

تجربه عرفانی، نظریه عرفانی، عمل عرفانی*

پیتر مور**

ترجمه سید محمود یوسف ثانی***

چکیده: در این مقاله، پیتر مور علاوه بر زمینه‌سازی برای رویکرد هرمنوتیکی و معرفت‌شناسانه به مجموعه گزارشهای عرفانی، دو هدف اصلی را دنبال می‌کند: یکی تشخیص و طبقه‌بندی خصایص پدیده‌شناسانه تجربه عرفانی و دیگری پژوهش در منزلت هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه این تجربه. اهمیت این مقاله نیز از دو جهت است: یکی طرح دقیق مباحث فلسفی و دیگری تلاش برای به دست دادن شرح پدیده‌شناسانه دقیقتر برای فهم و تحلیل بهتر داده‌های خام تجربه عرفانی. علاوه بر این، تلاش مؤلف بر آن است تا نشان دهد که تلاشهای پیشین برای ارائه چهارچوبی معرفت‌شناسانه برای مطالعه عرفان از دقت مفهومی کافی برخوردار نیست. چهارچوبی که بدون آن همه مدعیات مربوط به وجود هسته مشترک در تجارب عرفانی بی‌اساس می‌شود.

* این مقاله ترجمه‌ای است از:

Peter Moore, "Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique", in *Mysticism and Philosophical Analysis*, Steven T. Katz (ed.), London: Sheldon Press, 1978, pp. 101 - 131.

** پیتر مور استاد دانشگاه کنت در ایالت کنتربوری و دارای دکترای الهیات است. گرایش پژوهشی او بیشتر در زمینه ادیان شرقی، پدیدارشناسی دین و تجربه دینی است.

*** عضو هیأت علمی گروه عرفان پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

تحلیل فلسفی عرفان شامل دو رشته تحقیقی است که با یکدیگر مرتبطند: یکی مشخص کردن و دسته‌بندی ویژگیهای پدیده‌شناسانه تجربه عرفانی و دیگری تحقیق درباره شأن معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه این تجربه. رشته نخست تحقیق به طور کلی به این پرسش معطوف است که آیا تجارب عرفانی گزارش شده در فرهنگهای مختلف و سنتهای دینی در اصل از نوع واحدی هستند یا آنکه اساساً انواع متفاوتی دارند. رشته دوم تحقیق بر این پرسش متمرکز است که آیا تجارب عرفانی پدیده‌هایی کاملاً ذهنی هستند یا چنانکه عرفا و دیگران قائلند، اعتباری عینی و معنا و منزلتی مابعدالطبیعی دارند. این واقعیت که به پرسشهای یاد شده پاسخهایی مختلف و متعارض داده شده، دو پرسش اساسی تر دیگر را مطرح می‌کند: اول اینکه، آیا داده‌هایی که تحلیل فلسفی عرفان از آنها استفاده می‌کند واقعاً مبنای مناسبی برای پژوهشهای مورد نظر ایجاد می‌کنند؟ دوم اینکه، آیا روشها و پیش‌فرضهای نظری این تحقیقات با دقت و ظرافت و پیچیدگی موضوع تناسب دارند؟ در این مقاله، این پرسشهای روش‌شناختی را بررسی خواهیم کرد و در ضمن راههایی را که شاید بتوان در آنها پاسخهای مناسبی برای دو پرسش نخست یافت، روشن خواهیم کرد.

غالباً از این نکته غفلت می‌شود که در تحلیل فلسفی آنچه مستقیماً مورد تحلیل قرار می‌گیرد عین تجارب عرفانی نیست، بلکه گزارش عرفا از این تجارب است و در نتیجه فایده تحلیل فلسفی در درجه نخست بسته به آن است که این گزارشها تا چه حد تجارب مربوطه را برای پژوهش غیرعرفانی قابل دسترس می‌کنند. برخی از فلاسفه گفته‌اند که گزارشهای عرفا از تجاربشان اصل این تجارب را در دسترس تحقیق و پژوهش عقلانی قرار نمی‌دهد. برای آنها حد پژوهش عقلانی کشف همین نکته است که تجربه عرفانی، لااقل وقتی پای تحقیق غیرعرفانی در میان است، در قالب کلمات قابل بیان نیست. استدلالهای مربوط به بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی نقطه شروع مناسبی برای بررسی ماهیت زبان و ادب عرفانی به شمار می‌آید.

این استدلالها هم مستند به اشارات آشکار و صریح نوشته‌های عرفانی درباره بیان‌ناپذیری هستند و هم متکی به جنبه‌هایی از زبان عرفانی که بیان‌ناپذیری را مطرح می‌کنند یا مستلزم آنند. در این صورت نخستین پرسشی که استدلالهای یاد شده باید به آن پاسخ دهند این است: اگر تجربه عرفانی به بیان نمی‌آید، واقعاً چرا عرفا این همه مطلب درباره آن می‌نویسند؟ افراطی‌ترین

پاسخی که به این پرسش داده شده آن است که نوشته‌های عرفانی را باید نه به عنوان گزارشهایی توصیفی بلکه در اصل به عنوان آثاری درباره شناخت خدا یا شیفتگی ایمانی تلقی کرد، یا به عنوان آثاری که مشتمل بر توصیه عملی و ترغیب و تشویق برای رسیدن به حدّ عرفاست.^۱ چون گرایشی به این امر وجود دارد که نوشته‌های عرفانی را همچون گزارشهایی تشریحی از تجربه [عرفانی] تلقی کند، باید بر این واقعیت تأکید شود که عرفا نه به این دلیل می‌نویسند که مایلند اطلاعاتی درباره تجاربشان به دیگران بدهند، بلکه به این دلیل می‌نویسند که انگیزه و محرکی برای نوشتن دارند. ولی این مطلب را که نوشته عرفانی از اساس غیرتوصیفی است، نمی‌توان تأیید کرد. [زیرا] اولاً، کاربردهای غیرتوصیفی زبان وابسته به کاربردهای توصیفی آن هستند و نوعاً در بافت و زمینه‌ای که آنها هم هستند ظاهر می‌شوند. تفسیر معنای یک تجربه، تبیین پاسخ شخص به آن، یا ترغیب دیگران برای اینکه خودشان از چنان تجربه‌ای برخوردار شوند، همگی فعالیت‌هایی زبانی‌اند. فعالیت‌هایی که حداقل مستلزم توصیف اندکی از آنچه تفسیر می‌شود یا به آن پاسخ داده می‌شود یا به آن ترغیب می‌شود، می‌باشند. ثانیاً، واضح است که بخش عظیمی از نوشته‌های عرفانی در واقع کاملاً توصیفی است. این مطلب هم در مورد تجاری که می‌توان آنها را به دلیل استقلال از اعمال دینی، تجربه عرفانی و طبیعی نام نهاد، صادق است و هم در مورد نوشته‌های آن دسته از عرفایی که چون تجاربشان در محدوده قواعد و آیینهای سنت دینی خاص شکل گرفته و انگیزه نوشتن و میل به توصیف تجاربشان را دارند. به این معنا که هرچند این نوشته‌ها هدفی اعتقادی، ایمانی یا عملی دارند، در عین حال شامل یک بخش گوه‌ری و اساسی در توصیف جزئیات تجربه عرفانی نیز هستند که بیشتر آن حتی امروز هم با معیارهای روان‌شناختی و علمی در سطح بالایی از دقت و ظرافت قرار دارند. (و این علاوه بر حداقل اطلاعات توصیفی ناگزیر [در این گزارشها] و علی‌رغم تمایلی است که در بین عرفای مذهبی در مورد پرهیز از دادن اطلاعات در مورد تجاربشان وجود دارد). بنابراین اگر نوشته‌های عرفانی را – لاف از نظر جوهره – توصیفی بدانیم، حاصل استدلال مربوط به بیان‌ناپذیری چنین خواهد بود: عرفا، اعم از اینکه خودشان واقف باشند یا نه، اساساً در تلاش برای انتقال تجاربشان به غیر عرفا ناموفقند. حرف من این است که دلیل و شاهد واقعی برای چنین رأی افراطی وجود ندارد.

به گمان من این نکته اهمیت دارد که بین سه نوع نوشته عرفانی تفاوت بگذاریم: (۱) شرح حالهای خودنوشت [عرفا] در مورد نمونه یا نوع خاصی از تجربه عرفانی.^۲ (۲) گزارشهای غیرشخصی که بالضروره و اختصاصاً مبتنی بر تجارب شخصی نویسنده نیستند و در آنها تجربه عرفانی با اصطلاحات و تعابیری انتزاعی و عام وصف می‌شود.^۳ یک مقوله فرعی در اینجا گزارشهای کلیشه‌ای یا قراردادی مربوط به تجارب عرفانی است که در متون مقدس دیده می‌شود و غالباً هم کار نویسنده واحد یا مؤلف مشخصی نیست.^۴ (۳) گزارشهایی که عمدتاً اعتقادی و آیینی هستند و هرچند به امر یا واقعیتی عرفانی اشاره دارند، به خود تجربه عرفانی، جز بندرت، مربوط نیستند.^۵ این سه قسم نوشته‌های عرفانی را من به ترتیب نوشته‌های درجه اول، درجه دوم و درجه سوم می‌نامم. روشن است که فقط نوشته‌های درجه اول و دومند که به تحلیل فلسفی تجربه عرفانی مربوطند (و اتفاقاً نوشته‌های درجه دوم را نباید کم اهمیت‌تر از نوشته‌های درجه اول دانست، زیرا ممکن است این نوشته‌ها مشتمل بر نیتها و چشم‌اندازهایی باشند که در نوع زندگی‌نامه‌های خودنوشت یافته نشوند). آنچه تقسیم‌بندی سه گانه فوق را اهمیت بیشتری می‌بخشد این است که احتمال دارد متن واحدی تحت بیش از یک مقوله قرار گیرد.

درواقع باید از قسمت اعظم مطالبی که در دفاع افراطی از بیان‌ناپذیری عرفان گفته شده صرف‌نظر کرد، زیرا آنها مربوط به نوشته‌های درجه سوم هستند. بعلاوه، بسیاری از گزاره‌هایی که از متون درجه اول و دوم در مورد بیان‌ناپذیری نقل می‌شود به انواعی از بیان‌ناپذیری مربوط است که ربط مستقیمی با این مطلب که عرفا نمی‌توانند اطلاعات مربوط به تجاربشان را به دیگران منتقل کنند، ندارد. در اینجا خوب است به دو قسم از آنها اشاره کنم. قسم اول چیزی است که شاید بتوان آن را نوع عاطفی بیان‌ناپذیری دانست. در اینجا این مسأله ساده و قاعدتاً مورد قبول که ممکن نیست کسی در تجربه‌ای با دیگری دقیقاً «سهیم» شود یا آن تجربه به او «انتقال» یابد، محدودیت آزردهنده سختی را برای کسی که می‌خواهد احساس عمیق یا تجربه ارزشمندی را به دیگری انتقال دهد، ایجاد می‌کند (مثلاً احساسی از قدرشناسی، عشق، زیبایی یا تجربه دینی). قدیسه ترزای آویلایی* در جایی می‌نویسد:

من فقط چیزی را گفتم که در توضیح نوع بصیرت و توفیقی که خداوند

St. Teresa of Avila، راهبه و نویسنده اسپانیایی (۱۵۱۵ - ۱۵۸۲ م.) در سال ۱۵۳۲ به فرزد کرملی پیوست و در ۱۵۶۲ به اصلاح کلیسای کرملی پرداخت. نوشته‌های ساده او از برجسته‌ترین آثار ادبیات عرفانی مسیحی است. (م.)

به نفس عطا می‌کند باید گفت، ولی نمی‌توانم احساس نفس را وقتی که خداوند سزای از اسرار یا عجایب خود را به او می‌نمایاند وصف کنم، لذتی بالاتر از همه لذات دست‌یافتنی روی زمین که [دیگر] لذتهای حیات را در چشم ما خوار می‌کند، لذتهایی که چیزی جز سرگین گوسفندی نیستند.^۶

این مفهوم از بیان‌ناپذیری که احتمالاً بیشتر در نوشته‌های درجه اول و دوم اظهار می‌شود، اگر هم اثری داشته باشد این است که نویسنده را به تلاش بیشتر برای ایجاد ارتباط و شاید در پی آن به توفیق بیشتر برمی‌انگیزد. قسم دوم از بیان‌ناپذیری را می‌توان «علی» نامید، یعنی آنجا که عارف نمی‌تواند بیان کند که تجربه‌ای خاص چه وقت یا چگونه برایش رخ داده یا آنکه شرایط اصلی [تحقق] این تجربه چه بوده است. ولی این نوع از بیان‌ناپذیری ضرورتاً بر توانایی عارف برای توصیف محتوای واقعی تجربه‌اش تأثیر نمی‌نهد. قدیسه ترزا می‌نویسد: «در باب اینکه آنچه اتحاد خوانده می‌شود چگونه رخ می‌دهد و حقیقت آن چیست، نمی‌دانم چه بگویم»^۷ و در عین حال هم اینجا و هم در جاهای دیگر حرفهای زیادی برای گفتن در مورد ساختار، محتوا و آثار این نوع تجربه دارد.

