

تصویر ۱

تجربه دینی،

اصل و منشأ دین*

ویلیام جیمز ترجمه مالک حسینی

ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰) در این نوشتار، ابتدا چهار ویژگی تجربه عرفانی را بیان می‌کند و سپس با توسل به تجارب عرفانی سنتهای گوناگون به توضیح آنها می‌پردازد. او نتیجه می‌گیرد که اگرچه تجربه عرفانی برای کسانی که این تجربه به آنها دست داده معتبر است، لازم نیست که برای دیگران هم معتبر باشد. با وجود این، او استدلال

می‌کند که مراتب غیر عرفانی آگاهی (ادراك عقلانی) یگانه واسطه‌های حقیقت نیستند. این امر بویژه در مورد دین که، به عقیده جیمز، خاستگاه عمیق تر آن، احساس است صدق می‌کند؛ روشهای فلسفی و کلامی فرعی‌اند و از تجربه دینی نشأت می‌گیرند.

*

فکر می‌کنم حقیقتاً می‌توان گفت که ریشه و لبّ تجربه شخصی دینی در مراتب عرفانی آگاهی^۱ قرار دارد؛ بنابراین، برای ما که در این گفتارها تجربه شخصی را به عنوان موضوع انحصاری پژوهشمان مورد بحث قرار می‌دهیم، [بحث از] این مراتب آگاهی باید فصلی اساسی را شکل دهد که سایر فصول، روشنی آن خود را از آن می‌گیرند ...

از این رو، پیش از هر چیز می‌پرسم: عبارت «مراتب عرفانی آگاهی» به چه معناست؟ چگونه مراتب عرفانی را از مراتب دیگر جدا می‌سازیم؟ ... برای رسیدن به مقصود گفتارهای حاضر، من چهار نشانه برای شما مطرح می‌کنم که هرگاه تجربه ای واجد آنها باشد، حق داریم آن را عرفانی بخوانیم.

۱. وصف ناپذیری. ۲. سهل الوصول ترین نشانه ای که به موجب آن، حالتی نفسانی^۳ را در رده احوال عرفانی^۴ قرار می‌دهم، سلبی است. کسی که این حال به او دست می‌دهد فوراً می‌گوید تعبیر ناپذیر است و نمی‌توان در قالب الفاظ گزارشی رسا از محتویات آن داد. نتیجه این که کیفیت این حالت باید مستقیماً به تجربه درآید؛ نمی‌توان آن را به دیگران ابلاغ کرد یا انتقال داد. به لحاظ این ویژگی، احوال عرفانی بیشتر شبیه حالت‌های احساسی‌اند تا حالت‌های عقلی. هیچ‌کس نمی‌تواند برای شخصی که هیچ‌گاه احساس خاصی را نداشته است، روشن سازد که کیفیت یا شأن آن احساس چیست ...

۲. معرفت بخش بودن. ۵. احوال عرفانی با این که به حالات احساسی بسیار شبیه‌اند، به نظر آنهایی که این احوال را تجربه می‌کنند، حالت‌های شناختی^۶ نیز هستند. احوال عرفانی مراتبی از بصیرت به اعماقی از حقیقتند که عقل استدلالی^۷ به کنه این اعماق راه نمی‌تواند برد. احوال عرفانی، اگرچه تماماً ناگفته می‌مانند، [سرشار از] اشراق^۸، انکشاف^۹، معنا و نفوذند و علی‌القاعده حس غریبی از حجیت را تا مدتی به دنبال دارند.

هر حالت نفسانی که دارای این دو ویژگی باشد، عرفانی - به معنایی که من این کلمه را به کار

می برم- نامیده می شود. دو صفت بعدی با قاطعیت کمتری نشانه تجربه عرفانی اند؛ اما معمولاً در این تجربه ها یافت می شوند. این دو صفت اینها هستند:

۳. زودگذر بودن. ۱۰ احوال عرفانی نمی توانند مدت زیادی دوام آورند. به استثنای موارد نادر، به نظر می رسد که نیم ساعت یا حداکثر یکی- دو ساعت، مرزی است که پس از آن، احوال عرفانی در پرتو روزمرگی محو می شوند. اغلب پس از محو شدن، کیفیت آنها می تواند، البته به طور ناقص، در خاطر زنده شود. اما این کیفیت وقتی که احوال عرفانی باز می گردند، بارز و مشخص است و از بازگشتی به بازگشت دیگر، مستعد بسط مدام در جهت آن چیزی است که همچون غنا و نفوذ باطنی احساس می شود.

۴. انفعالی بودن. ۱۱ اگرچه می توان با تمهیداتی ارادی، مانند تمرکز، اجرای تمرینات خاص بدنی یا به روشهای دیگری که کتابهای راهنمای عرفان تجویز می کنند، دست دادن احوال عرفانی را تسهیل کرد، همین که نوع خاص آگاهی شروع می شود، عارف احساس می کند که گویی خودش به حال تعلیق درمی آید و گاهی واقعاً به نظرش به تسخیر و تصرف قدرتی برتر درآمده است. ویژگی اخیر، احوال عرفانی را با برخی از پدیدارهای معین شخصیت ثانوی یا بدیل- از قبیل نبوات، ۱۲ نوشته خود به خود و بی اراده، یا خلسه ای که به کمک واسطه ایجاد می شود- مرتبط می سازد. با این تفاوت که وقتی حالت‌های اخیر کاملاً قطع می شوند ممکن است هیچ خاطره ای از آنها موجود نباشد و شاید اهمیتی هم برای حیات باطنی معمول شخص نداشته باشد که گویی، انقطاع صرفی در آن حاصل می شود. احوال عرفانی، به تعبیر دقیق، هرگز انقطاعی صرف نیستند؛ همیشه خاطره ای از محتوای آنها و وجهی عمیق از نفوذشان باقی می ماند. آنها حیات باطنی شخصی را در بین دفعات بازگشتشان تغییر می دهند. با وجود این، تقسیم بندیهای دقیق در این حوزه مشکل است و ما همه اقسام مدارج و ترکیب آنها را می یابیم.

