



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال شانزدهم، شماره ۳۷، تابستان ۱۴۰۳

مقاله علمی- پژوهشی

صفحات ۷۳-۱۰۲

## حکمت متعالیه از ساختارگرایی تا پس اساختارگرایی<sup>۱</sup>

نفیسه 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 پرینالیزم، ذات‌گرایی، ساختارگرایی و زمینه‌زدایی شده است. در این تحقیق تحلیلی تطبیقی پس از معرفی اجمالی هر یک از این موضع، 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 پرینالیزم 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 پرینالیزم را ترجیح می‌دهد. به عبارتی دیدگاه صدرالدین، رویکرد ساختارگرایی تشکیکی است؛ یعنی هر چه 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

کم رنگ‌تر و واقع‌نمایی و همگرایی عرفای در تجارت موازی بیشتر می‌شود. در این موارد در تحلیل ادبیات عرفانی، تحلیل زمینه‌ای را بر می‌گزینند.

**کلیدواژه‌ها:** ملاصدرا، تجارت عرفانی، پرینالیزم، ساختارگرایی، ذات‌گرایی، زمینه‌زدایی.

### بیان مسئله

در میان محققان تجارت عرفانی در قرن ییستم، سه موضع اصلی مشاهده می‌شود: موضع اول، براساس این ادعای است که تجارت 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 تجارت است. رویکرد پرینالیزم فلسفی و ذات‌گرایی در این راستا هستند. ذات‌گرایان به‌دنبال هسته و ذات مشترک تجارت 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 تجارت وارد شده و بدان تعین می‌بخشد. رویکرد ساختارگرایی با محوریت این دیدگاه، شکل گرفته است؛ موضع سوم، بر این محور شکل گرفته که ساختارهای فردی در تجارت مؤثر است؛ اما موارد استثنایی هم دارد و تجارت 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 تجارت عرفانی چیست؟  
در ارزیابی تطبیقی آرای او با رویکردهای جدید، موضع او ذیل کدام رویکرد قرار می‌گیرد؟  
او در تفسیر و معناشناسی ادبیات عرفای چه موضعی دارد؟

### پیشینه پژوهش

ساختارگرایی، یک مکتب فکری غالب در نیمه دوم قرن ییستم 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؛ به عنوان 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 پرینالیزم فلسفی و ذات‌گرایی قد علم کرد و پس از یک دوره درخشش، تحت عنوان دوره پسا‌ساختارگرایی با رشد زمینه‌زدایی فروکش نمود. این نظریه دارای نقاط قوت و ضعفی 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 تجارت 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 پرینالیزم و خرد جاودان در اندیشه شهروردی (جان‌محمدی، ۱۳۹۰) و دیگری با محوریت جست‌وجوی ذات‌گرایی در آثار علامه طباطبائی تدوین شده است (فلاح رفیع، ۱۳۹۴) که مقاله‌اخیر به‌دلیل 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 پرینالیزم قرار دارد. این مهم نیاز به مقدماتی از معرفی اجمالی هریک از رویکردهای پرینالیزم فلسفی، ذات‌گرایی، ساختارگرایی و زمینه‌زدایی است که بدان پرداخته می‌شود.

### پرینالیزم فلسفی

مکتب فلسفی حکمت خالده یا پرینالیزم<sup>۱</sup> بر این مبنای استوار است که معرفت، امری مقدس و دارای سرشی 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 (به عنوان 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 تجربه گر تأثیر می‌گذارد (Stace, 1961: 327). جوهر آگاهی عرفان درون‌گرا، وحدتی است که تکثرات 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 پرینالیزم چنین می‌نویسد: در هندوئیسم، نوافلاطونی، تصوف اسلامی و عرفان مسیحی مطالب تکراری می‌یابیم. در گفته‌های عرفانی یک توافق ابدی وجود دارد که باید معتقد را وادر 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، گفتارِ فرا زبانشان پیر نمی‌شود (James, 2018: 209).