وقتی این مفاهیم نامربوط بیان‌ناپذیری کنار گذاشته شود، می‌توان حدود مسأله‌ای را که نوع توصیفی بیان‌ناپذیری مطرح می‌سازد، مشخص کرد. بزودی روشن می‌شود که گزاره‌های مربوط به بیان‌ناپذیری توصیفی این نکته را که تجربه عرفانی اساساً بیان‌ناپذیر است تأیید نمی‌کنند. در مقایسه با گزاره‌های بیان‌ناپذیری درجه سوم که از نظر مابازاء و مصداق جامع و قاطع هستند («برهمن نه این است، نه آن» و نه چیز دیگر)، گزاره‌های مربوط به بیان‌ناپذیری توصیفی معمولاً از نظر مرجع و مصداق محدود و مقیدند. زیرا تجربه‌هایی که بتوان آنها را به طور کلی و رای توصیف دانست، ندارند. بعلاوه، جنبه‌های گوناگون و - لااقل در مورد عرفان پخته و پرورده - مراحل مختلفی از تجربه وجود دارد و اینها هم از حیث قابلیت انتقال به نحوی قابل ملاحظه با یکدیگر فرق دارند. عرفا نه فقط تصدیق می‌کنند که توصیف تجاربشان برای مریدانشان مشکل نیست، بلکه معتقدند که می‌توانند تجاربشان را برای غیر عرفا نیز توصیف کنند. مثلاً قدیسه ترزای آویلابی در مورد یکی از تجارب کشف و شهودی و در عین حال ساده‌تر خود می‌نویسد:

«این امر را مولایمان به هر کس عنایت کند، بسادگی در خواهد یافت ولی دیگران [برای دریافت آن] قطعاً احتیاج به واژه‌ها و تمثیلات بسیار دارند.»^۸ همین نیاز به واژه‌ها و تشبیهات بسیار، دلیل اصلی فراوانی نوشته‌های عرفانی است. ترزای مقدس در مورد یک تجربه عالیتر خود می‌نویسد: «نمی‌دانم که آیا [توانسته‌ام] احساسی از حقیقت این وجد را به کسی منتقل کنم یا، چنانکه گفتم، ارائه تصور کاملی از آن ناممکن است.»^۹ اگر عرفا در مواردی اظهار کنند که تجربه خاصی قابل توصیف است و در مواردی هم آن را ورای توصیف بدانند، این امر نشانه سردرگمی یا ناهماهنگی در گفتار نیست، بلکه به احتمال زیاد نشانه این واقعیت است که جنبه‌ها یا مراتب متفاوتی از تجربه مورد نظر است (گرچه بی‌شک این نیز درست است که مهارت عرفا در کاربرد کلمات و خوشبینی آنها به غیر عرفا برای دریافت گفته‌های عارفان متفاوت است). بعلاوه، حتی آن جنبه‌ها یا مراحل از تجربه عرفانی هم که توصیفشان مشکل شمرده شده، باز اینطور نیست که ضرورتاً به هیچ وجه قابل انتقال نباشند. زیرا اگر عرفا از زبان با مسئولیتی استفاده می‌کنند، در این صورت حتی آنچه درباره وصف ناپذیری جنبه‌ها یا انواعی از تجربه می‌گویند، ممکن است برای ایضاح بخش خاصی از تجارب، مؤثر واقع شود. بنابراین وقتی سان خوان دلاکروت* «تماس جوهر الهی با جوهر نفس»^{۱۰} را تجربه‌ای بیان ناپذیر می‌داند، در عین حال چیزی درباره همان تجربه را در قالب اصطلاحاتی مثل «جوهر»، «تماس» و مانند آن به ما منتقل می‌کند. به همین ترتیب، این جمله او که لطافت بهجتی که در این تجربه احساس می‌شود، «وصف ناپذیر» است - چنانچه مصداقی از بیان ناپذیری «عاطفی» نباشد - لاف‌ل همان تجربه را در قالب کلمات «بهجت‌هایی غیر قابل وصف» تعریف می‌کند که برای غیرعارف هم به هیچ عنوان پوچ یا بی‌معنا نیست.

مشهور است که عرفا تا حد زیادی از زبانی مجازی و نمادین برای تقویت جملاتی که بر زبان می‌آورند استفاده می‌کنند. در متون غیر عرفانی قدرت چنین زبانی برای احضار یا انتقال تجربه بسیار زیاد است و دلیلی وجود ندارد که گمان کنیم عرفا هم به نحو کاملاً مؤثری از آن استفاده

* (san Juan de la cruz), St. John of the Cross, عارف اسپانیایی متولد آویلا (۱۵۴۲ - ۱۵۹۱ م.)، معاصر و مصاحب قدیسه ترزا و بنیانگذار جامعهٔ یسوعی اسپانیا. (م.)

بسیار زیاد است و دلیلی وجود ندارد که گمان کنیم عرفا هم به نحو کاملاً مؤثری از آن استفاده نمی‌کنند. البته ممکن است در برخی از متون استفاده عرفانی از صور خیال و نمادگرایی مفید و مؤثر نباشد، چنانکه توصیف رنگ قرمز به «رنگی روشن و زنده برای چشم» برای کسی که قدرت تشخیص آن را ندارد، چنین است. نکته این است که توفیق زبان مجازی و حقیقی هر دو وابسته به نوعی پیوستگی و اتصال تجربه و واژگان بین نویسنده و خواننده است. اما، در واقع سبک نگارش عرفا چنان است که گویا چنین پیوستگی و اتصالی وجود دارد. در این مورد نسبت عارف و غیر عارف نسبت شخص بی‌نا و کور نیست، بلکه بیشتر شبیه نسبت فرد بی‌نا با کسی است که ضعف بینایی دارد. عرفا متعلق به گروهی از افراد که منقطع از غیر عرفا باشند نیستند؛ باید به خاطر داشت که آنها خودشان هم روزی عارف نبوده‌اند. بنابراین باید در نوشتن هم از محدودیتها و هم از امکانات تلاش خود برای انتقال تجاربشان به غیر عارفان آگاه باشند، که چنین نیز هست. علی‌رغم این ملاحظات باز هم می‌توان گفت که آنچه بخش اساسی و گوهری تجربه عارف را تشکیل می‌دهد، با همه تلاش عارف برای انتقال تجاربش، تسلیم مفهوم‌پردازی عقلانی نمی‌شود. جنبه‌ای از زبان عرفانی که اغلب به عنوان شاهد این امر تشخیص داده شده، استفاده از پارادکس است. البته برای نشان دادن اینکه پارادکس به معنای لغوی آن در کار نیست، راههای [نظریه‌های] مختلفی وجود دارد. ولی این نظریه‌ها خود با پارادکس عرفانی توافق و هماهنگی ندارند. چیزی [تجربه‌ای] را که عرفا در پی توصیف آنند، توصیفش بدون گرفتار آمدنشان در تناقض ممکن نیست، اگرچه ممکن است کسی نظامهای زبانی دیگری را بیابد که در آنها توصیف تجربه بدون چنین تناقضی ممکن باشد.^{۱۱} تنها راهی که باقی می‌ماند پذیرفتن این نظریه عجیب و غریب است که پارادکس عرفانی بیان مناسبی برای توصیف تجربه‌ای است که ظاهراً تناقض‌آمیز است.^{۱۲}

ولی قبل از نیاز به انتخاب نظریه‌ای در مورد پارادکس عرفانی، وظیفه اساسی دیگری مطرح است، یعنی اثبات درستی نظری که بیان جسورانه آن به گفته یکی از طرفدارانش چنین است:

پارادکسهای عارف در تجربه او نقش محوری دارند و توصیفهای
تناقض‌آمیز یکی از اساسی‌ترین ویژگیهای تلاش او برای بیان چگونگی این
تجربه است. بدتر اینکه عارف نه فقط احساس می‌کند که تجربه‌اش امری

است.

همان نویسنده سطور زیر را از ایشا اوپانیشاد هندو (*Hindu Isha Upanishad*) به عنوان مقال ذکر می‌کند:

آن یگانه، هرچند هرگز تکاپویی ندارد، چابکتر از خیال است...
 هرچند آرام و آرمیده است، بر همه چابک قدمان سبقت می‌گیرد...
 می‌پوید و همچنان نمی‌پوید
 دورست ولیک همچنان نزدیک
 هم در همه چیز و هم بیرون از همه چیز^{۱۳}

دلیلی که برای حل ناپذیر بودن پارادکس عرفانی و عمومی بودن آن آورده شده نوعاً از همین دست است. ولی اشکالی بر متونی از این دست، که توصیفات تناقض‌آمیزی از تجربه‌اند، وارد نیست. آن هم فقط به این دلیل که اینها اصلاً توصیف هیچ‌گونه تجربه‌ای نیستند. در واقع، متن فوق دقیقاً متعلق به نوشته‌های عرفانی درجه سوم است. نوع پارادکس آن را (با توجه به زمینه بی‌واسطه و مع الواسطه آن) می‌توان بسادگی به عنوان یک قرینه‌سازی خطابی (*rhetorical juxtaposition*) از بینشهای مکمل (*complementary insights*) در خصوص تشبیه و تنزیه برهمن دانست.^{۱۴}

بررسی دقیق نوشته‌های عرفانی نشان می‌دهد که پارادکس گرچه در نوشته‌های درجه سوم عموماً و بوضوح وجود دارد، در نوشته‌های درجه دوم مشخصاً کمتر و در نوشته‌های درجه اول کاملاً نادر است. این نه فقط به آن معناست که پارادکس به هر روی مانع مهمی بر سر راه تحلیل فلسفی تجربه عرفانی نیست، بلکه راهی هم برای تبیین پارادکسهای که در نوشته عرفانی آشکار می‌شوند، به دست می‌دهد. زیرا اگر این سخن درست است که متن هرچه کمتر توصیفی باشد امکان ظهور پارادکس در آن بیشتر است، این هم فرض معقولی است که خود پارادکس آشکارا توصیفی نیست و حتی وقتی هم که در متن کاملاً توصیفی پارادکسی رخ می‌نماید، همین امر صادق است. به عبارت دیگر، پارادکس عرفانی با همان نوع نظریاتی که پارادکسهای متون غیر عرفانی تبیین می‌شوند، تبیین‌پذیر است. در واقع، غالب پارادکسهای عرفانی پیش از آنکه معنای واقعیشان آشکار شود احتیاج به دستکاری کمی دارند، در عین حال که بسیاری از بیانات

استعاره عرفا - مثل کورشدن از شدت تشعشع انوار یا مجروح شدن از دردهای شیرین عشق - را مشکل بتوان حتی پارادکسهای ظاهری هم به شمار آورد. دلیلی هم بر اینکه عرفا بواسطه تجاربه‌مان ناگزیرند قانون امتناع اجتماع نقیضین را زیر پا بگذارند، وجود ندارد. حتی وقتی که معنای واقعی پارادکسی مبهم می‌ماند، باز هم این فرض معقول است که بگوییم پارادکس به معنای حقیقی آن مورد نظر نیست، مگر آنکه مستقلاً مطالبی را در باب پارادکس بگوید [که مبین وجود پارادکس باشد]. اگر عرفا واقعاً تجاربی تناقض‌آمیز - به معنای مورد بحث - داشته باشند می‌توان انتظار شنیدن مطالب بیشتری را در این باره - علاوه بر اصل خود پارادکس - در نوشته‌هایشان از آنها داشت. در عرفان هم مثل سایر موارد، استفاده از «پارادکس» نشان ناموفق بودن زبان نیست، بلکه نشان کاربرد مؤثر آن است. در واقع اصطلاح «پارادکس» در استعمال دقیق انگلیسی به معنای گزاره‌ای تناقض‌آمیز است که واقعاً اراده تناقض از آن نشده باشد. عرفا در باب مشکلات خود با زبان پرده‌پوشی نمی‌کنند و این مشکلات را هم نباید دست‌کم گرفت. ولی من گمان نمی‌کنم که دلیلی (چه در خود قوالب زبان عرفانی و چه در مطالبی که عرفا در توضیح نوشته‌هایشان می‌گویند) به نفع این عقیده وجود داشته باشد که تجربه عرفانی [حتی] برای مرتبه‌ای عالی از فهم و ادراک فرد غیرعارف و تحلیل نقادانه‌اش هم دست‌نیافتنی است. کسی نیست که با متون عرفانی آشنا باشد و تحت تأثیر دقت و احتیاطی که عرفا به هنگام نوشتن دوباره تجاربه‌شان به خرج می‌دهند، قرار نگرفته باشد. خصوصاً دلیلی بر این امر وجود ندارد که عرفا از همان قواعد زبان و منطق مورد استفاده در نوشته‌های غیرعرفانی تبعیت نمی‌کنند. دلیل اینکه چرا نوشته‌های عرفانی این همه مبهم و ناروشن به نظر می‌رسد آن است که این نوشته‌ها با نظر به آموزه‌ها، اعمال و نهادهایی که چهارچوب وسیعتر مابازاء و متعلق آنها را شکل می‌دهد، مورد تحلیل قرار نگرفته‌اند.

اگر تجربه عرفانی قابل دسترسی برای تحلیل فلسفی باشد، لازمه اصلی روش شناختی چنین تحلیلی، شناخت درست تفاوت تجربه عرفانی و انواع تفسیر آن است. متأسفانه با این تفاوت حیاتی و حساس، بسیار سطحی برخورد می‌شود و فروع و لوازم آن مغفول می‌ماند.

