophia* 18, pp. 1–9. (In English)
- Almond, Philip (1988) "Mysticism and its contexts", *Sophia* 27(1), pp. 40–49. (In English)
- Alston, William P. (1991). *Perceiving God: The epistemology of religious experience*. Ithaca: Cornell University Press. (In English)
- Baqli, Ruzbihan (1995) *Sharh\_e\_shatahiyat*, Henry Corbin(Ed.) Tehran: Tahoori. (In Persian)
- Baqli, Ruzbihan (2007) *Taqsim al-khawatir*, Ahmad Farid al-Mazidi (Ed.), Cairo: Dar Al-Afaq Al-Arabiyyah. (In Arabic)
- Black, Deborah L. (2008) "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows." In *The Unity of Science in the Arabic Tradition* , pp.63-87. (In English)
- Bucknell, Roderick S. (1989). "Buddhist meditation and mystical experience". In the 14th Annual Conference of the Australian Association for the Study of Religions, Perth. (In English)
- Emmons, Robert (2000a) "Is spirituality an intelligence? Motivation, cognition, and the psychology of ultimate concern." *The International Journal for the Psychology of Religion*, 10(1):26-3. (In English)
- Fallah Rafi, Ali. (2015) "The Language of Mysticism in Viewpoints of Substantivists and Constructivists with a Glance at Allameh Tabatabaei's Opinion", *Pajooeshname Erfan*, 12, pp. 107-134. (In Persian)
- Franklin, R.L. (1990)." Experience and interpretation in mysticism". In R.K.C. Forman (Ed.) *The problem of pure consciousness*. New York: Oxford University Press. pp.288–304. (In English)
- Ferrer, J.N. (2000) "The perennial philosophy revisited", *Journal of Transpersonal Psychology*, 32(1), pp.7–30. (In English)
- Forman, Robert. K.C. (1990). "Introduction: Mysticism, constructivism, and forgetting" In R.K.C. Forman (Ed.) *The problem of pure consciousness*, New York: Oxford University Press, pp.3–49. (In English)
- Forman, Robert. K.C. (1998) "Introduction: Mystical consciousness, the innate capacity, and the perennial psychology." In R.K.C. Forman (Ed.) *The innate capacity: Mysticism, psychology, and philosophy* Oxford: Oxford University Press, pp.3–41. (In English)
- Gardner, Howard (1999) *Intelligence Reframed: Multiple Intelligences for the 21st Century*. New York: Basic Books. (In English)

- Garside, Bruce (1972) "Language and the Interpretation of Mystical Experience" *International Journal for Philosophy of Religion*, 3, pp.93-102. (In English)
- Gimello, Robert M. (1983). "Mysticism in its contexts". In S.T. Katz (Ed.) *Mysticism and religious traditions*, New York: Oxford University Press, pp.61–88. (In English)
- Goli, Hossein; Rezayi haftador, Gholamabbas (2013) "Structuralist critique of the theory and implementation of transition", *Journal of Literary criticism and Rhetoric*, 1(2), pp. 107-126. (In Persian)
- Hemmati Moghaddam, Ahmad Reza (2009) "Epistemic Contextualism and Semantics of knowledge attributions", *Philosophy of Religion Research*, 7(1), pp.35-66. (In Persian)
- Hick, John (1993). *Disputed questions in theology and the philosophy of religion*. New Haven: Yale University Press. (In English)
- Ibn Arabi (1946). *Fusus al-Hekam*, Cairo: Dar Ihya' Al-Kutub Al Arabiyya . (In Arabic)
- Ibn Arabi (n.d.) *Al-Futuhāt Al-Makkiyah* (4 volumes), Beirut: DarSader. (In Arabic)
- Ibn Shu'ba al-Harrani, Hasan ibn Ali. (1363). *Tuhaf al-'uqul*. Aliakbar Ghafari (Ed.) Qom: Jame'ye Modaresin. (In Arabic)
- Imam Khomeini (1994). *Forty Hadiths* (Description of forty hadiths), Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. (In Persian)
- Imam Khomeini (1999). *Adab as-Salat* (The Disciplines of the Prayer), Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. (In Persian)
- Iversen, Gudmund R. (1991) *contextual Analysis*, New York: SAGE Publications. (In English)
- James, William (2018) *The Varieties of Religious Experience*, London: Global Grey Ebooks. (In English)
- Janmohammadi, Mohammad Taghi. (2011). "The perinalist in Suhrawardi's Thought", *Ettealat Hekmat va Marefat*, 6, pp. 58-61. (In Persian)
- Katz, Steven T. (1978). "Language, epistemology, and mysticism". In S.T. Katz (Ed.) *Mysticism and philosophical analysis*, London: Sheldon Press, pp.22–74. (In English)
- Katz, Steven T. (1982). "Models, modelling, and mystical training". *Religion*, 12, pp. 247–275. (In English)
- Katz, Steven T. (1983). "The 'conservative' character of mystical experience". In S.T. Katz (Ed.) *Mysticism and religious traditions*. New York: Oxford University Press, pp.3–60. (In English)