نیان اسماارت، رویکرد پرینالیزم 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

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

3. Interpretative reflections

4. 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 خداباور، از اتحاد با امر غایی و مطلق گزارش می‌شود (ibid: 86)؛ ازین‌رو 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 مباحثت است: ۱. یک موضع فلسفی پیشینی است؛ ۲. متفاصلیک مونیستی و غیردوگانه را ترجیح می‌دهد؛ ۳. براساس معرفت‌شناسی ابژکتیو و عینیت‌گراست؛ ۴. متمایل به ذات‌گرایی (اشتراک تجارب در ذات) است؛ ۵. به رغم موضع آشکار شمول‌گرایی به جزم‌گرایی و عدم تسامح گرایش 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. براین 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. به عنوان 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، آلسون 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 [ونه از طریق مفاهیم] حاصل می‌شود (Alston, 1991: 54–59). در آگاهی حداکثر مستقیم<sup>۱</sup> مانند احساس درد، هیچ تمایزی بین موضوع آگاهی (ابره) 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؛<sup>۲</sup> ۳. در ک 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. به عنوان نمونه مارشال می‌نویسد: «عرفا در سنت‌های مختلف واقعیت و ذات مشترکی را در ک می‌کنند، ولی مطابق با زمینه‌های مذهبی خود به گونه‌ای متفاوت توصیف و تفسیر کنند (Marshall, 2014:7).

### ساختارگرایی

در رویکرد ساختارگرایی در تجارب عرفانی<sup>۳</sup> ساختارهای وجودی انسان، عامل شکل‌دهی به تجارب عرفانی است. خاستگاه این رویکرد مقابله با مکتب فلسفی پرینالیزم (Forman, 1990: 3) و تغییر پارادایم در مباحث معرفت‌شناسی غالب قرن بیستم معرفی شود که در آن تجارب انسانی را جز از طریق میانجی گری روابط اجتماعی-زبانی ممکن نمی‌داند. در اینجا منظور از پارادایم، سرمشق و الگوی مسلط و چارچوب فکری فرد است که بر شکل گیری نظرات او تأثیر می‌گذارد. یکی از معروف‌ترین ساختارگرایان، استیون کتز است<sup>۴</sup> که اعلام می‌نماید: هیچ تجربه خالصی (بدون واسطه گری ساختارهای تجربه‌گر) وجود ندارد. نه در تجربه عرفانی و نه در سایر شکل‌های عادی تجربه، است. 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، تعیین کننده 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. در ک 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 اساس‌جهت‌دهی به عملکرد جوامع مذهبی و تجارب عرفانی است (Katz, 1982:253).

مواضع کثر مبنی بر اینکه مفاهیم مانند فیلتر بین ابژه (شیء تجربه‌شونده) و سوژه (تجربه‌گر) قرار می‌گیرند؛ باعث شد تا او را «نوکانتی» نامیدند (9: Forman, 1990). 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 علیّت، قبل از هر تجربه‌ای به صورت مفاهیم شهودی شناخته شده و شاکله‌ای برای فعالیت فاهمه است. بنابر نظر کثر همان‌طور که مفاهیم پیشینی در شاکله فاهمه مؤثرند، سنت‌ها نیز در شاکله تجارب عرفانی مؤثرند.

ساخтарگرایی علاوه بر پشتونه فلسفی دارای تأییداتی در میان روان‌شناسان است. در روان‌شناسی، تجربه محصول تعامل ارگانیسم 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، کنترل کننده، شکل‌دهنده و تعیین کننده احساسات، الگوهای رفتاری و ادراکات

1. a priori knowledge

2. از رابرت فورمن کتاب عرفان ذهن‌آگاهی 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 صدرصد 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 محافظه‌کارانه»<sup>۱</sup> برای تجارب عرفانی یاد می‌کند.

بنابر نوشته او خصلت محافظه‌کارانه در عرفان تا حد زیادی وابسته به دو عنصر تعالیم عارف و راهنمای معنوی است. درباره تعالیم، عارف تقریباً همیشه میراثی که 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 جست‌وجوه مسیر خود می‌کند، باز هم تفکر و تخیلاتش با مطالب سنتی آغشته است. او نمی‌تواند این میراث پدرانش را به راحتی کنار بگذارد و حتی تلاشی هم نمی‌کند (Scholem, 1956: 25) زمینه و تعالیم یک عارف او را وادر 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 تجرب شامل خدا، بر همن یا نیرواناست؛ هدف این تجرب اتحاد با خدا، حقیقت غایی و کالوالیا است و طبیعت این تجرب بی‌ایژه‌بودن، غیر دوگانگی و اتحاد نامتمایز است (Almond, 1979:2).