این چهار ویژگی برای تعیین گروهی از مراتب آگاهی که آن قدر خاص هستند که درخور نامی ویژه باشند و پژوهشی دقیق را بطلبند، کفایت می کنند. پس بگذارید آنها را عرفانی بنامیم. گام بعدی ما باید این باشد که با تمسک به نمونه های واقعی به تأیید [این مطلب] برسیم. عارفان مجرب در اوج تکامل خود، غالباً تجارب [عرفانی خویش] را استادانه و به تفصیل، نظم بخشیده و بر آنها فلسفه ای بنیان نهاده اند ...

به نظر می رسد که ساده ترین مرحله تجربه عرفانی آن فهم عمیق از مفاد یک اصل یا قاعده

باشد که گه گاه عاید انسان می شود. ما با تعجب اظهار می کنیم: «من این را در سراسر عمرم می شنیدم، اما هیچ گاه معنای کاملش را تا الان نفهمیده بودم.» لوتر^{۱۳} می گوید: «یک روز وقتی یکی از راهبان صومعه این جمله اعتقادنامه را تکرار کرد که 'من به آموزش گناهان ایمان دارم'، من کتاب مقدس را در روشنایی کاملاً جدیدی دیدم؛ و بی درنگ احساس کردم که گویی دوباره متولد شده ام. گویی در بهشت کاملاً بر من گشوده شده بود.» این فهم معنای عمیق تر، منحصر به گزاره های منطقی نیست. تک واژه ها، ادات ربط واژه ها، اثرات نور بر خشکی و دریا، بوها و اصوات موسیقایی، وقتی که جان و روان با آنها هماهنگ باشد، همگی موجب چنین احساسی می شوند. بیشتر ما می توانیم قدرت عجیب و تکان دهنده برخی از قطعه شعرهایی را که در جوانی خوانده ایم به خاطر آوریم. ابواب غیر معقولی که گویی از طریق آنها راز واقعیت، تلاطم و سوگناکی زندگی در قلوب ما رخنه می کرد و آنها را به شور و هیجان می افکند. اکنون شاید کلمات برای ما صرفاً سطوحی صیقل خورده و بی روح شده باشند. اما موسیقی و شعر غنایی، تنها متناسب با این چشم اندازهای مبهم که برای ما به ارمغان می آورند، زنده و بامعنا هستند؛ چشم اندازهایی از حیاتی که پیوسته با ماست و ما را به خود فرامی خواند و دعوت می کند، [و] با وجود این، همواره از تعقیب ما می گریزد. ما نسبت به پیام معنوی و جاودانه این هنرها، برحسب این که این استعداد و قابلیت عرفانی را حفظ کرده یا از دست داده باشیم، آگاه و سرزنده یا ساکت و بی احساسیم.

مرحله بارزتر و بالاتر صعود عرفانی، در پدیده ای بسیار معمول یافت می شود: گاهی این احساس ناگهانی ما را فرامی گیرد که «قبلاً اینجا بوده ایم»؛ گویی در گذشته ای نامعلوم، درست در همین مکان، با همین اشخاص، همین چیزها را می گفته ایم ...

در حالت های رؤیای گونه دیگری به غورهایی عمیق تر در آگاهی عرفانی برمی خوریم. احساساتی از قبیل آنچه چارلز کینگزلی^{۱۴} و صف می کند، یقیناً استثنایی نیستند؛ بویژه در جوانان:

هنگامی که در مزارع قدم می زنم، گه گاه با این احساس درونی که هر آنچه می بینم دارای معنایی است که من قادر به فهم آن نیستم، پریشان می شوم. و این احساس احاطه شدگی توسط حقایقی که نمی توانم آنها را درک کنم، گاه تا هیبتی وصف ناشدنی اوج می گیرد ... آیا احساس نکرده اید که خود واقعی تان جز در لحظاتی مقدس از دید ادراک ذهنی شما پنهان است؟ ...

به نظر می‌رسد که برخی مناظر طبیعی قدرت خاصی برای برانگیختن چنین حالات عرفانی ای^{۱۵} دارند. بیشتر نمونه‌های درخور توجهی که من گرد آورده‌ام، در فضای باز رخ داده‌اند....

در اینجا... یادداشتی از خاطرات آن آرمان‌گرای جالب آلمانی، مالویدا فون مایزنبوگ:^{۱۶} یکه و تنها در ساحل دریا بودم که تمامی این افکار بر من هجوم آورد؛ افکاری که باعث شرح صدر^{۱۷} بودند و صافی جان^{۱۸}. و اکنون دوباره، چنانکه چندی پیش در کوه‌های آلپ دوفنیه^{۱۹}، مجبور بودم به زانو درآیم، این بار در مقابل اقیانوس بی‌کران، نماد لایتناهی. احساس می‌کردم که قبلاً هرگز این گونه به نیایش نپرداختم و تازه می‌فهم که نیایش واقعاً چیست: بازگشت از انزوای فردیت به شعور اتحاد با تمامی هستی، به زانو در افتادن همچون موجودی فانی، و برخاستن چونان موجودی فناپذیر. زمین، آسمان و دریا گویی در هماهنگی عظیمی که تمام جهان را در برگرفته، به طنین درآمده بودند. گویی همسرای همه بزرگانی که تا آن زمان زیسته بودند، در پیرامونم بود. خودم را یکی از آنها احساس می‌کردم و چنین می‌نمود که سلام و خوشامدگویی آنها را می‌شنوم: «تو نیز به جمع فیروزمندان تعلق داری...»

به قدر کافی این آگاهی کیهانی^{۲۰} یا عرفانی را، که هر از گاهی دست می‌دهد، مورد رسیدگی قرار دادیم. از این پس باید به پرورش منظم آن به عنوان یکی از عناصر حیات دینی پردازیم. هندوها، بودایی‌ها، مسلمانان و مسیحیان، همگی این آگاهی را به نحو منظم و روشمندی پرورانده‌اند.