نویسنده‌ای که احتمالاً کتابهایش در سالهای اخیر بیشترین تأثیر را در مطالعه و بررسی عرفان داشته است، تفسیر را عبارت می‌داند از: هر چیزی که مفکره برای فهم تجربه عرفانی به آن اضافه

می‌کند، اعم از اینکه آنچه می‌افزاید فقط مفاهیم مقولی باشد یا استنتاج منطقی یا فرضیه تبیینی، و جستجوی خود برای یافتن یک «هسته مرکزی» در تجربه عرفانی را تلاشی می‌داند «برای نفوذ به بدنه این تجربه با گذر از لفافه کلمات و الفاظی که آن را دربر گرفته‌اند».^{۱۵} نقص اصلی این برداشت از تمایز را نمی‌توان با مطالبی از این دست ترمیم کرد که تجربه و تفسیر «قابل تشخیص هستند ولی قابل تفکیک از یکدیگر نیستند».^{۱۶} یا اینکه تمایز مورد بحث در عمل دقیقاً صورت نمی‌گیرد بلکه فقط به صورت یک اصل مورد نظر است، یا اینکه توصیف تجربه عرفانی کاملاً برکنار از تفسیر ناممکن است. زیرا مسأله این است که در عرفان هم مثل سایر زمینه‌ها، «تجربه» و «تفسیر» حتی به‌طور نظری و اصولی هم دو مقوله معرفت‌شناختی متمایز و مستقل نیستند. بسیاری از اختلاف نظرها در باب وحدت یا کثرت تجربه عرفانی ناشی از نوعی نقص و ناتوانی در تحلیل نظری و کاربردهای روش‌شناختی این تمایز – یا به عبارت دقیقتر ارتباط – پیچیده بین تجربه و تفسیر است.

پیچیدگیهای این تمایز در نوشته‌های عرفانی که داده‌های مستقیم تحلیل فلسفی عرفان را شکل می‌دهند بهتر نمایان می‌شود. من برآنم که این بیانات و گفته‌ها مشتمل بر چهار عنصر متمایز نظری هستند:

(۱) اشاراتی به تفاسیر نظری که پس از پایان تجربه صورت‌بندی شده‌اند. اینها را من تفسیر ناظر به گذشته (retrospective interpretation) می‌نامم.

(۲) اشاراتی به تفسیری که یا خود به خود در ضمن تجربه و یا بلافاصله پس از آن صورت‌بندی شده‌اند. اینها عناصر تفسیر تأملی (reflexive interpretation) هستند.

(۳) اشاراتی به جنبه‌هایی از تجربه که معلول یا مشروط به عقاید پیشین شخص عارف، یعنی آمال و اهداف او هستند. اینها را من تفسیر ممزوج (incorporated interpretation) می‌نامم.^{۱۷} دو قسم از این تفسیر عبارتند از:

الف) ایده‌ها و تصوراتی که در یک تجربه و در قالب پیشها و سخنان و مانند آن تجلی می‌کنند (تفسیر تأمل شده).

ب) جنبه‌هایی از تجربه که در قالب چیزهایی که می‌توان آنها را تمثالات پدیدار شناختی عقیده یا نظریه‌ای نامید، ریخته می‌شوند (تفسیر جذب شده).

۴) اشارات معطوف به جنبه‌هایی از تجربه که متأثر از عقاید، انتظارات یا اغراض پیشین شخص عارف نیستند. اینها تجربه خام را تشکیل می‌دهند (اصطلاحی که بار ارزشی آن از تجربه «محض» کمتر است).

این طرح و تفسیر از رابطه بین تجربه و تفسیر، هم با اصول کلی و عمومی روان‌شناسی و معرفت‌شناسی سازگار است و هم با هر نظریه‌ای درباره مبانی و معانی عرفان. مخصوصاً خوب است بر این نکته تأکید شود که این طرح و تصویر مستلزم تبیینی تحویلگرا از تجربه عرفانی نیست (هرچند که با هر تبیین تحویلگرایی هم که طرح شود سازگار است). مقوله تجربه خام تمامی پرسشهای مهم مربوط به منشأ غایی و معنای تجربه عرفانی را بی‌پاسخ رها می‌کند. حتی اقراطی‌ترین متدینان عارف پیشه لاهوت‌اندیش کاتولیک رومی هم با حضور (به تعبیر من) تفسیر ممزوج در تجربه عرفانی مخالف نیستند. هیچ متخصص آبهی‌دامای تراوادایی* نیز این طرح و تصویر را با تحلیل خود از مراتب عالی آگاهی و شهود متعارض نمی‌یابد. البته مسأله مهم تشخیص واقعی عناصر مختلفی است که در هر تبیینی از تجربه عرفانی وجود دارد. در عین حال مادام که تلاش کافی (ولو به صورت نظری و گذرا) صورت نگرفته، شانس چندانی برای دستیابی به نتایج معتبری در باب پدیدارشناسی یا معرفت‌شناسی تجربه عرفانی وجود ندارد. بعلاوه، شرط موفقیت تحلیل یک متن خاص این است که آن را در ارتباط با نظریه‌ها، رفتارها و نهادهایی که احیاناً هم خود تجربه و هم راه و روش بازگویی آن را تحت تأثیر قرار می‌دهند، در نظر گرفت و تأثیرات مورد نظر هم نه فقط تفسیر بلکه انتخاب را نیز دربرمی‌گیرد، زیرا عارف احتمالاً نه تنها نسبت به آنچه از تجربه خویش به یاد می‌آورد گزینشی عمل می‌کند، بلکه - مخصوصاً در نوشته‌های درجه دوم - در آن جزئیات از تجربه‌اش که آنها را قابل ثبت و ضبط می‌داند نیز چنین می‌کند. من به نوبه خود و قبل از پرداختن به ملاحظاتم در باب ماهیت تجربه عرفانی، انواع تأثیراتی را که می‌توان از هر یک از منابع پیش‌گفته انتظار داشت، مورد توجه قرار خواهم داد.

آنها که تصور می‌کنند تمایز بین تجربه و تفسیر لااقل به طور کلی قاطع و روشن است، به

* Theravadin Abhidhamma، یکی از سدهای سه‌گانه کتاب تپیتاکا، کتاب مذهبی بوداییان، که تحریر و

همین دلیل عناصر نظری یک توصیف [تجربه عرفانی] را به عنوان عواملی بی‌ارتباط با (اگرچه حتی مانع) تحلیل پدیدارشناختی تجربه تلقی می‌کنند. در حالی که غفلت از عناصر نظری در یک توصیف خطر غفلت از جنبه‌های مهمی از خود تجربه را به همراه دارد. زیرا بین تجربه و نظریه تعامل پیچیده‌ای وجود دارد، چه در سطح خارجی که نظریه بر توصیف یک تجربه اثر می‌گذارد و چه در سطح داخلی که ممکن است نظریه‌ای گوهر خود تجربه را متأثر سازد. این مسأله که وجود عناصر نظری در یک توصیف، ماهیت حقیقی تجربه وصف شده را مبهم و مغشوش می‌کند [و بنابراین باید تجربه را از این عناصر پیراست] مثل این است که بگوییم برای اینکه بدانیم یک جوجه واقعاً چگونه چیزی است باید همه پرهاش را بکنیم.

نخست به نکته‌ای در باب تعامل تجربه و نظریه در سطح بیرونی توجه کنیم. حتی آنجا هم که بتوان تمایزی دقیق بین تجربه و تفسیر برقرار کرد (چنانکه اصولاً می‌توان بین تجربه خام و تفسیر ناظر به گذشته چنین کرد) غیر عارف، بر عکس خود عارف، هنوز در موقعیتی نیست که بتواند تجربه را مستقل از مقولات نظری که به کار تفسیر تجربه می‌آیند، مورد نظر قرار دهد. زیرا (گرچه نمی‌توان تأکید زیادی بر آن کرد) منبع اطلاعاتی غیر عارف بیان تفسیری خود عارف از تجربه خویش است و غیر عارف نمی‌تواند این بیان تفسیری را با خود تجربه اصلی مورد مقایسه و سنجش قرار دهد. حداکثر این است که می‌تواند آن را با بیانات دیگر همین عارف یا بیانات عارفان دیگری متعلق به همان سنت مورد مقایسه قرار دهد. ولی نکته مهم این است که خود عناصر نظری در یک توصیف ممکن است ناقل اطلاعاتی در باب ویژگیهای پدیدارشناختی تجربه باشند و از این رو نتوان آنها را به عنوان اضافات و زواید یا موانع مشکل‌ساز کنار گذاشت. بنابراین گرچه در بعضی از توصیفها می‌توان عناصر نظری و پدیدارشناختی را از یکدیگر تفکیک و تقابلهشان را آشکار ساخت، در بقیه (بویژه در نوشته‌های درجه دوم) می‌توان آنها را با یکدیگر ترکیب کرد. مثلاً ممکن است در برخی نوشته‌های عرفانی اصطلاحات نظری و مقولات یا اشارات مذهبی به صورت نوعی زبان اختصاری برای توصیف تجربه عرفانی به کار روند، به طوری که شناخت واژگان و سبک نوشتاری نویسنده غالباً نشانه‌ها و علائم دیگری درباره ماهیت نوع خاص یا جنبه خاصی از تجربه مورد نظر را فراهم کنند. خلاصه، مقولات نظری ممکن است خودشان معروض تحلیل پدیدارشناختی قرار گیرند.

نکته دوم، به تعامل درونی بین تجربه و نظریه مربوط است. غالباً در باب تفسیر طوری سخن گفته می‌شود که گویا تفسیر چیزی است که صرفاً بر هسته درونی یک تجربه موجود یا مستقل افزوده شده است. این سخن شاید تا حدودی در باب برخی از گزارشهای درجه اول مربوط به تجربه عرفانی «طبیعی» صادق باشد، ولی بعید است که در مورد بسیاری از تجاربی که گزارش آنها در سنت دینی خاصی تهیه و تنظیم شده صدق کند، بویژه گزارشهایی که مربوط به نوشته‌های درجه دوم باشند. در واقع چنین تلقی‌ای از تفسیر، حتی در مورد گزارشهای ناظر به گذشته هم صادق نیست؛ زیرا این نوع تفسیر - حتی اگر به تجربه خاصی که در قالب توصیفی ویژه‌ای ارائه شده مربوط باشد - باز هم ممکن است در طول زمان و در ارتباط با زنجیره‌ای از تجارب، ایجاد شده باشد. با این همه ارتباط تجربه و تفسیر پیچیده‌تر از اینهاست. زیرا گرچه ممکن است که تفسیر در قبال جنبه‌های جدیدی از تجربه یا در پرتو فهم نظری جدید تحول یابد و تغییر کند، خود تجربه هم ممکن است بنا به تغییراتی که در عقاید، انتظارات و خواسته‌های شخص عارف ایجاد می‌شود، تغییر یابد. این عنصر تجربه، که من آن را تفسیر ممزوج نامیدم، هم با عقاید شخص عارف تقویت می‌شود و هم آنها را تقویت می‌کند و از این رو همچنان که می‌توان در تجربه آن را نادیده انگاشت (هرچند نه مثل لاهوت‌اندیش خام) می‌توان آن را به تجربه نیز افزود. با این همه، این چرخه دوگانه اثرگذاری و اثرپذیری تجربه و تفسیر، چرخه‌ای بالضروره بسته و بی‌تغییر نیست؛ وجوه جدیدی از تجربه و تفسیر را می‌توان دائماً به این چرخه وارد کرد. البته اینکه آیا در این فرایند پیچیده تعامل تجربه عمق بیشتر یا کمتری می‌یابد یا تفسیر دقت بیشتر یا کمتری پیدا می‌کند، مسأله دیگری است.

گاهی گفته می‌شود که آموزه دینی بر سر راه فهم عارف از تجربه خود مانع ایجاد می‌کند و نتیجه این است که عارف هرچه پیش فرضهای نظری کمتری داشته باشد، احتمال اینکه حقیقت تجربه خود را بهتر درک کند بیشتر است؛ چنانکه احتمال گزارش کردن صحیح آن نیز افزایش می‌یابد. گرچه بی‌تردید این امر درست است که عقاید و آمال شخص عارف به احتمال زیاد بر ماهیت تجربه او و گزارش این تجربه تأثیر می‌گذارد؛ ولی این مسأله در عرفان [به عنوان یک تجربه] تفاوت چندانی با تجربه در هر زمینه دیگری ندارد. زمینه فکری عارف باید به عنوان کلیدی برای تجربه او در نظر گرفته شود نه به صورت دری که بین ما و آن [تجربه] حائل ایجاد

کند. اگر گزارش‌های عارف از تجربه‌اش مبهم و ناروشن به نظر برسد، اغلب از آن روست که پژوهشگر از آشنایی کافی با ماهیت سنتی که عارف در آن [تجارب خود را] گزارش می‌کند، غفلت کرده است. ولی هنوز مسأله اساسی تری هست. صرف‌نظر از این واقعیت که در درجه اول این عقاید و خواسته‌های عارف است که او را در پروردن و پیراستن تجاربتش تحریک و تقویت می‌کند، این هم محتمل است که عقاید و آمال او نه فقط بر تجربه در قالب تفسیر ممزوج تأثیر می‌گذارد، بلکه در واقع تجربه را به عنوان یک کل تسهیل می‌کند یا آن را تعلیم و آموزش می‌دهد. اینجا این عقیده که گزارش‌های مربوط به تجارب عرفانی «طبیعی» باید آگاهی‌های بیشتری درباره واقعیت تجربه عرفانی به دست دهند تا گزارش‌های مربوط به تجربه پخته و پرورده (cultivated) قطعاً عقیده‌ای نادرست است. فقدان مفروضات نظری نه فقط ممکن است عارف را از درک و توصیف حالات عرفانی‌اش باز دارد، حتی احتمال دارد که در مرحله نخست مانع او از فهم تمامیت این حالات گردد. در واقع ممکن است داشتن چیزی که می‌توان آن را واژگان نظری نامید، بر ظهور و بروز جنبه‌های مختلف تجربه تأثیر بگذارد، که در صورت نبودن آن، این جنبه‌های تجربه اگر از صحنه آگاهی محو نشوند، به حاشیه آن رانده خواهند شد. پرمایه‌ترین و آگاهی‌بخش‌ترین تجربه‌ها، تجربه‌هایی هستند که موضوع آنها از پیش فراهم شده، یعنی زمینه نظری مشخصی برایشان مهیا شده است. خلاصه، اگر آموزه‌ها و نظریه‌ها واقعاً مانعی بر سر راه فهم عارف از تجارب خویش باشند، باید شواهد بسیاری از این مسأله در سنت‌های مختلف عرفانی وجود داشته باشد، حال آنکه مسأله برعکس است و عرفا واژگان نظری خود را مددکار خویش در تنظیم و تفسیر تجاربشان می‌دانند نه مانع و رادع آن.