هیک از تعبیر لزهای تاریخی (Hick, 1993: 66) و مذهبی-فرهنگی (ibid: 171) استفاده می‌نماید: ما از خدا آگاه هستیم، نه آنچنان که هست؛ بلکه آن‌گونه که طریق لز 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 در کمی کنیم 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 خداباور نیستند، مانند ودانته ادویته و بودیسم، حقیقت به صورت 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 لنزهای 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 عرفای نحوی یک چیز را تجربه می‌کنند (ibid: 101). گارساید درباره رابطه زبان و تجربه خود را متأثر از ویتنگشتاین 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 ویتنگشتاین 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 به صورت 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> تمایز

1. set

2. mystical sensations

3. mystical perceptions

می نماید و تنوع و تکثر عرفا را مرتبط با ادراک عرفانی و نه احساس عرفانی می داند (Almond, 1979:7). بنابر نظر او سه احتمال درباره تأثیر عقاید بر تجرب و 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 می شود و گنجانده شده در آن<sup>۳</sup> باشد.

آلمند برای این سه تأثیر چنین مثالی می زند: فردی گفت پسرم تصور می کرد که گاو فلازی 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 آلمند با سایر ساختارگرایان دارد، آن است که او کلیت این اصل را در تمام تجرب ردد نموده و مثال های نقضی را می پذیرد:

۱. برخی تجرب 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 تجرب وجود ندارد. آلمند تجربه اتحاد با خدا را مثالی برای تجربه خالص از پارادایم ها و تفاسیر می داند (ibid: 8)؛

۲. اگر تجربه محصول محرک ها و چارچوب مفهومی باشد، افراد با فرهنگ ها و سنت های مذهبی مختلف، لزوماً دارای تجرب متفاوت خواهند بود و توصیف «معتبر» و بدون تحریف از یک تجربه عرفانی نخواهیم داشت [در حالی که چنین نیست و گاهی تجرب مشابه در فرهنگ های مختلف وجود دارد] (Almond, 1979:6)؛

۳. برخی تجرب عرفانی مانند تجربه حلاج و مایسر اکهارت، بدعت در تعالیم آن هاست، این موارد مثال نقضی برای کلیت این اصل است که عقاید در تجرب گنجانده

1. retrospective interpretation

2. reflexive interpretation

3. incorporated interpretation

4. Ego

می‌شود و بدان تعین می‌بخشد (ibid: 8). از آنجاکه تجربه عرفانی ممکن است از بستر ظاهری خود فراتر رود، باید بدانیم که تجربه عرفانی خواه پر محتوا یا بی‌محتوا حتی ممکن است در صورت‌بندی سنت‌های دینی جدید یا اصلاح در سنت‌های موجود مؤثر و تعیین‌کننده باشد (Almond, 1988: 47). نظرات آل蒙د همسو با رویکرد سومی شد که زمینه‌زدایی نام گرفت.

### زمینه‌زدایی

بعد از دو دهه رشد ساختارگرایی در اوخر 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 در ک جامع‌تر و لایه‌های عمیق‌تر معنا در یک بافت معین، به تفسیر داده‌ها، متون یا عناصر بصری براساس 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 ردّ می‌شود؛ یعنی در این دیدگاه بر وجود تجارب مستقل از پیش‌فرض‌های تجربه گر تأکید می‌شود. زمینه‌زدایها بر وجود رویداد آگاهی ناب<sup>۵</sup> یا (PCE) استدلال می‌کنند (Franklin, 1990; Prigge, 1990).