در هند، تربیت بصیرت عرفانی از زمانهای بسیار دور تحت عنوان یوگا شناخته می‌شده است. یوگا به معنای اتحاد تجربی^{۲۱} فرد با لاهوت است و بر تمرین پیگیر، برنامه غذایی، [قرار گرفتن در] وضع خاص بدنی، [تنظیم] تنفس، تمرکز فکری، و انضباط اخلاقی مبتنی است، که در نظامهای مختلفی که به آموزش یوگا می‌پردازند اندکی تفاوت می‌کند. یوگی یا مرید که بدین شیوه‌ها بر تیرگی نفس اماره^{۲۲} خود به حد کفایت غلبه می‌کند، در وضعیتی به نام سامادی^{۲۳} وارد و «با حقایقی رودر رو می‌شود که هیچ غریزه یا عقلی هیچ‌گاه به آنها پی نمی‌تواند برد». یوگی می‌آموزد:

که روح، خود دارای مرتبه وجودی برتری است، فراتر از عقل؛ مرتبه‌ای فوق آگاهی، و هنگامی که روح به آن مرتبه برتر واصل می‌شود، این معرفت فراتر از استدلال فرا می‌رسد... مقصود از تمامی مراحل مختلف یوگا این است که ما را به شیوه علمی و روشمند به مرتبه فوق آگاهی یا سامادی برسانند... درست همان طور که فعل ناآگاهانه پایین تر از مرتبه آگاهی است، فعل دیگری وجود دارد که بالاتر از مرتبه آگاهی است و احساس انانیت^{۲۴} نیز همراه آن نیست... هیچ احساسی از من وجود ندارد و با وجود این، روح فعال است؛ بی میل و بی آرزو، آزاد از بی قراری و نارضایی، بی تعین،^{۲۵} رها از قید تن.^{۲۶} در این هنگام حق^{۲۷} در اوج فیضان خود متجلی می‌شود و - از آنجا که سامادی به طور بالقوه در همه ما هست - ما خود را آن گونه که حقیقتاً هستیم، می‌شناسیم: آزاد^{۲۸}، فناپذیر^{۲۹}، قادر مطلق^{۳۰}، رها از قید تنهای و تقابل خیر و شر ناشی از آن، و متحد با اتمان^{۳۱} یا روح جهانی.^{۳۲}

پیروان مکتب وداها^{۳۳} اظهار می‌کنند که می‌توان، بدون تربیت قبلی، به طور تصادفی و اتفاقی به مرتبه فموق آگاهی وارد شد، اما چنین ورودی ناخالص و ناپاک است. آزمون آنها برای خلوص و پاکی آن، مانند آزمون ما برای ارزشهای دینی، تجربی است: ثمرات این ورود برای زندگی باید نیکو باشد. پیروان مکتب وداها به ما اطمینان می‌دهند که وقتی کسی از وضعیت سامادی باز می‌گردد «روشن ضمیر باقی می‌ماند؛ حکیم، خبیر و ولی‌ای که تمامی منش او دگرگون شده، زندگی اش تغییر یافته و منور شده است».

بودایی‌ها نیز مانند هندوها واژه 'سامادی' را به کار می‌برند، اما واژه مخصوص آنها برای مراتب بالاتر نظر و تأمل^{۳۴}، 'دیانا'^{۳۵} است. ظاهراً در دیانا چهار مرحله قابل تشخیص است. اولین مرحله از طریق تمرکز فکر بر یک نقطه فرا می‌رسد. در این مرحله میل و خواهش از بین می‌رود، اما قوه تشخیص یا داوری باقی می‌ماند: [ذهن و آگاهی] هنوز عقلانی است. در مرحله دوم، کارکردهای عقلانی [ذهن] از آن جدا می‌شوند و حس وحدت ارضا شده‌ای باقی می‌ماند. در مرحله سوم، رضایت و خشنودی از میان می‌رود و بی‌اعتنایی و بی‌تفاوتی، به همراه ذاکره و خودآگاهی آغاز می‌شود. در مرحله چهارم، ذاکره و خودآگاهی کامل می‌شوند. (معلوم نیست که 'ذاکره' و 'خودآگاهی' در این ارتباط درست به چه معنایی هستند. آنها نمی‌توانند قوایی باشند

تصویر ۲

که ما در این زندگی دنیوی می‌شناسیم. (مراحل بالاتری نیز برای نظر و تأمل ذکر می‌شود. حوزه‌ای که در آنجا هیچ چیز وجود ندارد [=عدم تعین] و اهل مراقبه^{۳۶} می‌گویند: «مطلقاً چیزی وجود ندارد» و توقف می‌کند. سپس به حوزه دیگری وارد می‌شود که می‌گویند: «تصویرات نه حاضرند و نه غایب» و دوباره توقف می‌کند. آنگاه حوزه دیگری که «هم تصور، هم ادراک به پایان رسیده است»، و برای همیشه متوقف می‌ماند. این ظاهراً هنوز نیروانا^{۳۷} نیست، اما تا آنجا که این زندگی امکان می‌دهد، نزدیک‌ترین مرتبه به آن است.

در جهان اسلام، سلسله‌های صوفیه و فرق متعدد درویشان حاملان سنت عرفانی‌اند. صوفیان از دیرباز در ایران حضور داشته‌اند و وحدت وجود^{۳۸} آنها آنچنان با توحید^{۳۹} غلیظ و انعطاف‌ناپذیر روح اسلام بیگانه است که گفته شده تصوف باید تحت تأثیر آیین هندو، به اسلام نفوذ کرده باشد. ما مسیحیان آگاهی اندکی از تصوف

داریم. زیرا اسرار آن تنها برای کسانی که وارد [سلسله] می‌شوند، مکشوف است. برای این که اذهان شما را درباره موجودیت تصوف، تا اندازه‌ای روشن سازم، سند و شاهی از یک مسلمان نقل می‌کنم و از موضوع می‌گذرم.

غزالی، فیلسوف و متکلم ایرانی، که در قرن یازدهم [میلادی] بالید و از صاحب‌نظران بزرگ عالم اسلام به شمار می‌آید، یکی از معدود زندگی‌نامه‌های خودنوشتی را که خارج از مکتوبات مسیحی می‌توان یافت، برای ما باقی گذاشته است.

این نویسنده مسلمان می‌گوید: ^{۴۰}

«حاصل علوم صوفیان [گذار از گردنه‌های دشوار نفس و برکنار ماندن از اخلاق ناپسند و صفات زشت آن است] تا بدین وسیله دل از یاد غیر خدا پردازند و به ذکر او مشغول دارند... پی بردن به خصوصی‌ترین خصائص آنها، نه از

طریق تعلّم، بل به واسطه ذوق و حال و تبدّل صفات ممکن باشد.