من به رأی خاص خود در باب رابطه عمل عرفانی و تجربه عرفانی‌ای که از آن نتیجه می‌شود بعداً اشاره خواهم کرد. (اصطلاح «نتیجه می‌شود» اینجا ابهام‌زا است؛ زیرا نسبت به امزی که در برخی زمینه‌ها یک مسأله مهم اعتقادی شمرده شده ساکت است: آیا تجربه‌ای خاص حاصل عمل به نوعی خاص از فنون و اسلوب‌های [عرفانی] است یا آنکه این اسلوبها و فنون فقط راه را برای حصول این تجربه بواسطه فیض الهی فراهم می‌کنند.) گرایش به غفلت از فنون و اسلوب‌های عرفان در تحلیل فلسفی تجربه عرفانی نتیجه دیگری از فهم این تجربه به عنوان امری خودبنیاد است. این سخن نادرست است که اسلوب و عمل عرفانی قطعاً ارتباطی با فهم یک تجربه

عرفانی به معنای دقیق کلمه ندارد. نه فقط از آن رو که بر این فرض نابجا متکی است که شرایط علی یک عمل تجربی تأثیر مهمی بر خود این تجربه ندارد؛ بلکه به طور اساسی تر، چون مستلزم این است که شرایط علی یک تجربه و خود تجربه، دو جنبهٔ عرفانند که با یکدیگر ارتباطی ندارند. بعلاوه، اصل «عدم تفاوت علی»، در تحلیل تجربهٔ عرفانی، غیر از اینکه خود مسألهٔ قابل بحثی است، ممکن است بسادگی به عدم تفاوت در داده‌ها یا ملاحظاتی که به تفسیر صحیح این تجربه مربوطند نیز سرایت کند. این رأی در باب ارتباط بین عمل عرفانی و تجربهٔ عرفانی ممکن است فقط به تصویر تحریف یا تضعیف شدهٔ تجربهٔ عرفانی بینجامد.

هرگونه تبیین کافی از عمل عرفانی باید شامل تمامی برنامهٔ مربوط به اعمال اخلاقی، زاهدانه و شیوه‌های خاصی باشد که عارفان در سنت‌های دینی [مختلف] به طور خاص از آنها تبعیت کرده‌اند.^{۱۸} ملاحظات من در این قسمت معطوف به آن اسلوبها و روشهای کم و بیش تخصصی است که پیش شرطهای بلاواسطهٔ تجربهٔ عرفانی هستند. این روشها به دو دستهٔ اصلی تقسیم می‌شوند که من آنها را مراقبه (meditation) و تأمل (contemplation) می‌نامم. مراقبه عبارت است از کاربرد منظم اما خلاق قوهٔ خیال و تفکر استدلالی بر یک درونمایه یا موضوع پیچیدهٔ دینی. تأمل - که به جهاتی تحول و تکامل مراقبه است - در واقع می‌کوشد تا از طریق تمرکز شهودی بر یک تصور یا ایده یا امری بسیط از فعالیتهای قوهٔ خیال یا عقل تعالی بجوید. نوعاً در طول همین عمل تأمل است که تجربهٔ عرفانی، پس از پخته و پرورده شدن، به طور خاص ظهور می‌کند. هیچ نوع اسلوبی را نمی‌توان به عنوان امری غیر اصلی و زائد از حوزهٔ بررسی تجربهٔ عرفانی بیرون راند. توجه به روش و موضوع در انواع مراقبه‌ها با مسألهٔ تشخیص و فهم تفسیر متأملانه مرتبط است، زیرا ایده‌ها و تصورات ذهنی و تخیلی مادهٔ مشاهدات و تعبیراتی را فراهم می‌آورند که جزء جدایی‌ناپذیر آگاهی عرفانی‌اند. همچنین، این مسأله عجیب نیست که برای بسیاری از عرفا عمل مراقبه:

در بخش اعظم خود عبارت از توجه، تذکر و تا حد ممکن تشبیت و بازسازی دائمی اندیشه‌های برجسته و مهم خاص، و تلاش به هر ترتیب و وسیله برای اشباع قوهٔ خیال از صورتها و نقوش تاریخی و نمادین به عنوان تجسدهای این حقایق عظیم است.^{۱۹}

از سوی دیگر، تأمل و ژرف‌اندیشی با فهم تفسیر جذب شده نیز مرتبط است، زیرا عارف حداقل در مراحل پایین‌تر تجربه عرفانی به شکل‌دهی وجوه خاصی از تجربه خود یا نظارت و کنترل بر آن ادامه می‌دهد. در واقع، تمایز دقیقی بین تأمل به عنوان یک فعالیت و تأمل به عنوان نوعی آگاهی نمی‌توان قائل شد. چنانکه از استعمالات خود واژه «تأمل»، یا واژه‌های مشابه دیگر (مثل واژه سانسکریت *samadhi*) به دست می‌آید. این نکته نیز قابل توجه است که یکی از اصطلاحاتی که فراوان در سنت مسیحی برای دلالت بر احوال تجربه عرفانی به کار رفته واژه دعا یا نیایش (*prayer*) است که در متون غیر عرفانی معمولاً مضمون و محتوایی صرفاً عملی دارد. نسامهایی که به مراحل نیایش داده شده «نیایش توجّه عاشقانه»، (*prayer of loving attention*)، «نیایش سکوت» (*prayer of quiet*) و... مبین ماهیت عملی و آگاهانه تجاربی است که در غیر این صورت ممکن بود آنها را حالاتی انفعالی تلقی کرد. حتی در توصیفات مربوط به تجربه طبیعی عارفانه نشانه‌هایی وجود دارد که این تجربه در بستر اعمالی و با قالبهایی شبیه به قالبهایی که مذاهب در باب مراقبه و تأمل دارند، ایجاد شده است. نمونه خوب آن در تجربه ر. م. باک (*R. M. Bucke*) که ویلیام جیمز سبب اشتها آن شده است، دیده می‌شود.^{۲۰} این تجربه، هرچند کاملاً ناگهانی و غیر مترقبه بوده، وقتی باک در وضعیت ذهنی آرام و بی‌دغدغه‌ای بعد از آنکه عصر روز مورد نظر را به بحث درباره شعر و فلسفه با دوستان گذرانده، اتفاق افتاده است. همچنین قرائنی دال بر این وجود دارد که تجربه‌های خلطه‌آمیز پولس قدیس ممکن است «پخته‌تر و پرورده‌تر» از آن باشد که معمولاً تصور می‌شود.^{۲۱} در واقع، تجربه مهم قدیس پولس در راه دمشق^{۲۲} بسیاری از تقسیمات کلاسیک عرفانی / روحانی (*mystical / numinous*)، طبیعی / پرورش‌یافته (*natural / cultivated*)، فردی / جمعی (*individual / communal*) و حتی یهودی / مسیحی را به هم می‌ریزد.

سرانجام، باید به تأثیرات احتمالی زمینه فرهنگی و فکری شخص عارف و تجربه عرفانی اش عطف توجه کرد. این تأثیرات اغلب فقط مربوط به آموزه‌ها و اسلوبها هستند. مثلاً، در کنار این رأی که عرفا تا حدودی در حصار آموزه‌های سنتی که به آن تعلق دارند، می‌باشند؛ این ادعا هم وجود دارد که عرفا نوعاً تحت فشار قدرتهای کلیسایین [مذهبی] برای توصیف تجاربشان در قالبهای مذهبی خاصی قرار دارند، به نحوی که نمی‌توان همیشه به بیان یک عارف از

در قالبهای مذهبی خاصی قرار دارند، به نحوی که نمی‌توان همیشه به بیان یک عارف از تجربه‌اش به عنوان توصیفی صحیح و نه به عنوان توصیفی سنتی اعتماد کرد.^{۲۳} این ادعا بیشتر در مورد عرفای دینی مطرح شده و اغلب هم از آن رو که پژوهشگر از قبل این فرض را در ذهن دارد که خداشناسی و عرفان تا حدودی با هم ناسازگارند، یا لاقبل به آسانی با هم جمع نمی‌شوند. در واقع، عرفای یک سنت خاص بیش از غیر عرفا در همان سنت تمایل به دگراندیشی ندارند. عرفا غالباً از این جهت مورد توجهند که از سنت در مقابل عقاید و اعمال دگراندیشانه دفاع کرده‌اند. به هر حال، این فرض که عرفای هر سنت خاصی باید تجارب خود را با آموزه‌های نهادی که تجاریشان در آن شکل گرفته ناسازگار ببینند فرض قابل قبولی نیست و عامل پیچیده تجربه و تفسیر - که قبلاً به آن اشاره شد - مسلماً بر هر گونه ناسازگاری ظاهری بین تجربه از یکسو و تفسیر آن از سوی دیگر حاکم است.

یکی از مهمترین تأثیرات نهادی و فرهنگی بر توصیف تجربه عرفانی، زبانی است که عرفا از آن استفاده می‌کنند، مخصوصاً آنگاه که درون یک سنت جا افتاده قلم می‌زنند. قبلاً گفتم که دلیلی نیست تا بگوییم که عرفا از زبان با دقت و مسئولیتی کمتر از سایر اصناف نویسندگان، استفاده می‌کنند. ولی ممکن است که تمایل طبیعی عرفا برای استفاده از معانی و مفاهیمی که در سنت خودشان طرح و تقدیس شده با دقت و ثبات توصیفاتشان تعارض پیدا کند. گرچه این امکان را نمی‌توان نادیده گرفت، مخصوصاً در مورد متون درجه دوم، ولی می‌توان گفت عرفایی که از واژگان قراردادی و متعارف خاص استفاده می‌کنند، از این قاموس متعارف صرفاً معانی و واژگانی را برمی‌گزینند که با ماهیت تجاریشان تناسب بیشتری دارد. اصولاً و در وهله نخست یک واژه متعارف از آن رو معمول و متعارف است که قابلیت توصیفی دارد. مانع دیگر بر سر راه انتقال صحیح تجربه عرفانی وقتی به وجود می‌آید که کلمات و معانی معمول و متعارفی که فی‌نفسه برای توصیف نوع خاص یا جنبه خاصی از تجربه مناسب هستند به این دلیل که اثرشان به واسطه استعمال زیاد ضعیف و خنثی شده یا اینکه در جریان استعمال با عوامل نامناسبی همراه شده‌اند، موجب گمراهی شوند.^{۲۴} این اصطلاحات می‌توانند به خواننده احساس و برداشت غلطی را منتقل کنند یا آنکه اصلاً هیچ احساسی را منتقل نکنند. بعلاوه، ممکن است یک معنا یا تصور فقط وقتی مؤثر واقع شود که زمینه گسترده‌تری از استعمال و کاربرد آن بر

شخص معلوم و آشکار باشد. از یک عارف تنها زمانی می‌توان انتظار داشت که کلماتی مناسب فهم خوانندگانش انتخاب کند که بدانند خوانندگانش چه کسانی خواهند بود. ولی چیزی که البته از یک عارف نمی‌توان انتظار داشت این است که برای آینده یا برای فرهنگهایی که وی شناختی از آنها ندارد، مطلب بنویسد. واقعیت این است که بیشتر نوشته‌های عرفانی که امروزه مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرند مربوط به گذشته یا مربوط به فرهنگهایی نسبتاً ناشناخته‌اند. یکی از دلایل اینکه چرا زبان عرفا به کلمات مورد سوء فهم قرار گرفته یا به عنوان زبانی مبهم و فاقد معنا مردود شناخته شده این است که پژوهشگر توجه کافی به زمینه‌های فرهنگی و زبانی بیانات و توصیفات آنها مبذول نداشته است. مثلاً افراد بسیاری صور خیالی عرفانی را به عنوان شاهدی بر شخصیت سرکوب شده جنسی در تجربه عرفانی تفسیر کرده‌اند، حال آنکه واژگان قراردادی و متداولی مثل عشق پاک، جوانمردی و امثال آن ارتباط اندکی با روابط جنسی به معنایی که در ذهن خواننده امروز است، دارند.^{۲۵} زبان عرفانی در اینجا رماتیکی است نه شهوانی، و این تفاوت ممکن است حتی در تحلیل پدیدارشناختی تجارب مورد بحث تفاوت مهمی باشد. (حتی آنجا هم که زبان عرفانی در واقع آشکارا جنسی یا شهوانی است، قرائت دقیق متن و بذل عنایت کافی به زمینه و بستر آن به طور کلی این معنا را افاده می‌کند که نویسنده به جای نشان‌دادن علائم روان‌نژندی و آسیب‌شناختی، از چنین زبانی به نحوی استادانه و آشکارا آگاهانه - که غالباً بخشی از یک زبان نمادین سنتی است - استفاده می‌کند.) به عبارت دیگر، مراد یک عارف از توصیف تجربه‌ای به عنوان تجربه‌ای که برتر از فهم یا ادراک عقلی است تا حدودی مبتنی بر مفهوم و نظریه‌ای از شناخت است که در عصر یا فرهنگ او رایج است و مانند آن.