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

(Laughlin&Rock,2020; Woodhouse, 1990). نمونه‌ای از آگاهی ناب مرتبط با مرحله سوم مدیتیشن بودایی است که جریان تفکر و هم ادراکات حسی متوقف شده و محتواهی ذهنی صفر می‌شود (Bucknell, 1989:19). از معروف‌ترین چهره‌های زمینه‌زدا، فورمن است که تجربه آگاهی ناب یا تجربه خالی از محتوا را در میان سنت‌های متفاوت یکسان و ناقض ساختارگرایی می‌داند (Forman, 1998: 22) و شواهدی از متون مختلف می‌آورد تا نشان دهد که برخی تجارب، خارج از مفاهیم و انتظارات تجربه‌گر بوده است (ibid: 27-30). مثال نقض دیگر او، افرادی مانند خانم برنادت رابت است که در سنین پایین و قبل از آشنایی با سنت مسیحی، تجارب عرفانی داشته و چنین نتیجه می‌گیرد: واگرایی بین انتظار و تجربه برای افراد جدیدالورود که هنوز با سنت و مذهب خود آشنا نشده‌اند، محتمل است (ibid: 20-21). او نیز مانند آلموند تجارب نوآورانه و بدعت‌گونه افرادی مانند حلاج را ناقض کلیت و شمول ساختارگرایی معرفی می‌نماید (ibid: 21) فورمن انتقاداتی را به ساختارگرایی کتز ایراد می‌نماید:

۱. کتز بر همان متقاعد‌کننده‌ای برای ادعای خود نیاورده و آن را فرض گرفته است (ibid: 16)

۲. کتز به طور ضمنی رابطه‌ای یکایک بین مفهوم و تجربه را فرض نموده و این به معنای آن است که در سنت‌های مذهبی متفاوت باید تجربه 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 متفاوت‌اند؛ اما به یک ستاره اشاره می‌کنند؛ در اینجا هم مفهوم متفاوت نیروانا در بودیسم و مفهوم دوقوت<sup>۳</sup> در یهودیت به یک حقیقت اشاره می‌کنند؛ پس مفاهیم موازی باید منجر به تجارب موازی شوند (ibid: 17-18). بنابراین رویکرد ساختارگرایی کتز، ادعایی اغراق‌آمیز است (ibid: 16)

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

۲. shunyata، خلاً مطلق در مهیانه 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 می‌برد که در آن فکر متوقف و محتواهای شناختی و عاطفی فراموش می‌شود (ibid: 31-32). در این رویداد، هیچ پیش‌فرضی حتی زبان، این لحظات آرام و رویدادهای بی‌شکل و بی‌محتوها را شکل نمی‌دهد (ibid: 42). او فراموشی را در منابع دست اول از عارفانی در سنت‌های مختلف مانند بوداگوسا در هندوئیسم و مایستر اکهارت در مسیحیت جست‌وجو می‌کند (ibid: 33). فورمن در تأیید زمینه‌زدایی و فراموشی، از تکنیک‌های نوینی مانند گانزفلد<sup>۲</sup> به عنوان روش فرا-روان‌شناسی نام می‌برد که مانند یک کاتالیزور، ذهن را قادر می‌سازد تا تمام افکار و احساسات را فراموش کند (ibid:39).

در تأیید رویکرد زمینه‌زدایی، محققان عصب‌شناسی با تصویربرداری مغز به دنبال تأیید حالاتی از فراموشی شدنند 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 برنامه‌ریزی در زمان حال از کارکردهای اجرایی لوب‌های 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 زمینه‌زدایی یکی از جریان‌های پس‌ساختار 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 می‌گیرد؟

