

پدیدارشناسی تجارب وحدت و نسبت آن با خداآوری (دیدگاه نلسون پایک در باب ماهیت تجربه عرفانی)

مسعود اسماعیلی*

چکیده

پایک پدیدار اساسی حیات معنوی عرفان را «احوال تأمل مُلهم» (احوال وحدت عرفانی) می‌شمرد که نشان می‌دهد نوعی از تجربه که از نظر او می‌تواند موضوع پدیدارشناسی عرفان باشد، تنها تجارب وحدت است. وی با این نگاه تمرکز خود را بر حالات اتحاد عرفانی معطوف می‌کند و دیگر پدیدارهای عرفانی را کنار می‌نهد. از نظر وی این احوال شامل سه گونه تجربه است: ۱. نیایش سکوت؛ ۲. نیایش وحدت؛ ۳. جذب، خلسه یا از خود بی‌خود شدن. یک تجربه پارادایمی اتحاد، از وضعیت دوگانگی و قرب مدرک - مدرک آغاز می‌شود و به حالت یگانگی محض با فقدان ساختار مدرک - مدرک ختم می‌گردد. تنها تا هنگامی که در وضعیت دوگانگی تجربه پارادایمی به سر می‌بریم، می‌توانیم تجربه را خداآورانه تلقی کنیم؛ اما بنا بر طرح ویژه وی می‌توان و باید درجه نهایی تجربه پارادایمی وحدت را نیز خداآورانه دانست. آنچه پایک می‌گوید، به هدفی الهیاتی مربوط می‌شود؛ اما به نتیجه‌ای معرفت‌شناختی نیز

* استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

منجر می‌شود؛ بنابراین معرفت عرفانی وحدت بی‌تمایز در تجربه الگوی عرفانی، از نظر پدیدارشناختی و معرفت‌شناختی، دارای سنخ دوگانه است. این دیدگاه قوت‌ها و ضعف‌هایی دارد که در انتها به آنها پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: ماهیت تجربه عرفانی، وحدت عرفانی، خداباوری، نلسون پایک.

مقدمه

اصطلاح تجربه (Experience) در فضای فکری غرب، تا قرن هفدهم میلادی بیشتر معنای کنشی داشته، به معنای آزمودن و در معرض آزمایش قرار دادن (Experiment) و در مورد افعال و کنش‌ها به کار می‌رفته است؛ اما این واژه از زمان شکل‌گیری مکتب فلسفی آمپریسم، یعنی از قرون هفدهم و هیجدهم میلادی به بعد، اهمیت ویژه‌ای در تفکر مغرب‌زمین یافته است. در اصطلاح این مکتب، تجربه در مقابل عقل و برای اشاره به محتوای ذهنی‌ای که از حواس پنج‌گانه فراهم می‌شود، به کار رفته است (لگنهاوزن، ۱۳۸۳، ص ۷). بدین ترتیب از قرن هفدهم به بعد، با تحول در معنای تجربه، این واژه بیشتر به معنی کنش‌پذیری و در مورد اموری که ما را در معرض انفعال قرار می‌دهند- مانند عواطف، لذت و درد، خوشی و سختی- به کار می‌رود. در دو اصطلاح «تجربه دینی» و «تجربه عرفانی» در غرب، تجربه مشتمل بر این درونمایه نیز هست (Cupitt, 1998, p.15). همچنین تجارب حسی، اخلاقی (دریافت زنده یک فعل اخلاقی)، عرفانی (شهود عارفانه) و دینی و دنیامدارانه، دارای همین معنا از تجربه‌اند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۲۶-۲۷). مهم‌ترین ویژگی‌های تجربه به این معنا «دریافت مستقیم و بی‌واسطه متعلق تجربه»، «قابل انتقال نبودن خود تجربه»* و «عدم حصول آن از طریق مفهوم و استدلال عقلی» می‌باشد (Davis, 1989, p.21).

از میان قیود و مؤلفه‌های معنایی ادعا شده در مورد اصطلاح تجربه می‌توان مؤلفه‌های زیر را قابل پذیرش دانست: ۱. مواجهه مستقیم با یک پدیده (مستقیم بودن و بی‌واسطگی)؛ ۲. شخصی بودن (غیر قابل انتقال بودن خود تجربه)؛ ۳. مشتمل بر آگاهی بودن (تجربه

* این ویژگی غیر از خصیصه بیان‌ناپذیری است که در مورد تجربه دینی و عرفانی ادعا شده است.