سرانجام، این امکان هم وجود دارد که عوامل نهادی و فرهنگی ممکن است نه فقط روشی را که یک عارف با آن به نقل تجربه خود می‌پردازد متأثر کنند، بلکه ممکن است خود تجربه را هم تحت تأثیر قرار دهند. چنین تأثیراتی ممکن است قراردادهای زبانی و شمایل‌نگاری (iconography)،^{۲۶} اشکال و ریتمهای موسیقی و معماری، ساختارهای سیاسی و مذهبی، رفتارها و آداب اجتماعی و مانند آنها را، که یقیناً همگی در نوشته‌های عرفانی نفوذ و سرایت دارند، دربرگیرند. این عوامل - همانند آموزه‌هایی که پیشتر گفتیم - در جوهر یک تجربه

منعکس و یا در آن حل و تحلیل می‌شوند. چنانکه یک مورخ اجتماعی بسیار معروف عقیده دارد، ممکن است حتی شیوه و روشی که حواس ما در قالب آنها تجاریمان را به ما منعکس می‌کنند، با قراردادهای زبانی، هنر و مانند آن شکل بگیرند. از این رو در عین حال که نمادها بوسیله خود ما ساخته می‌شوند، همین ساخته‌های ما به طرز خاصی زنده می‌مانند، بر ما آشکار می‌شوند و باعث می‌شوند ما و تجاریمان با آنها هماهنگ شویم.^{۲۷} البته بر این نکته باید تأکید کرد که چنین تأثیراتی سبب نابودی و تحریف آنچه «تجربه»ی خالص نام دارد، نمی‌شود. اگر تجربه‌ای مقید و مشروط به عوامل فرهنگی خاصی نباشد، مشروط به عوامل فرهنگی دیگری خواهد بود و حتی اگر از همه شروط و قیود فرهنگی آزاد باشد باز هم «خالص» به معنای بی‌شکل و صورت یا بدون هرگونه بروز و ظهوری نخواهد بود، زیرا در این صورت موضوع تجربه نه تنها فاقد ابزار لازم برای ارتباط هماهنگ و منسجم با دیگران خواهد بود، بلکه حتی ظهور آن به صورت بازتابی یا معطوف به گذشته برای فاهمه خود فرد نیز دشوار خواهد بود.

غیر از تأثیراتی که از طریق قراردادهای خاصی مثل زبان، هنر و غیر آن بر تجربه عرفانی اعمال می‌شود، بی‌شک عوامل نامحسوس‌تر اما عمومی‌تری هم در کار هستند. به طور کلی، فضا و شرایط اجتماعی ممکن است به نحو دقیق و ظریفی بر تجارب عرفانی افراد اجتماع تأثیر بگذارد. حدود، قوت و حتی محتوای یک تجربه احتمالاً بسته به اینکه قالبهای اجتماعی مناسب یا نامناسب با تجربه عرفانی (با نوع خاصی از تجربه عرفانی) وجود داشته باشند یا نه، و بسته به اینکه چنین تجاربی مورد تشویق یا منع قرار بگیرند یا نسبت به آنها بی‌تفاوتی وجود داشته باشد، فرق خواهند کرد.^{۲۸} در این باب توجه به تک‌نگاشته‌ای که از سوی یکی از اعضای مؤسسه آموزشی لنینگراد چاپ شده آموزنده (و در عین حال جالب) است:

این تک‌نگاری مربوط به یک بررسی میان رشته‌ای درباره (الف) علل ظهور و گسترش تجارب دینی؛ (ب) جنبه‌ها و صور خاص بروز و ظهور آنها؛ (ج) جنبه‌هایی که تجارب دینی را در شرایط یک جامعه سوسیالیستی مشخص می‌کنند؛ و (د) راههای غلبه بر آنهاست.

در بررسی دیگری همان نویسنده نشان می‌دهد که درک زیرکانه‌ای از لاقابل یکی از جنبه‌های تجربه دینی دارد. آنجا که می‌گوید:

جهت غلبه بر حالات احساسی و عاطفی دینی، این نکته برای تبلیغات الحادی اهمیت دارد که باید مبتنی بر آن «دستمایه تجارب فردی باشد که هنوز مقید و متعهد به صورت دینی خاصی نشده و تبلیغات یاد شده بتواند به طریق مناسبی تجارب دینی را کنار بزند»، زیرا دنیای درونی و روانی فرد معتقد، نظام (خودگردان و خود تنظیمی) دارد که غلبه مستقیم بر آن بسیار دشوار است.^{۲۹}

اگر برداشت صحیح از رابطه تجربه و تفسیر شرط اصلی و لازم تحلیل صحیح پدیدارشناختی از تجربه دینی است، امر لازم دیگر هم واژگان توصیفی رسایی است که نتایج این تحلیل بدون تحریف و تغییر در آن جا بگیرد. چنین واژگانی باید با توصیفات خود عرفا از تجاربشان هماهنگ و در عین حال نسبت به مفاد و معنای مابعدالطبیعی آنها خنثی باشد. مثلاً اگر عارفی تجربه اش از رها کردن خود یا فراتر رفتن از خود را در قالب اصطلاحات فلسفی وحدت‌گرایانه‌ای تفسیر کند، پدیدارشناس نمی‌تواند کاری بیش از این انجام دهد که این نوع یا این جنبه از تجربه را گم شدن* مفهوم خود یا از دست دادن خودآگاهی بداند. احتمالاً تفسیر پدیدارشناسانه گزارشی در باب اتحاد با خداوند دشوارتر است و بسته به اطلاعات خاصی که در باب آن و سر رشته‌هایی که در جاهای دیگر به دست داده می‌شود ممکن است با یکی از طبقه‌بندیها تناسب بیشتری داشته باشد. شاید تجربه مورد نظر صرفاً نوعی از دست دادن مفهوم خود باشد که با عنایت به گذشته به صورت یگانگی یا اتحاد با خداوند تفسیر شده است. یا ممکن است تجربه‌ای روشن و شفاف از یک حضور مینوی باشد که مسامحتاً (یا جسارتاً) به صورت اتحاد با آن حضور تفسیر شده است - مشخص کردن این وجود مینوی به نام «خداوند» یک مسأله نظری مستقل مربوط به تفسیر است. یا آنکه شاید از خود توصیف [تجربه عرفانی] این مطلب معلوم شود که در واقع تجربه مورد بحث از نظر پدیدارشناسی مفهومی از برخورد یا اتحاد با حضوری شخصی (personal presence) است که آن حضور با اوصافی مثل دوست‌داشتنی، قادر و مانند آن احساس شده است. با این همه نمونه‌های این نوع اخیر در عین

* به گفته حافظ:

که باد خویش گم شد از ضمیرم (م)

چنان پرشد فضای سپینه از دوست

حال که طبیعتاً و قویاً ادعاهای مربوط به وجود و اوصاف خداوند (یا خدایی) را تقویت می‌کنند، هرگز خودشان نمی‌توانند فاصله بین پدیدارشناسی و مابعدالطبیعه را بواقع پرکنند. زیرا واژه «خدا» در هر سنت خداشناسی، از نظر مابعدالطبیعی لوازمی بیش از داده‌های تجارب شخصی یا طیفی از تجارب را داراست. عرفا خود اولین کسانی هستند که با این سخن موافقتند.

علی‌رغم این امر که واژگان توصیفی از نظر مابعدالطبیعی خنثی هستند، ولی به هر حال دلالت‌هایی بر عناصر مابعدالطبیعی خواهند داشت: آن عناصری که در تجربه و از طریق تفسیر ممزوج در آن حضور دارند. زیرا حتی وقتی که بتوان این عناصر را به معنای دقیق کلمه مشخص کرده به همان اندازه که بخشی از چنین تجربه‌ای هستند، بخشی از تجربه خام نیز خواهند بود، یعنی همان تجربه‌ای که این عناصر همیشه ذاتاً وابسته به آنند. در بسیاری از موارد این تردید و تأمل وجود دارد که آیا جنبه خاصی از تجربه نشان‌دهنده تفسیر ممزوج هست یا نه. همه اینها یک مشکل روش‌شناختی را در باب اینکه عناصر تفسیر ممزوج چگونه باید دسته‌بندی شوند، مطرح می‌کنند. یک روش ساده و سهل برای چنین کاری این است: هر جا تردید وجود دارد که جنبه خاصی از تجربه - مثلاً X - نمونه‌ای از تفسیر ممزوج هست یا نه، آن را صرفاً در گروه «X» قرار می‌دهیم، هر جا که تقریباً مطمئنیم چنین است - مثلاً دیدار مسیح به روش Duccio - آن را به صورت (X) گروه‌بندی می‌کنیم. ولی هر چه هم که حدود و حوزه تجربه یا جنبه‌ای از آن را با عنوان «ممزوج» محدود کنیم، امکان اینکه آن تجربه منبع یا مرجعی فراحسی یا غیر ذهنی داشته باشد همچنان باقی است. به عبارت دیگر، نمی‌توان امکان این امر را مردود دانست که تجربه‌ای با منشأ یا مرجع فراحسی ممکن است در عین حال با چشم‌انداز ذهنی و آشنای یک عارف کاملاً «مطابقت داشته باشد». تفسیر ممزوج باید محدود شود ولی نه مردود. تحلیل پدیدارشناختی و طبقه‌بندی تجربه عرفانی از آنچه بسیاری از محققان تصور می‌کنند پیچیده‌تر است.

دقت و تفصیل قابل توجه بخش عظیمی از نوشته‌های عرفانی در واقع مستلزم واژگانی پیچیده و پیراسته در باب تحلیل پدیدارشناختی است. به همان اندازه که محتمل است یک محقق جزئیات خاصی را در یک بیان عرفانی نادیده بگیرد، محتمل است که مطالب و مسائلی را در آن ببیند که واقعاً در آن وجود ندارد. از طرف دیگر، امکان باریک‌بینیها و دقت‌ورزیهای زیاد مستلزم پذیرش این خطر است که در تحلیل نوشته‌های عرفانی، به جای خود درخت، چوب آن

را ببینیم. برای پرهیز از این امر واژگان توصیفی باید شامل اصطلاحاتی باشد که هم ساختار بنیادی یک تجربه را توصیف می‌کنند و هم اصطلاحاتی که مضامین خاص آن را دربردارند. ولی اشتباه بسیار جدی‌تری که با آن مواجهیم مجزا کردن یا نادیده گرفتن جنبه‌های خاصی از تجربه است. و این عموماً نتیجه انتخاب جنبه‌هایی است که با برداشت یا نظریه عرفانی خاصی (که از پیش با آن آشنا نیستیم) تناسب دارد و یا نتیجه ناتوانی از توجه به عرفان در بستر و زمینه نظریه‌ها، روشها و نهادهایی است که آن را دربرگرفته و محصور ساخته‌اند. دو نمونه مهم و ارزشمند را در اینجا به طور خلاصه ذکر می‌کنیم.