... اولین شرط سلوک، دل را تماماً از ماسوی الله پرداختن، و کلید این کار که به منزله تکبیرة الاحرام نماز است، دل را تماماً به خدا سپردن است. و آخر آن فنای کامل در خداوند است، و این مرحله تنها نسبت به مراحل پیشین که اختیاری و اکتسابی اند، آخرین است و گرنه محققاً اول سلوک است و مراحل پیشین مانند دهلیزی هستند که سالک را به آن می‌رسانند. از اولین مرحله سلوک مکاشفات و مشاهدات آغاز می‌شود و تا آنجا پیش می‌رود که سالک در بیداری ملائکه و ارواح پیامبران را مشاهده می‌کند و صدای آنها را می‌شنود و از آنها کسب فیض می‌کند. آنگاه از مرتبه مشاهده صور و امثال نیز می‌گذرد و به درجاتی نایل می‌آید که زبان ناتوان از بیان آن است و نیست کسی که در صدد بیان آن برآید مگر آنکه سخنش دارای خطای آشکاری باشد که احتراز از آن ممکن نیست ...

و اما دیگر خصوصیات نبوت تنها توسط ذوق حاصل از سلوک در طریق تصوف قابل درک اند اگر پیامبر خصوصیتی داشته باشد که نمونه‌ای برای آن سراغ نداشته باشی و به همین سبب آن را اصلاً فهم ننمایی، چگونه تصدیق کنی در حالی که تصدیق پس از فهم است؟ و این نمونه در اوایل طریق تصوف، به واسطه نوعی ذوق حاصل آید ذوق مانند مشاهده و لمس با دست است و تنها در طریق تصوف یافت تواند شد.

این انتقال ناپذیری [معرفت حاصل از] سلوک، مطلب اصلی تمامی عرفان است. حقیقت عرفانی برای شخص سالک وجود دارد، نه برای هیچ کس دیگر. چنانکه گفته‌ام، از این لحاظ بیشتر شبیه معرفتی است که از طریق حواس به ما می‌رسد تا معرفتی که توسط تفکر عقلانی حاصل می‌شود. تفکر [عقلانی]، با دوری [از امور حسی] و انتزاعی بودنش، غالباً در تاریخ فلسفه به نحو نامطلوبی در تقابل با احساس نهاده شده است. این مطلبی معمول در علم مابعدالطبیعه است که شناخت خداوند نمی‌تواند استدلالی باشد، بلکه باید شهودی باشد؛ یعنی به جای این که مبتنی بر قضیه یا حکم باشد، باید مبتنی بر چیزی در خود ما باشد که احساس بی‌واسطه خواننده می‌شود. اما احساسات بی‌واسطه ما محتوایی غیر از آنچه حواس پنج‌گانه فراهم می‌سازند، ندارند؛ و ما دیدیم، و باز هم خواهیم دید، که عارفان می‌توانند به تأکید، هرگونه نقش حواس را

در حصول برترین نوع معرفت، که حاصل سلوک است، انکار کنند.

در عالم مسیحیت همیشه عارفان وجود داشته‌اند. [و] اگرچه بسیاری از آنها مورد سوءظن واقع شده‌اند، برخی از ایشان مورد لطف و عنایت مراجع رسمی بوده‌اند. تجربه‌های این گروه، سنت تلقی شده و نظام مدوئی از الهیات عرفانی بر پایهٔ این تجربه‌ها بنیان نهاده شده است، که در آن هر چیز مجاز و مشروع جایگاه خود را می‌یابد. اساس این نظام، 'مناجات'،^{۴۱} یا ذکر و نیایش است: تعالی منظم روح به سوی خداوند. از طریق مناجات می‌توان به مراتب عالی‌تر تجربهٔ عرفانی نایل آمد.

اولین چیزی که در مناجات مورد توجه واقع می‌شود، انسلاخ ذهن از محسوسات خارجی است. زیرا این امور حسی در تمرکز ذهن بر امور معنوی اختلال ایجاد می‌کنند. دستورالعمل‌هایی از قبیل «تمرینات روحی»^{۴۲} قدیس ایگناتیوس^{۴۳} به سالک توصیه می‌کنند که با سلسله‌ای از تلاش‌های تدریجی برای تصور صحنه‌های مقدس، حسیات بیرونی را [از ذهن] خارج سازد. اوج این انضباط ذهنی یک تک صورت‌گرایی^{۴۴} نیمه‌وهمی است - مثلاً هیئت خیالی مسیح ذهن را کاملاً تسخیر می‌کند. صور محسوسی^{۴۵} از این نوع، خواه حقیقی باشند خواه مجازی و نمادین، نقش عظیمی در عرفان بر عهده دارند. اما در مواردی صورت خیالی ممکن است کاملاً محو شود و در حالت‌های پرشور وجد، گرایش به محو کامل دارد. در این حال، مرتبهٔ آگاهی قابل هیچ‌گونه توصیف لفظی نیست. استادان عرفان در این باره متفق‌الرأیند. سان خوان دلا کروث^{۴۶} نمونهٔ بسیار خوبی است. وی حالتی به نام 'وصال'^{۴۷} را وصف می‌کند که، به گفتهٔ او، توسط 'تأمل ظلمانی'^{۴۸} ایجاد می‌شود. ...

من مشخصه‌های عامّ حیطةٔ عرفانی آگاهی را با نهایت ایجاز و نقصان، اما تا آنجا که وقت اجازه می‌داد، به نحوی منصفانه شرح دادم. عرفان، روی هم رفته، مسلکی وحدت وجودی و خوش‌بینانه^{۴۹} است، یا دست کم بدبینانه^{۵۰} نیست؛ مخالف اصالت دادن به طبیعت است و با [عقیده] تولد دوباره و مراتب - به اصطلاح - اخروی نفس به بهترین وجهی هماهنگ است.

کار بعدی من بررسی این مطلب است که آیا می‌توانیم به عرفان، به عنوان مرجعی معتبر، استناد کنیم؟ آیا عرفان هیچ ضمانتی برای درستی [عقیده] تولد دوباره، ملکوتی بودن^{۵۱} [نفس] و وحدت وجود، که مؤیدشان است، دارد؟ باید تا آنجا که می‌توانم به این پرسش به ایجاز پاسخ دهم.