### نقش ساختارهای فردی از منظر ملاصدرا

ملاصدرا بحث تجربه عرفانی را ذیل عنوان «حکمت» بحث می‌کند. وی جامع‌ترین 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 سخن علم حصولی نیست. در علم حصولی، آگاهی و احاطه به صور ذهنی، مفاهیم و آثار و نمودهای اشیا است. دو گانگی بود و نمود توسط کانت با تعبیر فنomen<sup>۱</sup> و noumen<sup>۲</sup> مطرح شد؛ فنomen، پدیدار و نمود شیء است و noumen همان ذات شیء است. کانت، امکان شناخت noumen یا ذات اشیا را محال دانسته و متعلق شناخت انسان را صرفاً پدیدارها معرفی می‌نماید (کورنر، ۱۳۸۱: ۲۳۱). برخلاف کانت، صдра علم حضوری و شهودی را راهی برای شناخت ذات اشیا معرفی می‌نماید (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۸/۳۰۶). بنابراین دیدگاه حکمت، با روش‌های آزمایشگاهی، آماری، کتابخانه‌ای و تحلیلی به دست نمی‌آید و منبع آن «کتاب مرده» نیست (ابن عربی، بی‌تا، ۱/۳۱؛ صدرالدین، ۱۳۶۰: ۱۲). این علم، از سخن ادراک حسی نیست؛ بلکه ادارکی باطنی است و به تعبیر معاصر، داده‌ای عمودی<sup>۳</sup> است. شناختی است که قلمرو آن نیرومندتر از ادراک حسی ابژه‌هاست (Steinbock, 2017).

آنچه حائز اهمیت است آن است که از نظر صدرالدین تمام شناخت‌های عمودی و فوق حسی از سخن حکمت نیستند و اقسامی از شناخت، ناشی از اتصال به ملکوت سفلی و ارتباط با گروه جن است (صدرالدین، ۱۳۵۴: ۴۷۸). این تجارت با روش‌های خاصی مانند ریاضات غیرشرعی، فال، طلسما، هیپنوتیزم (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۹/۸۷) و اتصال با ملکوت سفلی (حدفاصل عالم ماده و عالم قدس) حاصل می‌شود (همان: ۹/۲۸). در این موارد، گاهی فرد قادر است تا کارهای خارق العاده و کراماتی مانند درمان افراد معلول را انجام دهد (همان: ۷/۱۷۶) یا بر اخباری از حوادث آینده دست یابد؛ اما از مشاهده عالم انوار محجوب بوده و در زمرة اشقيا قرار می‌گيرد (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 شياطين و حتى تخيلات نفساني

1. Phenomena

2. Noumena

3. vertical givenness

4. 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 اعلیٰ و جبروت (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۱۱۵/۴) و در نهایت لاهوت با شناخت صفات و افعال حق تعالیٰ (همان: ۷/۳۲۷-۳۲۶) گسترده می‌شود.

عراضاً 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؛ ابن‌عربی، بی‌تا: 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: ۵۶/۱۶۳). علاوه‌بر شیطان، دو عامل نفسانی تخلیل و وهم نیز رهزن حکمت است و گاهی تصورات نفسانی، منشأ امور نادر و غریب است (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۲/۱۸۵)؛ شناخت هواجس نفسانی از حکمت نیازمند معیار سنجش است. برخی محققان معاصر، ملاک غیر منتظره‌بودن محتوای تجارب و بی‌قصدی را یکی از نشانه‌های محک برای نفی و همیات 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 تخلیل می‌کند (بلقی، ۱۴۲۸: ۲۸۳). غیر منتظره‌بودن 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 صدرصد 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 سوالات لازم است که مقدماتی بیان شود. ملاصدرا، غریزه حکمت را استعداد اول برای رسیدن به حکمت و تجربه عرفانی دانسته (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۹/۸۷) این غریزه برای حکمت قبلاً در آثار ابن‌عربی تحت عنوان «استعداد ادراک ذوقی» بیان شده است (ابن‌عربی، ۱۹۴۶/۱: ۱۳۴). بنابر نظر صدرالدین، جمود و خمود (خاموشی و عدم