یک نوع از تجارب که غالباً به آن توجه جدی نشده مربوط به بینش و بصیرت است که از روشن‌ترین نمونه‌های نوع «تأملی» تفسیر ممزوج است. دلیل آن را هم نوعاً این می‌دانند که بینشها و مشاهده‌ها، پدیدارهای روانی و احساسی هستند که نسبت به جوهر اصلی تجربه عرفانی جنبه عارضی دارند و خود عرفا هم درباره آنها غالباً همین تصور را دارند.^{۳۱} صرف‌نظر کردن از بینشها و گفتارها و پدیدارهایی مثل آنها در حیطه بررسی فلسفی تجربه عرفانی مثل آن است که در بررسی روان‌شناسی از همه ملاحظات مربوط به رؤیاها - به این دلیل که بخش مهمی از ساختار ذهن را تشکیل نمی‌دهند و همیشه اغلب مردم آنها را به عنوان اموری جزئی و بی‌اهمیت کنار می‌گذارند - صرف‌نظر کنیم. در حالی که شهودها در واقع نقش مهمی در حیات فردی بسیاری از عرفا ایفا کرده‌اند و در برخی از سنتهای عرفانی این شهودها پدیدارهایی محوری و اساسی بوده‌اند و از این رو با سنجیدگی و پختگی ترتیب یافته‌اند.^{۳۱} (در واقع خود رؤیاها، تا حدی که بتوان آنها را از شهود به عنوان نوع مستقلی از تجربه جدا کرد نوع مهمی از تجربه بوده‌اند، که در بسیاری از فرهنگها تجربه دینی را هم دربرداشته‌اند).^{۳۲} توصیفات مربوط به انواع مختلف و مضامین متفاوت تجربه شهودی، بخش عظیمی از نوشته‌های عرفانی را تبیین می‌کنند و به همین دلیل در بررسی فلسفی عرفان فقط چنین تجاربی قابل توجه جدی هستند. درست است که عرفا بواسطه تأمل و رزبه‌های طولانی در ضمن تجربه بیش از آنکه معمولاً تصور می‌شود، نسبت به مشهودات خود به نظر نقد و شک می‌نگرند ولی اگر بسادگی می‌توان دانست که چرا عرفا در انکار نوع خارجی یا «جسمانی» مشاهدات به عنوان اموری بی‌محتوا و بی‌ارزش متفقند، این نیز کاملاً روشن است که چرا برایشان ممکن نیست بعضی از انواع لطیفتر آنها را

جدی و با ارزش نگیرند، یعنی آنهایی را که از نوع «خیالی» و بویژه «عقلی» اند. چون اینها چنین بخش اساسی از آگاهی عرفانی هستند، دلیلی وجود ندارد که به آنها در تحلیل پدیدارشناختی تجربه عرفانی و ارزیابی فلسفی ادعاهای عرفانی، توجه جدی نکنیم. خلاصه، حتی در مورد شهودهایی (از هر نوع) که واقعاً می‌توان آنها را پدیدارهای دست دوم یا «عرضی» نامید نیز به هیچ وجه نمی‌توان گفت که آنها هیچ پرتوی بر جنبه‌های مرکزی و محوری تجربه عرفانی نمی‌افکنند.^{۳۳}

مشکل عام دیگر در تحلیل فلسفی عرفان غفلت از این واقعیت است که عرفا در سنتهای ژرف‌اندیش و عمیق، نوعاً سلسله‌ای از مقامات و مراحل متمایز پدیدارشناختی تجربه عرفانی را گزارش می‌کنند.^{۳۴} حتی آنجا هم که به این واقعیت توجه می‌شود، همچنان تمایلی هست که می‌خواهد صرفاً بالاتر یعنی مراحل عالیتری از تجربه را مورد توجه قرار دهد و فرض بر این است که این مراحل باید در باب ماهیت و معنای تجربه عرفانی بیشترین اطلاع را به ما بدهند. هرچند بسیاری از نوشته‌های عرفانی مؤید این فرضند ولی اعتبار آن عام و تام نیست و حتی آنجا هم که معتبر است، غفلت از مراحل پایین‌تر تجربه عرفانی امر موجهی نیست. در این جا سه ملاحظه مطرح است. نخست اینکه، مراحل پایین‌تر مشتمل بر جنبه‌هایی هستند که در مراحل عالیتر وجود ندارد، چنانکه ممکن است مراحل عالیتر هم شامل خصوصیات باشند که در مراحل پایین‌تر نیست. این امر ناشی از این واقعیت است که تجربه مراتب دارد. زیرا تجربه عرفانی نه فقط شامل جنبه‌های ثابت و پایاست - آنجا که عارف منفعل است - بلکه جنبه‌ای پویا و ارتقایی نیز دارد که عارف را هم با خود می‌برد (چنانکه در مورد خلسه واقعاً چنین است)، ولی اغلب همراهی و پاسخ منفعلانه او را هم طلب می‌کند. به این ترتیب همچنانکه تجربه عرفانی از مرحله‌ای به مرحله دیگر می‌رود، برخی از جنبه‌های آن پنهان یا محو می‌شوند، در حالی که جنبه‌های دیگری تقویت و تشدید می‌شوند و به ظهور می‌رسند. دوم اینکه، مراحل بالاتر تجربه عرفانی همیشه غنی‌تر یا از حیث مضمون پر محتواتر نیستند. برعکس، ممکن است ویژگیهای سلبی هم داشته باشند. از آن رو که دیگر عارف هوشیار نیست یا آنکه از نظر پدیدارشناسی چیز کمی برای گزارش باقی مانده یا اصلاً چیزی باقی نمانده است، یا لاقلاً چیز مهمی وجود ندارد.^{۳۵} سوم و مهمتر از همه اینکه، مراحل بالاتر تجربه - صرف‌نظر از اینکه این

مراحل در سنت خاصی یا بوسیله عارف خاصی چگونه توصیف و ارزیابی شوند - تنها زمانی قابل فهم هستند که در ارتباط با مراحل پایین‌تر در نظر گرفته شوند، یعنی مرحله‌ای که اینها خود گسترش و ارتقا یافته آنها هستند. مراحل تجربه عرفانی به صورت یک کل فقط زمانی قابل فهم هستند که در پرتو شیوه‌ها و اسلوبهای مراقبه و تأمل (که مراحل یاد شده محصول و نتیجه این شیوه‌ها هستند) مورد نظر قرار گیرند. عدم توجه به مراحل تجربه عرفانی بسادگی به مقایسه‌های نادرستی بین تجارب عرفانی سنتهای مختلف یا تجارب گزارش شده از سوی عرفای مختلف در سنت واحد منجر می‌شوند، چنانکه تمرکز بیش از اندازه بر مراحل بالاتر تجربه فقط تصویری تک بعدی از تجربه عرفانی را به عنوان امری اساساً ساکن، بی‌احساس، تحول‌ناپذیر، شدیداً غیرقابل بیان و مانند آن تقویت می‌کند.

یکی از نکاتی که از مطالب یاد شده نتیجه می‌شود این است که دسته‌بندی تجارب عرفانی باید در سه مرحله صورت بگیرد: مضامین خاص یک تجربه باید بر حسب ساختار کلی آن مورد نظر قرار بگیرد و (در صورت اقتضا) به ساختار آن بر حسب مراحل مختلف تجربه که در یک سنت خاص ایجاد شده‌اند، نگریسته شود. این طبقه‌بندی ناگزیر این تصور را که تجربه عرفانی عبارت از یک سلسله تصورات، مشاهدات و احساسات بی‌ارتباط با یکدیگر است، زایل می‌سازد. زیرا تجربه عرفانی را نوعی تجربه تام و کامل می‌داند که همان گستره و تناسب سایر تجارب را داراست: تجاربی مثل شناختها، ادراکات، کنشها، عواطف، احساسات و مانند آن که به نحوی از انحا یا مربوط و منتسب به داده‌های خارجی‌اند که فاعل شناسایی مستقیماً از آنها آگاه است یا به علل بیرونی که در ورای آگاهی مستقیم فاعل شناسایی قرار دارند یا رویدادها یا فرایندهای درون ذهن یا جسم فاعل شناسایی. خود عرفا تجارب عرفانی را به عنوان پدیدارهایی کاملاً ذهنی یا حالات غیرمادی ذهن توصیف نکرده‌اند، بلکه آنها را شامل جنبه‌های ملموس، جوهری و جسمانی هم دانسته‌اند. همچنانکه آموزه‌ها و نظریات عرفانی هم مشتمل بر مقدار قابل توجهی مسائل درباره اجسام لطیف و دقیق، اندامهای روانی و صور عالیتر وجود که در جهان اشیاء و افراد معمولی نفوذ و حضور دارند، می‌باشند.^{۳۶} این مسائل فقط مربوط به

سنت‌های باطنی مثل تانترای هندو*، قبایل یهود** یا تائوئیسم چینی نیستند، بلکه در مورد آن سنت‌های عرفانی هم که آشنا تر و برای تحلیل فلسفی مناسب‌ترند، نیز صادق است. این نکته‌ای است که بعداً درباره‌اش بحث خواهیم کرد، صور برتر وجود که به آن اشاره شد، به صورت اموری تجربه می‌شوند که واقعی‌تر و با ثبات‌تر از جهان تجربه روزمره هستند. از این رو یکی از نویسندگان متأخر عرفانی به طور خاص بر این نکته تأکید می‌ورزد.

واقعیت عمیق و حضور زنده و آشکار مراحل و مقامات عالیتر به کلی غیر از ناملوس بودن بی‌ارزش تخیلات خود محور است. مراحل و مقامات عالیتر... منطقاً مقدم بر حالات مادی هستند و از این رو نباید بر مبنای پدیدارهای جسمانی متأخر از آنها تفسیر شوند. در این حالات و مقامات هر چیزی - از جمله خصوصیات مکانی - چنان فهم می‌شود که گویی مثالی و لایتغیر و به صورتی شگفتی‌آور واقعی‌تر (عقلی - عینی، دائم‌الحضور) از صورتهای فرعی و متغیر جهان مادی است.^{۳۷}

تجربه عرفانی گزارش شده از سوی عرفا همان ساختار پویا و پیچیدگی محتوا را که ویژگی انواع دیگر تجربه انسانی است، داراست. فلاسفه، روان‌شناسان و دیگر محققان بتازگی و اخیراً شروع به تحلیل این ساختار و محتوا با عمقی حقیقی و با مبانی نسبتاً استوار کرده‌اند.^{۳۸} در این مرحله هنوز زود است که متوقع پاسخی مشخص برای این پرسش که آیا انواع پدیدارشناختی مختلفی از تجربه عرفانی وجود دارد یا فقط یک نوع اصلی از آن وجود دارد، باشیم. از طرف دیگر، این طرز سؤال خود گمراه کننده است، بویژه هنگامی که زمینه‌ها و بسترهای بنیادی گوناگونی از تجربه عرفانی مورد نظر باشد. (مثلاً آیا عرفان هندی غیر از عرفان مسیحی است؟) زیرا قبل از هر تفاوت دیگری که از مقایسه سنت‌های مختلف حاصل شود، تفاوت‌های پدیدارشناختی که انواع مختلف تجربه را از یکدیگر مشخص می‌کنند در درون خود سنت‌ها آشکار و معینند. گرچه نقاط اشتراک ساختاری مستحکمی بین تجارب عرفانی در سنت‌های مختلف

* Hindu Tantra، تانترا نامی است که به طور مشترک در متون مربوط بر اعمال و ریاضات مرتبط با خلسه در برخی از فرقه‌های هندو، بودا و چینی اطلاق شده است. (م)

** Jewish Kabbalah قبلاً عرفان خلسه‌ای و جذبه‌ای یهود است که از قرن سیزدهم م. به بعد رایج شده و به تعبیر وسیع‌تر عام مربوط به نظام‌های عرفانی یهودی است. (م)

وجود دارد، ولی مضامین و محتویات خاصتر این تجارب با یکدیگر اختلافهای قابل توجهی هم دارند. به این مسأله ممکن است اینطور پاسخ داده شود که در سنتهای مختلف تنوع مشترکی از تجارب وجود دارد، و این امر خود حکایتگر الگوی خاصی در یک سنت است که با عوامل مختلف - از جمله عوامل «فراطبیعی» (supernatural) - موجود در آن سنت هماهنگ و همخوان است. بعلاوه اختلافات بین تجربه‌ها، حتی اختلافات جزئی و بوضوح کم اهمیت، ممکن است بیش از مشابهتها اهمیت داشته باشند. در این مورد تلاش برای تمایز بخشیدن به جنبه‌های مشترک تجربه عرفانی - اعم از اینکه در حمایت از نظریه مربوط به وحدت عرفان از آن استفاده شود یا فراهم آوردن مبنایی برای همسویی [تجارب عرفانی] - از نظر روش‌شناختی (حداقل می‌توان گفت) تلاشی یکسویه است. فهرستهایی که از خصوصیات مشترک [تجارب عرفانی] در بسیاری از بررسیها ارائه می‌شود، بخصوص اگر عمدتاً مبتنی بر تحلیلی از مراتب عالیتر تجربه عرفانی باشد، به درد تشبیت رأیی می‌خورد که عرفان را جنبه‌ای کاملاً انتزاعی و بی‌تعیین از تجربه انسانی می‌داند.

روشن است که وقتی پای ارزیابی شأن معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی تجربه عرفانی به میان می‌آید، نباید از هیچ جنبه پدیدارشناختی مسأله چشم‌پوشی کرد. ولی نقطه شروع این مرحله دوم تحقیقی فلسفی باید تحلیل دقیق دعاوی مختلف خود عرفا یا دعاوی باشد که با عنایت به تجارب آنها و از قیل آنها صورت گرفته است. متأسفانه، انواع مختلف دعاوی غالباً با یکدیگر خلط شده یا بد فهمیده شده‌اند، بویژه از سوی کسانی که هدفشان دفاع از اعتبار یا مقبولیت همین دعاوی بوده است. بسیاری از این دعاوی در قالب برهان تجربه دینی صورت‌بندی و ارائه شده‌اند و این چیزی نیست که همه عرفا آن را مطرح کرده باشند، حتی آنجا هم که بتوان چنین استدلالی را از دعاوی خود عرفا استخراج کرد یا هماهنگی آن را با این دعاوی نشان داد، باز هم دشوار می‌توان آن را نمایانگر کل دعاوی عرفانی دانست. دعاوی که از قیل عرفا مطرح شده باید در قبال دعاوی که خود آنها مطرح کرده‌اند، مورد بررسی قرار گیرد.