تصویر ۳

پاسخ من، که آن را به سه بخش تقسیم می‌کنم، به طور خلاصه این است:

۱. احوال عرفانی، در مراحل پیشرفته، معمولاً برای کسانی که این احوال به آنها دست می‌دهد مطلقاً معتبرند، و حق هم دارند که معتبر باشند.

۲. احوال عرفانی مصدر حجیتی که غیر عارفان را وادار به پذیرش غیرنقادانه عارفان کند، نیستند.

۳. احوال عرفانی اعتبار و حجیت انحصاری آگاهی غیر عرفانی یا عقلانی را، که تنها بر فاهمه و حواس مبتنی است، از آن می‌گیرند و نشان می‌دهند که آگاهی عقلانی تنها یک نوع آگاهی است. آنها راه را

برای امکان دیگر مراتب حقیقت باز می‌کنند؛ مراتبی که می‌توانیم، تا آنجا که چیزی در ما به متتها درجه به آنها واکنش نشان می‌دهد، آزادانه ایمان خود را به آنها حفظ کنیم. من به این نکات، تک‌تک، خواهم پرداخت.

یک

این واقعیتی روان‌شناختی است که احوال عرفانی از نوع کاملاً بارز و راسخ معمولاً بر صاحبان خود، حجیت دارند. این افراد 'آنجا' بوده‌اند و می‌دانند. بیهوده است که مذهب اصالت عقل^{۵۲} در این باره اعتراض کند. اگر حقیقت عرفانی‌ای که برای کسی حاصل می‌شود ثابت کند که نیرویی است که وی می‌تواند با آن زندگی کند، ما به حکم اکثریت بودنمان چه اختیاری داریم که او را واداریم به شیوه دیگری زندگی کند؟ می‌توانیم او را به زندان یا دیوانه‌خانه بفرستیم، اما نمی‌توانیم ذهن او را عوض کنیم؛ [با این کار] عموماً او را تنها بر باورهایش جری تر می‌سازیم. او در حقیقت تلاشهای نهایی ما را به سخره می‌گیرد و منطقاً از قضاوت ما می‌گریزد. باورهای

بیشتر عقلانی خود ما مبتنی بر شواهد و ادله‌ای هستند که ماهیتاً شباهت کاملی به شواهد و ادله‌ای دارند که عرفا برای باورهای خود ذکر می‌کنند. یعنی حواسمان ما را به مراتبی از واقعیت مطمئن ساخته‌اند؛ اما تجارب عرفانی برای صاحبان خود همان قدر ادراک بی واسطه واقعیت هستند که حواس ما تاکنون برای ما بوده‌اند. اسناد و مدارک نشان می‌دهند که اگرچه در تجربه‌های عرفانی، حواس پنج‌گانه به حال تعلیق درمی‌آیند، اما این تجربه‌ها از حیث ویژگی معرفت‌شناختی خود کاملاً حسّی‌اند؛ البته اگر من در [به کار بردن] این تعبیر غلط انداز معذور باشم - به این معنا که تجارب عرفانی رو در روی نمودهای چیزی قرار می‌گیرند که ظاهراً بی واسطه وجود دارد. کوتاه سخن، عارف شکست‌ناپذیر است و باید، خوشایند ما باشد یا نه، او را در لذت شیرین عقیده‌اش به حال خود گذاشت. ایمان، به گفته تولستوی، چیزی است که انسانها با آن زندگی می‌کنند. و مرتبه ایمان^{۵۳} و مرتبه عارف^{۵۴} اصطلاحاتی هستند که در عمل می‌توان آنها را به جای یکدیگر به کار برد.

دو

اما همین‌جا اضافه کنم که اگر ما با تجربه عرفانی بیگانه‌ایم و ندایی درونی که ما را بدان فرا خواند احساس نمی‌کنیم، عارفان حق ندارند از ما بخواهند که حتماً نجات و رهایی ناشی از تجارب خاص آنها را بپذیریم. نهایت چیزی که می‌توانند در این میان از ما توقع داشته باشند، پذیرش این امر است که تجربه‌های عرفانی یک فرض و احتمال وضع می‌کنند. آنها یک اجماع و اتفاق نظر پدید می‌آورند و پیامدی روشن دارند؛ و عارفان ممکن است بگویند عجیب و غیرمعقول است که چنین تجربه یکپارچه و هماهنگی، یکسره خطا از کار درآید. اما چنین استدلالی نهایتاً فقط توسل به افراد و نمونه‌هاست، شبیه توسل شدن مذهب اصالت عقل به شیوه‌ای دیگر؛ و توسل به افراد و مصادیق هیچ قدرت و اهمیت منطقی ندارد. اگر ما آن را می‌پذیریم، به دلایل قرینه‌ای^{۵۵} است نه منطقی: ما از اکثریت پیروی می‌کنیم چرا که زندگی مان چنین اقتضایی دارد. ولی حتی این استنباط از اتفاق نظر عرفا، از قوت به دور است. من نگرانم که مبدا با توصیف احوال عرفانی به عنوان وحدت وجودی، خوشبینانه و جز اینها، حقیقت را بیش از حد ساده کرده باشم. من این کار را برای توضیح مطلب و نزدیک تر شدن به سنت کلاسیک عرفانی انجام دادم. اکنون باید تصدیق کرد که عرفان کلاسیک دینی تنها یک مورد ممتاز^{۵۶} است. این عرفان