پرورش) این استعداد، مانع تحقق حکمت است (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۳۸۵/۳). یکی از عوامل پرورش این ذوق، عنصر مدرسی است و «جهل، ضد حکمت است» (همان: ۳۴۰/۱). در تعلیم، مانند عنانی است که اسب استعداد را جهت می‌دهد (صدرالدین، بی‌تا: 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 بهره وافر 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 ب: ۲۲۹) همان‌طور که بیان شد، فورمن افرادی را مثال می‌زند که در سنین پایین به تجارت عرفانی رسیده‌اند و در میان عرفای مسلمان نیز روزبهان بقلی در ۱۵ سالگی واجد تجارت عرفانی بوده است. این افراد به جهت استعداد شدید بدون هیچ سلوک علمی و عملی، به مراحلی از شناخت می‌رسند. صدرآزاد 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 تشییه می‌کند که به‌طور فطری و بالقوه قابلیت دارد تا مجالی حقایق شود و اگر طریق کمال یا سلوک علمی، ریاضات دینی و انجام تکالیف شرعی را طی کند، آینه نفس او صیقلی و قوه تغیر به انوار علوم در او بالفعل و نفس او جوهر نورانی و وجودش علمی می‌گردد و اگر بر عکس راه زوال را پیش گیرد و فسق و گاه 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 بی‌بهراهند. 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 انگشتربه می‌گیرد: همان‌طور که در انگشتربه، حلقة نگین تابع شکل و اندازه انگشت است؛ حق تعالی به قدر استعداد بندۀ تجلی می‌کند؛ با این تفاوت که در مثال حلقة و انگشتربه، اندازه حلقة ثابت است؛ اما درباره انسان، این گونه نیست و با تنوعات تجلیات، ظرفیت وجودی توسع یافته و استعداد در کتاب تجلیات بالاتر ایجاد می‌شود (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۲۰/۱).

این توسع 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 عدسي بسیار نزدیک است. عدسي 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 صفاتی دل و جلای روح می‌گردد و مانند لکه سیاه بر آینه، باعث کدورت در جوهر نفس و عدم انعکاس تصویر درست از 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، آناتسیوس، اپاذقلس، فیثاغورس، افلاطون و ارسسطو را با عنوان «حکیم» یاد می‌کند (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۱۳۶۸/۵).

این عبارت ناظر بر رویکرد پرینالیزم 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 مساوی 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 بستنده 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، اثير، عدد و آرخه در آثار طالس، آنکسیمنس، انباذقلس، فیثاغورس و ارسطو همان «عالی عقلی» و علم اعلی است که در عین وحدت، شامل صور تمام اشیاست یا «وجود منبسط» ( الصادر اول) است که متراծ «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.

حققان 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 جست‌جو می‌کنند (رک. یزدان‌پناه و دیگران، ۱۳۹۳)، اما تفاوت بنیادین صدرابا ذات‌گرایان در آن است که هسته مشترک را نه در محتوای تجربه، بلکه در فاعل شناسایا تجربه‌گر می‌یابد. بنابر نظر ملاصدرا، «حریت» و «زهد» هسته و ذات مشترک تمام حکماست (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۲۰۷/۵). حریت به معنای غلبۀ احکام عقلی بر احکام جسمی است و مقابل حریت، تبعیت از احکام مادی شامل شهوات (همان: ۸۷/۹)، گناهان و رذائل نفسانی مانند حسد، کینه و بعض، کبر، عداوت، نفاق، ریاء و حبّ ریاست است (همان: ۱۳۴). زهد، اشاره به محبت و توجه دارد. زهد حقیقی توجه تام به مبدأ اصلی و اشتیاق به

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

در تعریف زهد از توجه نام بردۀ 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 سخن تمايل و برانگيزاننده 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 معااصی، مکرو خدعا 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 محرك شوق و مبدأ عمل است، علم ابتدایی، تصدیق ظنی و اعتقاد تقليدی است و متفاوت از علمی است که غایت القصوای عمل است. نهایت علم، «فنای 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 نهايٰت 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 مشابه دارند. اگر عرفا و حکما ساختارگرا هستند؛ چگونه در کلام آن‌ها رویکرد حکمت خالده 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 پیش رخ می‌دهد؛ همچون الهامات غیبیه و مشاهدات قلیه، حدس عرفانی - فلسفی، آشکارشدن معانی در درون جان آدمی، روش‌بینی وصف ناشدنی و حالات و تجربه‌های از این قبیل همه از سنخ علم حضوری هستند. در این قسم به طور 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 آلسون مبنی بر شباهت میان ادراک عرفانی با احساس درد است (Alston, 1991: 24).

نقی 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 ابیه نیست، در کی حالاتی 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، متعلق شناسایی 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 (ابن‌عربی، بی‌تا: ۲۷۹-۲۷۸) و اعوجاج یا صفائ 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).