قدم اول در بررسی دعاوی عرفانی - اعم از اینکه بررسی دعاوی یک عرفان یا گروه خاصی از عرفانها یا همه عرفانها باشد - ترتیب دادن گونه‌شناسی صحیحی از دعاوی مختلفی است که صریحاً یا تلویحاً در بیانات عرفانی - که داده‌های ما هستند - مطرح شده‌اند. در اینجا من چهار مقوله اصلی را که گونه‌های دعاوی عرفانی را می‌توان در آنها جا داد طرح می‌کنم. نخست،

دعاوی ذهنی (subjective claims) مطرح شده از سوی عرفا، اینها مربوط به رابطه بین تجربه عرفانی و تغییراتی هستند که در عقاید، فهم، شخصیت، رفتار، خلاقیت و سایر خصوصیات فاعل شناسایی رخ می‌دهند.^{۳۹} دعاوی این بخش احتمالاً قسمت اعظم دعاوی مطرح شده از سوی عرفا را دربرمی‌گیرند. دوم، دعاوی علی (causal claims). این دعاوی از یک طرف به شرایط عملی که در صورت تحقق به ظهور تجربه عرفانی منجر می‌شوند، ربط دارند و از سوی دیگر به علل و شرایط فوق طبیعی مورد ادعا در پیدایش تجربه عرفانی. سوم، دعاوی وجودی (existential claims). این دعاوی اساساً مشتمل بر این قضیه هستند که تجربه عرفانی دلیل وجود داشتن یا واقعی بودن نوعی هویت فوق طبیعی (خدا، برهما و مانند آن) مستقل از تجربه است. چهارم، عرفا دعاوی شناختی (cognitive claims) بسیاری دارند. اینها خود به دو بخش تقسیم می‌شوند: یکی آنها که می‌گویند تجربه عرفانی مشتمل بر واقعیتهای یا حقایقی درباره ماهیت یا اوصاف موجود یا واقعیتی فوق طبیعی است و دیگر آنها که می‌گویند تجربه عرفانی مشتمل بر واقعیات یا حقایقی درباره جهان پیرامون، که موضوع تجربه غیرعرفانی است، می‌باشد.

در هر مورد واقعیتهای یا حقایق ادعا شده ممکن است به عنوان بخشی از داده‌های مستقیم یک تجربه گزارش شوند یا به عنوان نتایجی که مبتنی بر داده‌های مستقیم آن تجربه هستند.

اگر یک ادعای عرفانی درست فهم شود و آگاهی از آن به نحو صحیح صورت گیرد، در اولین قدم باید نوع آن مشخص و منطوق و محتوای آن تحلیل شود. این امر خصوصاً از این جهت اهمیت دارد که عرفا غالباً دو ادعا یا بیشتر را که از جهت نظری مستقل هستند در یک ادعای پیچیده درمی‌آمیزند، یا دعاوی را مطرح می‌کنند که مسبوق بر یا ملازم با ادعای دیگری است. بعلاوه، هرچند که یک ادعای عرفانی باید به نحو صوری تحلیل شود، ولی این بدان معنا نیست که ادعای مورد نظر را می‌توان بدون استناد به زمینه و شرایط اصلی و اولی اظهار آن کاملاً ارزیابی کرد. تغییر شرایط یک ادعای خاص در وهله اول قابل درک بودن آن را مشخص می‌کند، چنانکه مقدار و میزان جدی بودن آن و روش مناسب برای بررسی آن و مسائلی از این قبیل را نیز معین می‌سازد. یکی از آشکارترین این تغییر شرایط، مقدار اطلاعاتی است که ادعا دربردارد. دیگری درجه عمومیت آن است: یک ادعا ممکن است از سوی یک عارف یا گروهی از عرفا در سنتی واحد یا عرفای سنتهای مختلف مطرح شده باشد. مبانی تجربی‌ای که یک ادعا براساس آنها واقع می‌شود نیز بسیار متفاوت است: ادعایی ممکن است بر مبنای یک تجربه صورت گیرد

یا بر مبنای تعدادی از تجارب یا بر مبنای همهٔ حیات تجربهٔ عرفانی فرد عارف. در این خصوص باید به روشهایی که عرفا یا آنها ادعاهای خود را در یک برههٔ زمانی خاص اصلاح می‌کنند و اعتلا می‌بخشند یا حتی ادعاهای گذشته خود را پس می‌گیرند یا آنها را نقض و طرد می‌کنند، توجه خاص کرد. خلاصه، چون تعداد کمی از ادعاهای عرفانی مشخصاً بر مبنای تجربهٔ عرفانی بنا شده‌اند، ارزیابی یک ادعا نوعاً شامل ملاحظهٔ پیش فرضها و مستندات مختلف غیر عرفانی نیز خواهد بود.

استدلالات مختلفی که در نقد و دفاع از دعاوی غیرذهنی عرفا صورت گرفته کاملاً شناخته شده و به تفصیل معلومند.^{۴۰} در اینجا من می‌خواهم توجه خود را صرفاً به چند اشتباه و تصور غلط روش‌شناختی که خصوصاً مربوط به دعاوی وجودی و شناختی است معطوف کنم. نکتهٔ اول اینکه ادعاهای مبتنی بر تجربهٔ عرفانی، مثل ادعاهای مبتنی بر انواع دیگر تجربه، دو نوع استدلالی و غیراستدلالی دارند و از این رو مهم است که با یکدیگر خلط نشوند. غالباً از تجربهٔ عرفانی چنین برداشت می‌شود که گویا این تجربه فراهم آمده از تصوراتی ذهنی است که بعداً مبنای استنتاجات ثابت و تغییرناپذیری دربارهٔ وجود هویات یا واقعیاتی که خودشان مستقیماً به تجربه در نمی‌آیند واقع شده است. این نوع تحلیل نه فقط وقتی که به بررسی نوشته‌های خود عرفا می‌پردازیم نادرست به نظر می‌رسد، در باب آن دعاوی عرفانی هم که چنین استنتاجاتی در آنها مطرح نیست تولید اشکال می‌کند، یا لاقلاً اشکالاتی را مطرح می‌سازد که بر عرفان بیش از سایر زمینه‌ها وارد نیست.

طرح مسائل و مشکلات کلی مربوط به ادراک حسی به عنوان مبنایی برای تردید در اعتبار ادعاهای عرفانی به طور خاص از نوع تکرار مکررات است زیرا چنانکه یکی از نویسندگان گفته: عارف مثل کسی نیست که به دلیل نداشتن قاعده استنتاجی مستقل در توجیه رابطهٔ بین دود و آتش، از وجود دود پی به وجود آتش ببرد، بلکه مثل کسی است که وجود دود را از رؤیت بصری دود نتیجه می‌گیرد، مثل کسی که مستقیماً دود را ببیند.^{۴۱}

گرچه درست است که برخی از دعاوی عرفانی از نوع استنتاجند (که بسته به مورد معتبر یا نامعتبرند) یقیناً ادعاهای دیگری هم هستند که خبر از ادراک حسی امور یا واقعیاتی که مستقیماً ادراک شده‌اند، می‌دهند.

در نوشته‌های عرفانی مفهوم بی‌واسطگی یا عینی بودن امر درک شده در تجربهٔ عرفانی، امری است که قویاً آن را ملاحظه می‌کنیم و عرفا تأکید می‌کنند که این امر [بی‌واسطگی] تا مدت‌ها

پس از اتمام تجربه همچنان ادامه دارد. تأکید بر این معنا از بی‌واسطگی و عینیت به معنای طرح این ادعا نیست که تجربه عرفانی از اثبات صدق بی‌نیاز است، یا آنکه اعتماد و یقینی در باب وضعیت درست تجربه یا تفسیر صحیح آن ایجاد می‌کند. [زیرا] در واقع ممکن است عارفی مُصر باشد که تجربه‌اش کاملاً واقعی است و در عین حال از بیان محتوای خاص آن یا چیزی نزدیک به آن عاجز باشد. بعلاوه مفهوم عینیت و اطمینانی که یک عارف در باب معنا و اهمیت یک تجربه ممکن است داشته یا نداشته باشد، هر دو غیر از آن یقین نظری است که ممکن است بر مبنای دیگری (مثل ایمان، استدلال، تربیت دینی و مانند آن) به دست آورده باشد. بی‌واسطگی یا عینیت، یقین به تفسیر و اطمینان نظری (هرقدر هم که با توصیفات واقعی [تجربه عرفانی] ارتباط نزدیک داشته باشند) سه عامل منطقی مستقل در تجربه عرفانی هستند. نکته‌ای دیگر: فلاسفه گاهی از این شکوه می‌کنند که عرفا غالباً از صورتبندی حقیقی که مدعی‌اند به آنها رسیده یا در ضمن تجربه از آنها آگاه شده‌اند، عاجزند. واقع این است که عرفای بسیاری به طور کاملاً مشخص و استنادانه ادعاها یا الهاماتی را که مربوط به فحواوی یا متعلقات تجربه‌شان است گزارش کرده‌اند و فلاسفه از همینها هم شاکمی‌اند. اما ممکن است برای این اطلاع نارسایی عرفانی (آنجا که چنین باشد) دلایل موجهی هم وجود داشته باشد. برخی از این موارد را که مربوط به عرفان نیستند، مطرح می‌کنیم: کسی ممکن است بداند که شخصی را دیده ولی نتواند چیز خاصی را درباره او به یاد آورد؛ کسی ممکن است بکوشد آهنگ، نام یا شماره خاصی را که فکر می‌کرد به خاطر سپرده دوباره به یاد آورد و مانند آن. در برخی موارد ممکن است یک تجربه آنقدر کوتاه، غریب یا حقیقتاً حیرت‌آور باشد که چیزی بیش از واقعیت عینی یا اهمیت بارز آن [در حافظه] باقی نماند.

ملاحظات یاد شده مستلزم آنند که ادعاهای عرفانی، استدلالی باشند یا غیراستدلالی، از اثبات صدق به مفهوم رایج کلمه بی‌نیاز نیستند. خود عرفا نخستین کسانی هستند که بر این مسأله تأکید دارند. غالباً آنها می‌پذیرند که در مورد تجارب خود یا در تفسیر آنها دچار اشتباه شده‌اند،^{۴۲} چنانکه از عرفای دیگر هم به خاطر اشتباهاتشان در تفسیر تجربه انتقاد می‌کنند،^{۴۳} یا آنکه ادعاها و تفاسیر خود را در پرتو تجارب نو تر و عمیقتر اصلاح می‌کنند و اعتلا می‌بخشند و مانند آن. به عبارت دیگر، یک عارف نسبت به تجارب خود همان برخوردی را دارد که مثلاً یک طبیعی‌دان یا ستاره‌شناس با انواع تخصصی تجربه در رشته خاص خود دارد، اعم از اینکه اینها تجربه خودش باشند یا تجاربی که دیگران گزارش کرده‌اند. البته آنجا که اعتبار عینی یا تفسیر

صحیح هر نوع تجربه غیر عرفانی مورد تردید باشد از انواع آزمونها و روشهای بررسی می توان کمک گرفت، هرچند که اینها نیز همیشه به رفع تردیدها و اختلافات منجر نمی شوند. ولی عرفا هم برای ارزیابی تجربه عرفانی آزمونها و روشهای بررسی خاص خود را دارند. این آزمونها و روشها از یک طرف شامل توصیه ها و تعالیمی است که در باب پیش شرطهای اخلاقی، ریاضتی و عملی تجربه عرفانی از سوی عرفا مطرح می شود و از سوی دیگر شامل معیارهای اخلاقی و روانی خاصی است که در سنتهای عرفانی برای مشخص کردن صحت و اعتبار حالات و الهامات عرفانی به میان آمده است. در اصل مانعی بر سر راه فلاسفه جهت آشنایی مستقیم با تجربه عرفانی با استفاده از شیوه های مناسب و مربوط وجود ندارد، چنانکه چیزی آنها را از به کارگیری معیارهای مناسب برای دستیابی به نتایج باز نمی دارد. ولی آنجا که ادعاهای عرفانی در مرتبه بعد مورد بررسی قرار بگیرند، آن هم از طریق نوشته های عرفانی، مناسبترین راهی که فرد می تواند برای آزمودن مستقیم این ادعاها از آن بهره بگیرد، دستبندی و بررسی گزارشهای افرادی است که در واقع تحمل رنج آزمونها و بررسیهای مربوط را بر خود هموار کرده اند. بسیاری از این گزارشهای آزموننی البته موجود است - یعنی نوشته های خود عرفا. زیرا یک عارف دقیقاً کسی است که با تجربه خویش مدعیات عرفای نسلهای پیش از خود را آزموده است. در نوشته های عرفانی شواهد بسیاری از استحکام معرفت شناختی و در نتیجه صحت عینی تجربه عرفانی وجود دارد: هماهنگی میان گزارشهای عرفای مختلف، پالایش مشاهده، اصلاح و اعتدالی نظریه، اصلاح روش و مانند آن. خلاصه، می توان گفت اگر نه همه، بسیاری از خصوصیات تجاربی که اعتبار عینی دارند به شهادت گزارشهای خود عرفا، در تجربه عرفانی نیز وجود دارند. ولی اگر مستندات فرد صرفاً توصیفات [خود عرفا] از این نوع تجربه باشد، نمی توان انتظار داشت بیش از آنکه توصیفات در تجربه غیر عرفانی مؤید صحت تجربه غیر عرفانی اند، توصیفات و بیانات در این تجربه مؤید صحت تجربه عرفانی باشند.