نمی‌تواند به کلی خالی از آگاهی باشد؛ ۴. از میان دو وصف انفعالی و ارادی (فعالانه) بودن، تجربه در زمان حاضر در غرب، بیشتر دارای مؤلفه انفعالی بودن است؛ به این معنا که فاعل تجربه در معرض یک رویداد قرار دارد و خود، مجری و فاعل آن نیست.

اما اصطلاح «تجربه عرفانی» در غرب، دارای معانی بسیاری است. تجربه عرفانی بر حسب یک معنای بسیار گسترده در غرب، عبارت است از: یک تجربه «فراحسی-شناختی» یا «فروحسی-شناختی» که سبب وقوف بر نوعی از واقعیات یا حالات واقعیات می‌گردد که از طریق ادراک حسی، انواع حس‌های روان‌تنی یا درون‌نگری رایج حاصل نمی‌شود (Wainwright, 2007, p.138).

این تعریف در نکات ذیل قابل توضیح است: ۱. تجربه «فراحسی-شناختی» مشتمل است بر نوعی محتوای شبه‌ادراکی که با ادراک حسی، انواع حس‌های روان‌تنی-از جمله احساس درد و دمای بدن و از درون احساس کردن بدن، اندام حرکتی، اندام و حالت‌ها و موقعیت‌های امعا و احشا- یا درون‌نگری رایج تناسبی ندارد (Ibid)؛ ۲. تجربه «فروحسی-شناختی» یا به کلی فاقد محتوای پدیده‌شناختی است یا تقریباً چنین حالتی دارد یا متشکل است از محتوای پدیده‌شناختی متناسب با ادراک حسی؛ اما فاقد مفهوم‌سازی‌ای است که ویژه ادراک حسی دقیق می‌باشد؛ ۳. واقعیات‌های مذکور در تعریف بر موجودات، مانند خدا و نیز «اعیان» انتزاعی، مانند وجود مطلق مشتمل‌اند.

اما تجربه عرفانی طبق معنای خاصش عبارت است از: «یک تجربه وحدت‌گرایانه» فراحسی-شناختی یا فروحسی-شناختی که وقوف بر نوعی از واقعیات یا حالات واقعیات را موجب می‌شود که از طریق ادراک حسی، انواع حس‌های روان‌تنی، یا درون‌نگری رایج حاصل نمی‌شود (Wainwright, 2007, p.140).

تجربه وحدت‌گرایانه متضمن عدم تأکید، مبهم‌سازی یا الغای پدیده‌شناختی کثرت است؛ تجاربی نظیر تجارب مربوط به یگانگی طبیعت، فناء فی‌الله، به‌ویژه فنای ذاتی یا تجلی ذاتی در سنت اسلامی که در آن، عارف خود را نمی‌بیند یا تعین وی در معروف وی محو می‌گردد. تجربه «اتحاد» با خدا، تجربه هندوئی مبنی بر اینکه آتمان، برهمن است-

یعنی خود یا روح با وجود مطلق ابدی، یکی است - تجربه بی‌ساختار بودایی و تجارب «موحدان» که همگی کاملاً عاری از کثرت‌اند (Smart, 1965/ Wainwright, 1981, ch.1).

تأکید اصلی در تعریف تجربه عرفانی نزد غربیان همواره بر خصیصه فراحسی بودن است؛ زیرا در سنت غربی، به‌ویژه در معرفت‌شناسی غربی، پایه و اساس و حتی الگوی تحلیل معرفت بیشتر شناخت حسی است؛ لذا نخستین پرسشی که فیلسوف عرفان با آن روبرو می‌شود، نسبت میان تجربه عرفانی و تجربه حسی یا حس است. روشن است که در مورد تجربه نامتعارفی مانند تجربه عرفانی، اولین انتظاری که غیرحسی بودن محتوا و مضمون تجربه است و اینکه گویا محتویات تجربه عرفانی نزد عارفان از محتویات تجربه حسی واقعی‌تر و اصیل‌تر شمرده می‌شود که این مسئله موجب می‌شود فیلسوف عرفان، تجربه عرفانی را نه فقط غیرحسی، بلکه فراحسی بداند؛ اما از آنجاکه برخی تجارب عرفانی، دست‌کم به‌ظاهر خالی از هر محتوا و مضمونی‌اند - مانند تجربه آگاهی محض یا حتی تجربه اتحاد کامل که در آن، عارف به حالت ناخودآگاهی فرو می‌رود - و از این جهت به‌ظاهر نمی‌توان آنها را فراحسی دانست، اصطلاح فروحسی را برای اشاره به چنین تجاربی وضع کرده‌اند. به هر حال، در این میان، آنچه برای فیلسوف غربی مهم است غیرحسی بودن تجربه عرفانی است؛ اما با وجود بجا بودن توجه غربیان به خصیصه غیرحسی تجربه عرفانی، گاه در این مسیر به افراط قدم گذاشته شده، اساساً هر تجربه شبه‌حسی نیز غیرعرفانی دانسته شده است که دیدگاهی غلط و نادرست است؛ از این‌رو با وجود پذیرش این مؤلفه به عنوان معرفت تجربه عرفانی نزد غربیان باید از افراط‌های پدیدآمده در این خصوص احتراز نمود.