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

کشف و رؤیا مربوط به بیرون مانیست؛ تمثیل درون شماست. نزول وحی درونی است (حسن زاده، ۱۳۷۸: ۷)؛ بنابراین علامه طباطبایی و پیروان ایشان، میان محتوای تجربه یا صورت ممثیل با ابژه یا حقیقت جریل 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 پردازش صور، مفاهیم و معانی دارای شباهت در کارکرد و الگوریتم است و همین شباهت باعث آموختش، 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 تغییر فورمن تجارب موازی است. یعنی نه تنها کارکرد تخیل و تعقل در انسان‌ها مشابه است؛ بلکه در مراتب قلب، روح و سرّ نیز این شباهت وجود دارد. بسیاری از انسان‌ها به لحاظ فطری شایستگی معرفت به حقایق ریاضی را دارند (صدرالدین، ۱۳۶۸/۹: ۱۳۹) 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؛ بدآن 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 استعلای باعث مشاهده ذوات نورانی در مرتبه عقل است (همان: ۱۲۷/۹) در این مرحله شخص مستعد گذر از کشف صوری به کشف معنوی می‌شود. در مرحله بالاتر عقل، برای اتصال به عالم لاهوت و اسمای الهی، کارآیی ندارد و به تعبیر ابن‌عربی، معارفی در کمی شود که حتی قابل بیان و اشاره هم نیستند (ابن‌عربی، بی‌تا: ۱۸۸/۳). به قول روزبهان در این مرحله، عقل را باید به دروازه عدم گذاشت تا قدم بر شطّ بحر قدم گذاشت (بنقلی، 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 «کُن»، اراده او همان اراده حق و مصدق حديث قرب نوافل است (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۵۲/۲) که خداوند چشم، گوش و دست بندۀ 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 صیرورت 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 پرینالیزم از نوع تشکیکی تبدیل می‌شود.

### نتیجه‌گیری

هریک از رویکردهای پرینالیزم فلسفی، ذات گرایی و ساختارگرایی، نقاط قوت و ضعفی دارد که موجب ایراد گروه مخالف شده است. مهم‌ترین ضعف ساختارگرایی عدم کارآیی در توجیه تجارب ناب و تجارب موازی در سنت‌های مختلف است و مهم‌ترین ضعف پرینالیزم فلسفی محض و ذات گرایی، تأکید بر نقاط اشتراک تجارب و اصرار در همسان‌انگاری برخی تجارب عرفانی در سنت‌های متفاوت و عدم توجه به نقاط افتراق و تکثر آن‌هاست. رویکرد زمینه‌زدایی با هدف نفی شمول گرایی ساختارگرایی شکل گرفته است. در عبارات ملاصدرا عباراتی است که مبنی بر پذیرش هر دو رویکرد ساختارگرایی و پرینالیزم 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 ازطريق انعکاس و حضور آن در واقعیت درونی عارف میسر می‌داند و به نوعی ساختارگراست؛ اما به شباht 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 محتواهی تجارب می‌داند؛ یعنی در این سیر عمودی، هرچه تجربه‌گر 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 محتواهی تجربه بیشتر می‌شود. در مرتبه فنا که اوج فراموشی خودآگاهی و نیل به تجارب ناب است، تأثیر مفاهیم و ساختارهای شخصی در صورت‌بندی محتواهی تجربه، به کمترین حد ممکن می‌رسد و گذار از ساختارگرایی به پرینالیزم رخ می‌دهد. رویکرد پرینالیزم 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، محی الدین. (۱۹۴۶). *فصوص الحكم*. قاهره: دار احیا الکتب العربیه.
- . *الفتوحات المکیه*. ۴ جلدی. بیروت: دار صادر.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۳۶۳). *تحف العقول*. تصحیح علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین.
- استاینباک، آنتونی جی. (۱۴۰۱). *پدیدارشناسی و عرفان*. ترجمه منیره طلیعه بخش. تهران: نشر علمی.
- بلی شیرازی، روزبهان. (۱۴۲۸). *تقسیم الخواطر*. تصحیح و تحقیق احمد فرید المزیدی. قاهره: دار الآفاق العربیه.
- . (۱۳۷۴) *شرح شطحيات*. تصحیح و تحقیق هانری کربن. تهران: طهوری.
- تلخابی، مهری. (۱۳۸۸). «پس اساختارگرایی و عرفان حافظ». *ادیبات عرفانی و اسطوره شناختی*. شماره ۱۴. صص ۶۶-۲۷.
- جان محمدی، محمد تقی. (۱۳۹۰). «جاودانگی حکمت در انديشه سهروردی». *اطلاعات حکمت و معرفت*. شماره ۱. صص ۶۱-۵۸.
- خمينی، روح الله. (۱۳۷۳). *شرح چهل حدیث*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- . (۱۳۷۸). *آداب الصلوٰة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- راندولف. ت دیبل. (۱۳۹۳). *کتاب شناسی: فلسفه عرفان: ذات گرایی و ساخت گرایی*. ترجمه مهدی صدیقی. حکمت اسراء. شماره ۲۱. صص ۱۶۷-۱۵۲.
- صدرالدین شیرازی. (۱۳۶۸). *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*. قم: مصطفوی.
- . (۱۳۵۴). *المبدأ والمعاد*. تصحیح جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- . (۱۳۶۰). *اسرار آلات*. تصحیح محمد خواجه‌ی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- . (۱۳۶۰ ب). *الشواهد الربوبية*. تصحیح جلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- . (۱۳۸۱). *رسالة سه اصل*. تصحیح حسین نصر. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدراء.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیہ قم.