عصاره ای است که، چنانکه انتظار می رود، با گزینش مناسب ترین نمونه ها و محافظت آنها در 'مکتبها' باقی مانده است. عرفان دینی از توده ای بسیار بزرگ تر تراشیده و جدا شده است؛ و اگر ما این توده بزرگ تر را، به همان اندازه ای که عرفان دینی خود را به لحاظ تاریخی به ثبت رسانده است، جدی تلقی کنیم، درمی یابیم که اتفاق نظر فرضی عمدتاً محو می شود. اولاً، حتی خود عرفان دینی، آن نوع عرفانی که سنتها را در خود فراهم می کند و مکتبها پدید می آورد، بسیار کمتر از حدی که من منظورم کردم، یکپارچه و یکدست است. عرفان در عالم مسیحیت، هم زاهدانه بوده است و هم به لحاظ آداب ظاهری، بر خود آسان گیر؛ در سانکها^{۵۷} دوگانه انگارانه^{۵۸} است و در فلسفه ودانتا یگانه انگارانه^{۵۹} من عرفان را وحدت وجودی نامیدم، اما عرفای بزرگ اسپانیایی همه چیز هستند، مگر اهل وحدت وجود. غیر از چند استثنا، آنها [دارای] اذهانی غیر متافیزیکی اند که 'مقوله' تشخیص^{۶۰} برایشان امری قطعی است. 'اتحاد' انسان با خدا برای آنها بیشتر شبیه معجزه ای که گاهی است تا شبیه یگانگی ای ذاتی و اصیل... حقیقت امر این است که احساس عرفانی انبساط^{۶۱}، اتحاد و رهایی، از خود هیچ محتوای مشخص عقلانی ندارد. احساس عرفانی مستعد بستن پیمان ازدواج با ماده ای است که نظامهای فلسفی و کلامی کاملاً مختلف فراهم می سازند؛ تنها به این شرط که این نظامها بتوانند در ساختار خود برای حالت عاطفی خاص آن جایی بیابند. بنابراین، ما حق نداریم احساس عرفانی را مشخصاً به نفع باوری خاص به کمک طلبیم؛ مثلاً به نفع آرمان گرایی مطلق، تشخیص کامل توحیدی، یا خیر مطلق بودن جهان. این احساس، فقط به طور نسبی، به نفع همه این امور است - احساس عرفانی از مسیر شعور عادی بشری، که این امور در آن قرار دارند، بر کنار می ماند.

راجع به عرفان دینی، تا همین اندازه درست و بجا؛ اما بیش از این بماند. زیرا عرفان دینی فقط نیمی از عرفان است. نیمه دیگر، سنن مدوئی غیر از آنچه کتابهای درسی در باب جنون ارائه می کنند، ندارد. هر کدام از این کتابها را باز کنید موارد فراوانی خواهید یافت که «پندارهای عرفانی» به عنوان نشانه های خاص حالات بیمارگونه یا هذیانی روان ذکر می شوند. (در جنون هذیانی، پارانویا - چنانکه گاهی به آن می گویند - می توانیم عرفانی اهریمنی^{۶۲} داشته باشیم؛ نوعی عرفان دینی وارونه شده. همان احساس نفوذ و صف ناپذیر از ناحیه کوچک ترین رویدادها، همان متنها و کلمات با معانی جدید، همان صداها و هدایتها و رسالتها، همان کنترل شدن توسط قدرتهای بیرونی؛ تنها [با این تفاوت که] این بار احساس بدبین است: به جای دلخوشی و تسلی خاطر، ملال

و افسردگی داریم؛ معانی هولناکند و قدرتها دشمن زندگی هستند. روشن است که عرفان کلاسیک و این عرفانهای دون پایه، به لحاظ ساخت و کار روانی شان از مرتبه ذهنی و روانی واحدی ناشی می شوند؛ از آن قلمرو بزرگ ناهشیار یا پرت افتاده ای که علم کم کم به وجود آن اذعان می کند، اما در واقع آگاهی بسیار اندکی نسبت به آن وجود دارد. ^{۶۳} این حوزه هر نوع موضوعی را دربر می گیرد. «فرشته و دیو» ^{۶۴} در کنار هم به سر می برند. [صرف] ناشی شدن از حوزه ناهشیار ذهن مدرک قابل اطمینانی نیست؛ هر آنچه [از آنجا] می آید باید بررسی و آزموده شود و تحت شرایط کامل تجربه به بوته آزمایش نهاده شود، درست مانند آنچه از عالم حسی خارج فرا می رسد. مادام که ما خود عارف نیستیم، ارزش هر آنچه از حوزه ناهشیار ذهن می آید باید توسط روشهای تجربی تعیین شود.

سه

باز هم یک بار دیگر تکرار می کنم که وجود احوال عرفانی این ادعا را که حالتی غیر عرفانی [ذهن]، حاکمان مطلق، انحصاری و نهایی باورهای ممکن ما هستند، کاملاً [از درجه اعتبار] ساقط می کند. بنابر قاعده، احوال عرفانی صرفاً معنایی فراحسی به داده های عادی و ظاهری ذهن و آگاهی اضافه می کنند. آنها هیجانهایی هستند شبیه احساسات ناشی از عشق یا رؤیا و آرزو؛ موهبتی نزدیک روح ما که به وسیله آنها واقعیتهایی که قبلاً به نحو عینی در مقابل ما قرار داشتند، برایمان معانی جدیدی می یابند و ارتباط جدیدی با حیات فعال ما برقرار می سازند. احوال عرفانی این واقعیات را، به همین صورت که هستند، نفی نمی کنند، یا هر آنچه را که حواس ما بی واسطه درک می کنند، انکار نمی نمایند. بلکه این منتقد عقل گراست که در این مناقشه نقش منکر را بازی می کند و [البته] انکارهایش خالی از قوت است. زیرا هیچ مرتبه ای از واقعیت وجود ندارد که نتوان بدرستی، معنای جدیدی به آن افزود؛ مشروط به این که ذهن به دیدگاه فراگیرتری برسد. همواره این سؤال باید مطرح باشد که آیا احوال عرفانی به هیچ وجه ممکن نیست که این دیدگاه برتر باشند؛ [یعنی] پنجره هایی که از میان آنها ذهن به جهانی وسیع تر و جامع تر نظر می افکند؟ تفاوت مناظر دیده شده از پنجره های مختلف عرفانی نباید ما را از توجه به این فرض بازدارد. در این مورد معلوم می شود که آن جهان وسیع تر، مانند همین جهان [محدود ما] ساخت مختلطی دارد؛ همه مطلب این است. ... همراهی با آن جهان وسیع تر معانی و سروکار داشتن جدی با آن، علی رغم تمام پیچیدگی اش، باید مرحله ای اجتناب ناپذیر در نزدیکی ما به کمال نهایی حقیقت باشد.