دومین محور پراهمیت نزد فیلسوفان غربی در تشریح تجربه عرفانی - همان‌گونه که ذکر شد - عبارت از حصول نحوه‌ای از آگاهی و شناخت نسبت به واقعیات، توسط تجربه عرفانی است. البته این خصیصه بیشتر از آنکه به عرفانی بودن این تجربه مربوط باشد، به تجربه بودن آن بازمی‌گردد. در توضیح و تشریح معنای تجربه نزد غربیان روشن شد که

مشمول بودن تجربه بر آگاهی از مقومات معنای تجربه است؛ هر تجربه‌ای هرچند در زمان بعد از رخداد آن روشن می‌شود که حاوی شناخت بوده است؛ بدین ترتیب نمی‌توان تجربه‌ای داشت که حاوی نوعی شناخت نباشد. آیا این سخن بدان معناست که تجربه همواره واقعیت را به درستی نشان می‌دهد؟ مسلماً خیر؛ زیرا نمی‌توان با اخذ صفتی در تعریف یک مقوله معرفت‌شناختی، از پیش صدق آن را فرض گرفت؛ بنابراین منظور از این مطلب، وجود نوعی کیفیت و حالت شناختی در تجربه است، اعم از اینکه آن شناخت صادق باشد یا کاذب. چنین ویژگی‌ای در تجربه عرفانی، بیشتر ناشی از تجربه بودن آن است تا عرفانی بودن آن. همان‌طور که گذشت، این ویژگی در زمره مؤلفه‌های معرفت تجربه عرفانی بی‌اشکال و قابل قبول است؛ اما دو ویژگی دیگر نیز که از معنای تجربه ناشی می‌شوند، در مفهوم تجربه عرفانی قابل اشراب است که در برخی تعاریف تجربه عرفانی در غرب مغفول واقع شده است: اول ویژگی مباشرت و بی‌واسطه بودن و دیگر ویژگی شخصی بودن که به نظر می‌رسد مورد پذیرش همه عارفان بوده است و تأکید زیادی به‌ویژه بر ویژگی بی‌واسطگی شده است.

ویژگی پایانی در این فهرست که پیش‌تر اجمالاً مورد تأیید قرار گرفت، انفعالی بودن این تجربه است. از منظر فیلسوف عرفان غربی، انفعالی بودن به این معناست که فاعل تجربه در معرض یک رویداد قرار دارد و خود، مجری و فاعل آن نیست؛ اما در برخی موارد این ویژگی به معنای نفی کلی هرگونه اراده در رخداد تجربه عرفانی تلقی می‌شود.

بدین ترتیب در مجموع، در میان ویژگی‌های معرفت تجربه عرفانی نزد غربیان، غیرحسی بودن (فراحسی یا فروحسی بودن)، شناختی بودن، مباشرت و بی‌واسطگی، شخصی بودن و وهبی بودن ویژگی‌های قابل قبولی است و توسعه و توضیقات دیگر در این مورد نادرست می‌باشد. به عنوان نتیجه این بحث، با توجه به تعریف معرفت عرفانی نزد متفکران اسلامی و تعریف مورد قبول غربیان در این خصوص می‌توان تعریف ذیل را از تجربه عرفانی، تعریفی نسبتاً بی‌نقص تلقی نمود: تجربه عرفانی، شناختی است بی‌واسطه، شخصی، نامتعارف، فراحسی و فراعقلی که انفعالی بوده، از راه مجاهده و سلوک حاصل

می‌گردد.

تجربه عرفانی، هم به لحاظ شمول آن بر مصادیق بسیار متفاوت هم از نظر اشمال هر فرد آن بر جهات مختلف، دارای چند بُعد یا چند چهره مختلف است که از دیرباز مورد نظر و توجه اصحاب عرفان و فیلسوفان بوده است:

- بُعد حالی یا مقامی آن که مربوط به مراحل و مراتب احوال نفس سالک عرفانی در سیر و سلوک است. به تعبیر روشن‌تر، بیشتر به ارتباط این تجارب به درون سالک راجع است.

- بعد احساسی آن که عبارت است از احساسات و عواطف درونی سالک در حین ازسرگذراندن احوال و مقامات سلوکی و مانند بعد پیشین، بیشتر به درون سالک مربوط است نه جهان بیرون.