حتی اگر بپذیریم که تجارب عرفانی اعتبار عینی دارند، پرسشهای مربوط به معنا و مفهوم فلسفی وسیعتر این تجارب همچنان باقی می ماند. ادعاهای عرفا با آن دستگاههای نظری مذاهب گره خورده اند که ارتباطشان با هر تجربه شخصی یا طیفی از تجارب ارتباطی کاملاً پیچیده است. گرچه نباید دستگاههای نظری را صرفاً تعمیم تجربه دینی دانست، توجیه نهایی آنها باید علی القاعده متکی بر تجربه دینی باشد. در عین حال از نظر تاریخی و با عنایت به پیچیدگی ارگانیک دین، جای این پرسش هست که آیا یک فرد یا تعدادی از افراد در یک دوره

خاص می‌توانند به مجموعه‌ی کاملی از تجارب که برای اعتبار تام و کلی یک نظام نظری ضروری‌اند، دست یابند. ظاهراً ارتباط بین تجربه‌ی عرفانی و نظریه، شامل یکپارچگی و همسازی مداوم بینشها و تجارب با نظریه‌ها و اعمالی است که از طریق سنت می‌توان به آنها رسید. حتی در معقولترین این نظامها حوزه‌هایی از بی‌اعتمادی و ابهام وجود دارد که انعکاس بی‌اعتمادی و ابهامی است که در سرشت تمامی تجربه‌ی بشری و از جمله تجربه‌ی دینی هست.

نهایت اینکه هنوز حوزه‌های گسترده‌تری از حقیقت دینی وجود دارند. زیرا نظامهای دینی که تجارب عرفانی با آنها مرتبطند ظاهراً با یکدیگر هماهنگ نیستند. آیا این از آن روست که هر سنتی نوع یا ترکیب خاصی از تجربه‌ی دینی - از بین مجموعه تجارب قابل دسترس - را می‌پرورد یا تقویت و تشدید می‌کند؟ یا سنتهای خاصی هستند که از جهت عرفانی بسط و توسعه یافته‌تر یا عمیقتر از سنتهای دینی دیگرند؟ آیا بررسی حیات عرفانی و عمل به آن می‌تواند فرد را در انتخاب ادعاهای درست نظامهای مختلف اعتقادی یاری کند؟ آیا چنین بررسی و عملی هماهنگی نهایی این نظامهای ظاهراً متعارض را نشان خواهد داد؟ پاسخ این پرسشها را آینده می‌دهد - و شاید همیشه آینده بدهد.

یادداشتها:

(۱) برای نمونه بنگرید به:

Troy Organ, "The Language of Mysticism", *The Monist*, vol. 48, (1963), pp. 417 - 43.

(۲) برخی از بهترین نمونه‌ها را می‌توان در زندگی و روابط معنوی ترزای آویلایی، عارف اسپانیایی قرن شانزدهم، دید:

E. Allison Peers (ed. and tr.) *The Complete Works of St. Teresa of Jesus* (London, 1946), vol. 1.

(۳) توصیفاتی که در این مقوله‌ها جای می‌گیرند بخش اعظم نوشته‌های معاصر بزرگ ترزای مقدس، خوان دلاکروث را تشکیل می‌دهد:

E. Allison Peers (ed. and tr.), *The Complete Works of St. John of Cross* (London, 1934-5), 3 vols.

(۴) توصیفات و توضیحاتی که در قانون پالی تراوادی بودیسم در باب مراحل متوالی جانا (ورای مراقبه) و حالات مختلف آبهینا (شناخت برتر) آمده نمونه‌های خوبی برای این مسأله هستند.

(۵) متونی که در این مقوله جای می‌گیرند عبارتند از قرآن، اوپانشادها، مزامبر و بسیاری متون مقدس دیگر.

6) Peers, *Complete Works of St. Teresa*, vol. 1, p. 174.

7) *Ibid*, p. 106.

- 8) Ibid, p. 327.
- 9) Ibid, p. 292.
- 10) Ibid, vol. 3, p. 49.
- 11) P. Henle, "Mysticism and Semantics", **Philosophy and Phenomenological Research**, vol. 9. (1949), pp. 416-22; and G.K.Pletcher, "Mysticism, Contradiction and Ineffability", **American Philosophical Quarterly**, vol. 10. (1973), pp. 201-11.
- 12) W. T. Stace, **Mysticism and Philosophy** (London, 1961), ch. 5.
- 13) Pletcher, op. cit., p. 202.
- [ترجمه ابیات از آقای بهاء‌الدین خرمشاهی در کتاب عرفان و فلسفه، ص ۲۶۶ است.]
- ۱۴) برای شیوه مناسب تحلیل بنگرید به:
- N. Smart, **Reasons and Faiths** (London, 1958), chs. 1-3.
- 15) Stace, op. cit., pp. 37, 94.
- برای نمونه تحلیل بسیار دقیقتر و مستدل‌تر بنگرید به:
- B. Garside, "Language and the Interpretation of Mystical Experience", **International Journal for Philosophy of Religion**, vol. 3, (1972), pp. 93-102.
- 16) Stace, op. cit., p. 31.
- ۱۷) نمادهایی که عارف از طریق آنها می‌خواهد به مطلق نزدیک شود بسادگی عینیت‌بخشی می‌شوند و به صورت اجزای تجربه خود را نشان می‌دهند نه انواعی از تفسیر:
- Evelyn Underhill, **Mysticism**, London, 1930, p. 268
- ۱۸) چنین برنامه‌هایی در آثار ذیل تشریح شده است:
- Buddhaghosa, **visuddhimagga** (tr. Bhikkhu Nyanamoli, **The Path of Purification**, Colombo, 1964); patanjali's **Yoga-sutras**.
- و علاوه بر تفسیرهای ذیل تفسیرهای بسیار دیگری نیز در این مورد وجود دارد:
- The Yoga-System of Patanjali**, (tr. J. H. Wood, Cambridge, Mass., 1914 / Delhi: 1966); St. John Climacus' **Ladder of Divine Ascent** (tr. Archimandrite Lazarus Moore, London, 1959); St. Teresa of Avila's **Way of Perfection** (Peers, Complete Works of St. Teresa, vol.2).
- 19) F. Von Hugel, **The Mystical Element of Religion** (London, 1923), vol. 2, p. 41.
- 20) **The Varieties of Religious Experience** (Fontana Books, London, 1960), p. 385.
- 21) J. W. Bowker, " "Merkabah" Visions and the Visions of Paul", **Journal of Semitic Studies**, vol. 16. (1961), pp. 157-73.
- ۲۲) کتاب اعمال رسولان، باب ۲۲، ۷. (م.)
- ۲۳) از همین رو، مثلاً استیسی معتقد است که تمایل عرفای غربی برای ارائه تفسیری وحدت‌انگارانمانه تجاربشان فقط با تهدیدها و فشارهای علمای دین و مراجع روحانی، مهار شده است.
- Mysticism and Philosophy**, p. 232.
- ۲۴) برای نمونه بنگرید به:

R. E. Lerner, "The Image of Mixed Liquids in Late Medieval Mystical Thought", *Church History*, vol. 40, (1971), pp. 397-411.

- 25) E. Underhill, *Mysticism*, pp. 136 - 40; M. A. Ewer, *A Survey of Mystical Symbolism* (London, 1933), pp. 168 - 79; Denis de Rougemont, *Passion and Society*, (London, 1956), pp. 141 - 70.

۲۶) برای نمونه بنگرید به:

S. Ringbom, "Devotional Images and Imageless Devotions", *Gazette des Beaux Arts*, vol. 73, (1969), pp. 159-70; G. Henderson, *Gothic* (Harmondsworth, 1967), pp. 143 - 77.

به عنوان مثال پیشنهادی از ترزای مقدس بنگرید به:

Spiritual Relations, xv (Peers, *Complete Works*, vol. 1. p. 364).

- 27) L. White, Jr. *Machina ex Deo: essays in the dynamism of Western culture* (Massachusetts, 1968), pp. 18 - 19.

۲۸) در باب جامعه‌شناسی و بویژه نهادینه شدن تجربه عرفانی بنگرید به:

C. Y. Glock and R. Stärk, *Religion and Society in Tension* (Chicago, 1965). I. M. Lewis, *Estatic Religion* (Harmondsworth, 1971), and P. H. Ennis, "Ecstasy and Everyday Life", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 6, (1967), pp. 40 - 8.

- 29) *Psychological Abstracts*, The American Psychological Association (Washington), vol. 44, (1970), p. 1668.

30) Stace, *Mysticism and Philosophy*, pp. 47 - 51.

۳۱) برای نمونه بنگرید به:

G. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (London, 1955), pp. 40 - 79; E. Underhill, *Mysticism*, pp. 266 - 97; M. Fakhry, "Three Varieties of Mysticism in Islam", *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 2, (1971), pp. 193 - 207.

۳۲) برای نمونه بنگرید به:

E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge, 1965), pp. 38 - 53.

۳۳) برای آرا و نظرات منجیده در باب تعبیرها و بصیرت‌های عرفانی و مانند آن به بحث امیلی هرمان در اثر به ناحق مغفول مانده او بنگرید:

The Meaning and Value of Mysticism (London, 1925), pp. 45 - 68.

و برای تحلیل فنی‌تر بنگرید به:

Karl Rahner, *Visions and Prophecies* (London, 1963).

برای این رأی که بصیرت‌ها و بینش‌ها، هرچند هم که جرح و تعدیل ذهنی شوند، باز هم می‌توانند واقعیت‌های عینی موجود را نشان دهند بنگرید به:

J. H. M. Whiteman, *The Mystical Life* (London, 1961) *Passim*.

۳۴) برای تحلیلهای تفصیلی مراتب یا مراحل مترتب تجربه عرفانی بنگرید به آثاری همچون:

Wood, *The Yoga - System of Patanjali*; Buddhaghosa, *Path of Purification*; A. Poulain, *The*

Graces of Interior Prayer, (London, 1950).

۳۵) مثلاً در مراحل عالیتر جانا (Jhana) در بودیسم صور ذهنی و احساسی کاملاً محو می‌شوند، این حالات آگاهی از جهت آثاری که بر آنها مترتب است ارزش دارند نه از حیث محتوای تجربی مستقیمشان. بنگرید به: Nyanamoli, *Path of Purification*, pp. 354 - 71, 824 - 33.

۳۶) در باب لوازم روانی و زمینه کیهان‌شناختی تجربه عرفانی بویژه بنگرید به:

Nyanamoli, *The Path of Purification* (esp. pp. 409 - 78); A. Farges, *Mystical phenomena* (London, 1926); R. C. Johnson, *Watcher on the Hills* (London, 1959); R. Crookall, *The Interpretation of Cosmic and Mystical Experiences* (London, 1969); J. H. M. Whiteman, *The Mystical Life*.

37) J. H. Whiteman, "The Angelic Choirs", *The Hibbert Journal* (April 1954), p. 264.

۳۸) اساسی‌ترین اثر تحلیلی که تاکنون در این زمینه چاپ شد، کتابی است در سه جلد با این مشخصات:

E. Armban, *Ecstasy or Religious Trance in the experience of the ecstasies and from the Psychological point of view*, Stockholm - Uppsala, 3 vol.: 1963 - 70, (vol. 1. "Vision and Ecstasy"; vol. 2, "Essence and Forms of Ecstasy"; vol. 3. "Ecstasy and Psychopathological States").

این کتابی است که شایسته است، بیش از آنچه تاکنون بوده، مورد شناخت و استفاده قرار گیرد.

۳۹) در باب ارزش ذهنی و شناختی تجربه عرفانی بنگرید به:

H. N. Wieman, *Religious Experience and Scientific Method* (New York, 1926); M. Laski, *Ecstasy* (London, 1961); A. H. Maslow, *Religions, Values and peak Experiences* (Columbus, Ohio, 1964); L. Schneiderman, "Psychological Notes on the Nature of Mystical Experience", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 6, (1967), pp. 91 - 100; and J. Gilbert, "Mystical Experience and Public Testability", *Sophia*, vol. 9, (1970) pp. 13 - 20.

۴۰) برای دفاع آگاهانه از ادعاهای وجودی و شناختی بویژه بنگرید به:

H. J. N. Horsburgh, "The Claims of Religious Experience" *The Australian Journal of Philosophy*, vol. 35, (1957), pp. 186 - 200; G. K. Pletcher, "Agreement among Mystics", *Sophia*, vol. 11, (1972), pp. 5 - 15; W. J. Wainwright, "Mysticism and Sense Perception", *Religious Studies*, vol. 9, (1975), pp. 257 - 78; and D. Wiebe, "The Religious Experience Argument", *Sophia*, vol. 14, (1975), pp. 19 - 28.

41) Pletcher, Op. Cit. P. 14.

۴۲) یک نمونه قابل توجه، تفسیر باز نگریسته مارتین بوبر از تجربه خود در باب «وحدت بکپارچه» است که در اثر زیر گزارش شده و مورد بحث قرار گرفته است:

R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* (London, 1960), pp. 17 - 19.

۴۳) به عنوان مثال غزالی، متکلم عارف مسلمان، از عرفایی که یک خلسه بی‌خوابی را با اتحاد با خداوند اشتباه می‌گیرند، انتقاد می‌کند. این مورد در کتاب زیر گزارش شده و مورد بحث قرار گرفته است:

R. C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane* (London, 1957), pp. 156 - 60.