در این وضعیت، فکر می‌کنم که مجبوریم موضوع را رها کنیم. در واقع، احوال عرفانی، به صرف احوال عرفانی بودن، منشأ هیچ حجیتی نیستند. اما مراتب بالاتر آنها متوجه جهانی است که احساسات دینی، حتی احساسات دینی انسانهای غیر عرفانی، به این جهات گرایش دارد. احوال عرفانی از تفوق امر معنوی، از عظمت، از اتحاد، از اطمینان و از آرامش سخن می‌گویند. آنها فرضیه‌هایی^{۶۵} را برای ما پیش می‌نهند؛ فرضیه‌هایی که ممکن است آنها را به اراده و اختیار، نادیده انگاریم، اما به عنوان موجوداتی متفکر به هیچ وجه نمی‌توانیم آنها را رد کنیم. ملکوت باوری و خوش بینی‌ای که احوال عرفانی ما را به آنها متقاعد می‌سازند، به هر شیوه‌ای که تفسیر شوند، در مجموع می‌توانند درست‌ترین بصیرت به معنای این زندگی باشند ...

موضوع تقدس^{۶۶} ما را با این سؤال مواجه ساخت که آیا احساس حضور الوهی، احساس چیزی است که حقیقت عینی دارد؟ برای پاسخ، ابتدا به عرفان رجوع کردیم و دریافتیم که اگرچه عرفان به طور کلی تمایل به تأیید دین دارد، اظهاراتش شخصی‌تر (و نیز، گونه‌گون‌تر) از آن است که بتواند ادعای حجیتی کلی داشته باشد. اما فلسفه نتایجی را اعلام می‌کند که مدعی است اگر اساساً معتبر باشند، به نحو کلی معتبرند. بدین ترتیب، اکنون با سؤالمان به فلسفه روی می‌آوریم. آیا فلسفه می‌تواند بر احساس فرد مذهبی از امر الوهی مهر تأیید نهد؟ ...

من به خوبی باور دارم که احساس، خاستگاه عمیق‌تر دین است و روشهای فلسفی و کلامی، مانند ترجمه‌های یک متن به زبانی دیگر، ثمرات ثانوی‌اند. اما همه این اظهارات به سبب ایجازشان گمراه‌کننده‌اند و تا من برای شما شرح دهم که دقیقاً مرادم چیست، تمام وقت گرفته خواهد شد. وقتی که روشهای کلامی را ثمرات ثانوی می‌خوانم، مرادم این است که در جهانی که هرگز احساسی مذهبی وجود نداشته، من تردید دارم که هیچ‌گونه کلام فلسفی نتواند شکل گیرد. تردید دارم که تأمل عقلانی بیطرفانه درباره جهان، جدا از اندوه درونی و نیاز به رهایی از یک طرف و احساس عرفانی از طرف دیگر، هرگز به فلسفه‌هایی دینی از قبیل آنچه اکنون داریم، منجر می‌شد. انسانها با تبیین‌های آنیمیستی^{۶۷} از واقعیت طبیعی آغاز می‌کردند و با نقد این تبیین‌ها به تبیین‌های علمی می‌رسیدند؛ چنانکه واقعاً چنین کرده‌اند. در علم تعدادی اثر «روح‌شناسی» باقی می‌گذاشتند، همان‌طور که امروزه شاید مجبور به پذیرش مجدد آثاری از این دست باشند. اما نظریه‌های^{۶۸} بلندپروازانه‌ای مانند نظریه‌های الهیات جزئی یا ایده‌آلیستی، با عدم احساس نیاز به تجارت با چنین الهگانی، انگیزه‌ای برای بروز نمی‌یافت. به نظر من، این نظریه‌ها را باید

در ردهٔ باورهای پیرامونی قرار داد؛ بناهایی جانبی که عقل، به صورت دستورالعملی که مایهٔ اولیه اش را احساس فراهم ساخته، به اجرا درمی آورد.

اما حتی اگر مایهٔ اولیهٔ فلسفهٔ دینی را احساس فراهم کرده باشد، آیا امکان ندارد که این فلسفه به ماده ای که احساس در اختیارش نهاده، به روشی برتر پرداخته باشد؟ احساس شخصی، صامت و ناتوان از دادن وصفی دربارهٔ خویش است. احساس اذعان دارد که نتایجش راز و معما هستند، امتناع دارد که آنها را به نحو عقلانی توجیه کند و اتفاقاً مایل است که این نتایج، حتی متناقض نما^{۶۹} و غیرمعقول^{۷۰} تلقی شوند. فلسفه دقیقاً موضع مخالف را می گیرد. آرمان فلسفه این است که به هر حوزه ای که می رسد، راز و تناقض را از آن بزدايد. خلاصی یافتن از مرام شخصی مبهم و بی ثبات برای رسیدن به حقیقت واقعاً معتبر، برای همهٔ انسانهای اندیشمند همواره محبوب ترین آرمانی عقلانی بوده است. جدا ساختن دین از امور شخصی ناسالم، شان عمومی و حق عبور همگانی دادن به نجات بخشیهای آن، وظیفه ای عقلی بوده است.

به عقیدهٔ من، فلسفه همواره فرصت تلاش برای انجام این وظیفه را خواهد داشت. ما موجودات متفکری هستیم و نمی توانیم عقل را از مشارکت در هیچ یک از کارهایمان منع کنیم. حتی در حدیث نفسهای خود، احساساتمان را تعبیر عقلانی می کنیم. هم آرمانهای شخصی و هم تجربه های دینی و عرفانی ما باید متناسب با نوع دورنمایی که ذهن اندیشمند ما در آن واقع است، تفسیر شوند. اوضاع فلسفی زمانهٔ ما به نحوی اجتناب ناپذیر جامهٔ خود را بر ما تحصیل می کند. به علاوه، ما باید احساساتمان را با یکدیگر مبادله کنیم و در انجام این کار مجبوریم سخن بگوییم و روشهای بیانی کلی و مطلق به کار بندیم. بدین ترتیب، مفاهیم و تعابیر بخشی ضروری از دین ما هستند؛ و فلسفه، به عنوان واسطه در ببحوجهٔ مشاجرهٔ فرضیه ها، و میانجی در میان نقدهای افراد از برداشتهای یکدیگر، همواره کار بسیاری برای انجام دادن خواهد داشت. عجیب بود اگر من در این امر مناقشه می کردم؛ زیرا خود این خطابه هایی که ایراد می کنم (چنانکه شما از این به بعد به نحو روشن تری خواهید دید) تلاش پرزحمتی هستند برای استخراج حقایقی کلی و عمومی از امور شخصی و پوشیدهٔ تجربهٔ دینی؛ حقایقی که بتوان آنها را به روشهایی بیان کرد که همگان بتوانند راضی باشند.