- Kant, Immanuel (1933) *Critique of Pure reason*, Trans N. Kemp Smith, London Macmillan Press Ltd. (In English)
- Körner, Stephan (2002) *Kant*, Trans Ezzatollah Fouladvand. Tehran: Kharazmi. (In Persian)
- Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub (2009). *Al-Uṣūl of Al-Kaḥfi*. Tehran: Dar al kotob al islamiah. (In Arabic)
- Majlisi, Mohammad Baqir (1983). *Bihar Al-Anwar*. Beirut: Dar Al-Ihya Al-Tarath Al-Arabi. (In Arabic)
- Molavi, Mohammad (1994) *Masnavi manavi*, Tawfiq Sobhani (Ed.) Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. (In Persian)
- Mostafavi, Nafiseh (2022) "Comparative Evaluation of Wisdom Intelligence with Spiritual Intelligence and Its Relationship with Education", *Journal of Philosophical Investigations*, 40, pp. 111-126. (In Persian)
- Marshall, Paul (2014). "Mystical experience and metaphysics. Supplementary material to Mystical experiences as windows on reality". In E.F. Kelly, A. Crabtree & P. Marshall (Eds.) *Beyond physicalism: Toward reconciliation of science and spirituality*, Lanham, MD, USA: Rowman & Littlefield, pp. 39–78. (In English)
- Prigge, Norman & Kessler, Gary E. (1990). "Is mystical experience everywhere the same?". In R.K.C. Forman (Ed.) *The problem of pure consciousness*. New York: Oxford University Press. pp.269–287. (In English)
- Qushiri Abdolkarim ibn Hawazen, (2006), *Qushiri's treatise*, commentary by Forouzanfar, Trans Abu Ali Hassan ibn Ahmad Osmani, Tehrān: Elmī va Farhangī. (In Persian)
- Randolph T. Dible ; Sadafi Mahdi (2015) "Mystical philosophy: essentialism and constructivism", *Asra Hekmat*, 6(3), pp. 152-168. (In Persian)
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (1975). *Al-Mabda' wa Al-Ma'ad*, Jalaluddin Ashtiani (Ed.) Tehran: Islamic Association of Wisdom and Philosophy. (In Arabic)
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (1989). *Al-hikmah al-muta'liyah*, Qom: Mustafavi. (In Arabic)
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (1981b). *Al-shawahid al-rububiyah fil Manahij al-Sulukiyah*, Jalaluddin Ashtiani (Ed.) Tehran: The University Publication Center. (In Arabic)
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (1981). *Asrar al-Ayyat*, Mohammad Khajavi (Ed.) Tehran: Islamic Association of Iranian Wisdom and Philosophy Iranian Philosophical society. (In Arabic)

- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (2002) *Risalah-i se asl* (The Three Principles) Seyyed Hossein Nasr (Ed.), Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute. (In Arabic)
- Stainbach, Anthony J. (1401). *Phenomenology and mysticism :The Verticality of Religious Experience*, Trans monire taliebakhsh, Tehran: Nashreelmi. (In English)
- Schleiermacher, Friedrich (1893) *On religion: Speeches to its cultured despisers*, transl. John Oman, London: Paternoster House. (In English)
- Scholem, Gershom (1965) *On the Kabbalah and its symbolism*. New York: Schocken Books Inc. (In English)
- Stace, Walter Terence (1961) *Mysticism and Philosophy*, London: Macmillan Press Ltd. (In English)
- Smart, Ninian (1965) "Interpretation and Mystical Experience". in *Religious Studies* 1(1), pp.75-87. (In English)
- Scholem, Gershom (1965). *On the Kabbalah and its symbolism*, Trans Ralph (Manheim, New York: Schocken Books Inc. (In English)
- Steinbock Anthony J. (2017) "Phenomenology & Mysticism: The Verticality of Religious Experience", *Human Studies*, 40 (4), pp. 589-598. (In English)
- Tabatabai, Mohammad. H. (1997). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an* (interpretation of the Holy Quran) Qom: Jame'e Mudarrsin. (In Arabic)
- Talkhabi, Mehri (2015) "Post-Structuralism and the Mysticism of Hāfez", *Mytho-Mystic Literature Journal*, 14, pp. 27-66. (In Persian)
- Woodhouse, Mark (1990) "On the possibility of pure consciousness". In R.K.C. Forman (Ed.) *The problem of pure consciousness*. New York: Oxford University Press. pp.254–268. (In English)
- Wittgenstein, Ludwig (1953) *Philosophical Investigations*, transl. G. E. M. Anscombe, Oxford Basil Blackwell. (In English)
- Yazdanpanah, Sayyid Yadollah; Shirvani, Ali ; Qomi ,Mohsen & Sharif, Zahra (2014) "Explanation and Appraisal of Unifying Finding of Essentialists on the Nature of Mystical Experience with Focus on Stace's and Forman's Views", *Theosophia Practica*, 19, pp. 167-205. (In Persian)
- Yousefi, appearance. (2017). "The theory of structuralism with an emphasis on the views of Saussure and Strauss", *parto-ve kherad*, 15, pp. 101-128. (In Persian)
- Zohar, Danah & Marshall Ian (2004) *Spiritual capital: Wealth we can live by*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers Inc. (In English)



## Transcendent wisdom from structuralism to post-structuralism<sup>1</sup>

Nafise Mostafavi<sup>2</sup>

Received: 2024/02/27

Accepted: 2024/06/18

### Abstract

One of most important topics in mystical philosophy is the investigation of the role of experiential structures in shaping mystical experiences and their interconnections. This investigation has led to various approaches, including perennial philosophy, essentialism, structuralism, and decontextualism. In this analytical-comparative study, each of these perspectives is presented, followed by an examination of Mulla Sadra's perspective on the subject.

Findings: From Mulla Sadra's perspective, personal structures have a significant impact on mystical experiences. He argues that mystics gain insights into deep truths by reflecting them in their souls. Talents, beliefs, behaviors, expectations, tendencies, and attentiveness all shape these experiences. Although he recognizes the existence of parallel mystical encounters in diverse traditions, aligning with the tenets of the perennial philosophy, Mulla Sadra's approach is not the same for all mystical experiences. He deems certain vertical data as illusionary and adopts a purely structuralist stance. Mulla Sadra's methodology can be described as "Gradational structuralism", wherein he suggests that as the mystic progresses to higher existential levels and reduces self-centered focus, individual structures play a less significant role, and the convergence of mystics in parallel experiences increases. Consequently, in these cases, his analytical framework for studying mystical texts leans towards contextual analysis.

**Keywords:** Mulla Sadra, Mystical experiences, Perennial philosophy, Constructivism, Decontextualism.

---

1. DOI: 10.22051/jml.2024.37666.2548

2. Associate Professor of Multimedia Faculty, Tabriz Islamic Art University, Tabriz, Iran.

Email: [na.mostafavi@gmail.com](mailto:na.mostafavi@gmail.com)

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997