- فلاح رفیع، علی. (۱۳۹۴). بزبان عرفان از منظر ذات‌گرایان و ساختار‌گرایان با نظر به دیدگاه علامه طباطبائی. *عرفان*. شماره ۱۲. صص ۱۳۴-۱۰۷.
- قشیری، عبدالکریم. (۱۳۸۵). رسالت قشیری. ترجمة ابوعلی حسین بن احمد عثمانی و تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۴۰۷). *الاصول من الكافی*. تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کورنر، استفان. (۱۳۸۱). *فلسفه کانت؛ ترجمه عزت‌الله فولادوند*. تهران: خوارزمی.
- گلی، حسین و غلامعلی رضایی هفتادر. (۱۳۹۱). «نقد ساختار‌گرایی در گذر نظریه و تطبیق». *نقد ادبی*. شماره ۲. صص ۱۲۶-۱۰۷.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). *بحار الانوار*. بیروت: دارالحکمة التراث العربی.
- مصطفوی، نفیسه. (۱۴۰۱). «ارزیابی تطبیقی هوش حکمی با هوش معنوی و نسبت آن با تعلمی و تربیت». *پژوهش‌های فلسفی*. شماره ۴۰. صص ۱۱۱-۱۲۶.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۷۳). *مثنوی معنوی*. تصحیح توفیق سبحانی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- همتی مقدم، احمد رضا. (۱۳۸۸). «زمینه‌گرایی معرفتی و سماتیک جملات معرفتی». *نامه حکمت*. شماره ۱. صص ۶۶-۳۵.
- یزدان‌پناه، یدالله و دیگران. (۱۳۹۳). «تبیین و ارزیابی نظریه بافت اتحادی ذات‌گرایان در باب تجربه عرفانی با تمرکز بر دیدگاه استیس و فورمن». *آینه حکمت*. شماره ۱۹. صص ۲۰۵-۱۶۷.
- یوسفی، ظاهر. (۱۳۹۷). «بررسی نظریه ساختار‌گرایی با تأکید بر آرا سوسور و استروس». *پژوهش 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-Arabiyah. (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", Pajoooheshname 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-Futuhat 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 Yaqub (2009). *Al-Uṣūl of Al-Kafi*. 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-rububiyyah fil Manahij al-Sulukiyyah*, 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'ān* (interpretation of the Holy Quran) Qom: Jame'e Mudarrsin. (In Arabic)
- Talkhabi, Mehri (2015) "Post-Structuralism and the Mysticism of Hafez", 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

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