به بیانی دیگر، تجربهٔ دینی، خود به خود و به گونه ای اجتناب ناپذیر موجب افسانه ها، خرافات، باورهای جزمی، اصول اعتقادی، و انواع الهیات مابعدطبیعی و نقد هر دسته از آنها توسط پیروان دستهٔ دیگر می شود.

پی نوشتها:

* Religious Experience as the Root of Religion

این مقاله گزیده‌ای است از کتاب **Varieties of Religious Experience** . افتادگیهای متعددی که در مقاله به صورت ... مشخص شده‌اند، به رأی و تصمیم گردآورندگان مجموعه‌ای است که این مقاله از آن انتخاب شده است :

Philosophy of Religion, Selected Readings; ed. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger; Oxford University Press, 1996, pp.10-20.

1. mystical states of consciousness

2. **ineffability**

3. state of mind

4. mystical states

5. **noetic quality**

6. states of knowledge

7. discursive intellect

8. illumination

9. revelation

10. **transiency**

11. **passivity**

12. prophetic speech

13. luther

۱۴ . Charles Kingsley (۱۸۱۹-۱۸۷۵) نویسنده و روحانی انگلیسی و از پیشروان سوسیالیسم مسیحی

در انگلستان . مشهورترین آثار وی به سوی مغرب و کودکان آب است (به اختصار از دایرةالمعارف

فارسی).

15. mystical moods

16. Malwida von meysenbug

17. liberating

18. reconciling
19. Dauphiné
20. cosmic consciousness
21. experimental union
22. lower nature
23. **samâdhi**
24. egoism
25. objectless
26. bodiless
27. the Truth
28. free
29. immortal
30. omnipotent
31. Atman
32. Universal Soul
33. vedantists
34. contemplation
35. dhyâna
36. maditator
37. Nirvâna
38. pantheism
39. monotheism

۴۰. ما سخن غزالی را، با عنایت به ترجمه فارسی کتابش، از عربی به فارسی برگردانده ایم. اما جز یک مورد - که در قلاب آمده است - چیزی اضافه بر آنچه در مقاله حاضر از غزالی نقل نشده، نیاورده ایم. مشخصات کتاب شناختی کتاب غزالی و ترجمه فارسی آن از این قرار است:

... و کان حاصل علومهم قطع عقبات النفس، والتنزه عن اخلاقها المذمومه وصفاتها الخبيثه، حتی

یتوصل (بها) الى تخلية القلب عن غير الله (تعالى) و تحليته بذكر الله ... فظهر لى أن أخص خواصهم ،
مالايمكن الوصول اليه بالتعلم بابا لذوق والحال وتبدل الصفات .

... اول شروطها تطهير القلب بالكلية عما سوى الله (تعالى) ، و مفتاحها الجارى منها مجرى التحريم
من الصلاة ، استغراق القلب بالكلية بذكر الله ، وآخرها الفناء بالكلية فى الله وهذا آخرها بالاضافة الى
مايكاد يدخل تحت الاختيار والكسب من اوائلها . وهى على التحقيق اول الطريقه ، وما قبل ذلك
كالدلهيز للسالك اليه . ومن اول الطريقه تبتدئ المكاشفات (والمشاهدات) ، حتى انهم فى يقظتهم
يشاهدون الملائكة ، وأرواح الانبياء ويسمعون منهم اصواتاً ويقتبسون منهم فوائد . ثم يترقى الحال من
مشاهدة الصور والامثال ، الى درجات يضيق عنها نطاق النطق ، فلايحاول معبر أن يعبر عنها الا اشتمل
لفظه على خطأ صريح لايمكنه الاحتراز عنه .

... وأما ما عدا هذا من خواص النبوه ، فانما يدرك بالذوق ، من سلوك طريق التصوف ؛ ... فإن كان
للشي خاصّة ليس لك منها أنموذج ، ولا تفهمها اصلاً ، فكيف تصدق بها؟ وانما التصديق بعد الفهم :
وذلك الانموذج يحصل فى اوائل طريق التصوف ، فيحصل به نوع من الذوق
... وأما الذوق فهو كالمشاهده والاخذ باليد ، ولا يوجد الا فى طريق الصوفيه .

[المتخذ من الضلال ، حجة الاسلام ابى حامد غزالى ، تصحيح دكتور جميل صليبا و دكتور كامل عياد ،
دانشگاه دمشق ، چاپ ششم ، ۱۹۶۰]

41. orison

42. spiritual Experiments

۴۳ . sain Ignatius قديس ايگناتيوس لويولاى (۱۴۹۱-۱۵۵۶) ، مؤسس اسبانيائى يسوعيه . در ۱۵۳۹
پاپ پاولوس سوم اساسنامه اى را كه ايگناتيوس تدوين کرده بود ، تصويب كرد كه يسوعيان هنوز از آن
پيروى مى كنند . او كه تا هنگام مرگ ، رهبرى يسوعيان را به عهده داشت ، عارف مشرب و از رهبران
اصلاحات كاتوليكي بود (به اختصار از دايرة المعارف فارسى) .

44. Monoideism

45. sensorial images

۴۶ . Juan de la cruz (John of the cross) عارف اسبانيائى (۱۵۴۲-۱۵۹۱) .

47. union of love

48. dark contemplation

49. optimistic
50. pessimistic
51. supernaturality
52. rationalism
53. faith-state
54. mystic states
55. suggestive
56. privileged case
57. sankhya
58. dualistic
59. monistic
60. the category of personality
61. enlargement
62. diabolical

65. hypotheses
66. saintliness

68. speculations
69. paradoxical
70. absurd

۶۳. جیمز این سخنان را در سالهای ۲-۱۹۰۱ ایراد کرده است.

۶۴. به جای «اسرافیل و مار».

۶۷. animistic، مبتنی بر جاندار پنداشتن طبیعت.