- بُعد معرفتی یا شناختی تجربه عرفانی که حالت کاشفیت تجربه است از هستی؛* خواه هستی بیرونی باشد خواه درونی. به عبارت دیگر بعد معرفتی تجربه عرفانی یا معرفت عرفانی شناخت‌هایی است که عارف در حین تجربه در مورد حقیقت واقعی خدا، جهان و انسان به دست می‌آورد. این بُعد، بر خلاف دو بعد یادشده، بیشتر به خارج از وجود سالک - از جهت سالک‌بودنش نه از جهت انسان یا نفس‌بودنش - ربط دارد.

در مورد تجربه عرفانی، همواره از همه جهات یادشده می‌توان بحث کرد و در واقع نیز درباب همه آنها بحث در گرفته است؛ اما آنچه از منظر فلسفی و تخصصی بیشتر مورد توجه صاحب‌نظران قرار گرفته و بر سر آن گفت‌وگو شده است، بُعد معرفتی و شناختی تجربه عرفانی یا همان معرفت عرفانی است. البته بُعد حالی و مقامی و احساسی تجربه عرفانی نیز از منظرهایی چون روان‌شناختی بسیار پراهمیت تلقی می‌شود و در مباحث ناظر به بُعد معرفتی نیز به دلیل ربط معرفت عرفانی به این احوال و عواطف، مورد نظر جدی قرار می‌گیرد؛ ولی به هر حال، عمده هم فیلسوفان دین و عرفان و نیز معرفت‌شناسان دینی

* این کاشفیت را معتبر بدانیم یا ندانیم، ربطی به اصل وجود چنین حالتی در تجربه عرفانی ندارد. به عبارت دیگر وجود این بعد در تجربه عرفانی، به معنای آن نیست که از قبل و بدون بررسی، اعتبار معرفتی تجربه عرفانی را مسلم دانسته‌ایم.

و عرفانی در سده بیستم، به‌ویژه در چند دهه اخیر، همین معرفت عرفانی یا بُعد معرفتی تجربه عرفانی بوده است.

این مسئله، یعنی «ماهیت معرفت» (Essence of knowledge)، بحثی معرفت‌شناختی است که به بررسی مؤلفه‌های اصلی و ویژگی‌های شناختی معرفت می‌پردازد. این بحث از جمله محورهای عمده در معرفت‌شناسی است که از دیرباز صحنه نزاع آرای گوناگون بوده است؛ به‌ویژه در دهه‌های اخیر توجه فیلسوفان را به خود جلب کرده و آنان را واداشته است به تحلیل معرفت و تبیین آن پردازند و مؤلفه‌های اساسی معرفت را بیابند. این مسئله هرگاه در مورد معرفتی خاص مطرح می‌شود، شامل گونه‌شناسی یا سنخ‌شناسی آن معرفت خاص در مقایسه با شناخت‌های دیگر نیز هست؛ بنابراین مبحث ماهیت در مورد معرفتی خاص، بررسی مقومات اصلی، خصوصیات و سنخ‌شناسی آن معرفت را شامل می‌شود.

در حقیقت بُعد معرفتی یا شناختی تجربه عرفانی، حالت کاشفیت تجربه است از هستی، خواه هستی بیرونی خواه درونی. به عبارت دیگر بعد معرفتی تجربه عرفانی یا معرفت عرفانی، شناخت‌هایی است که عارف در حین تجربه در مورد حقیقت واقعی خدا، جهان و انسان به دست می‌آورد. این بُعد معرفتی در فلسفه عرفان و معرفت‌شناسی عرفان، دو مبحث مهم و اساسی را به خود معطوف داشته است: ۱. ماهیت معرفت عرفانی؛ ۲. ارزش یا اعتبار (معرفت‌شناختی) معرفت عرفانی. مبحث اعتبار یا ارزش معرفت عرفانی، تا حد زیادی، بلکه در برخی موارد به‌طورکامل تابع مبحث ماهیت معرفت عرفانی است. مبنایی‌ترین نقطه‌ای که ساخت‌گرایان - که تقریباً منکر اعتبار و ارزش معرفت عرفانی‌اند - از ذات‌گرایان - که معتقد به اعتبار و ارزش معرفت عرفانی‌اند - جدا می‌شوند، همین ماهیت معرفت عرفانی است و انکار یا قبول ارزش آن نیز از سوی این دو گروه، تابعی از مبنای آنان در ماهیت معرفت عرفانی می‌باشد. ذات‌گرا با اعتقاد به وجود ماهیت مشترکی در میان تجارب عرفانی سراسر جهان استدلال می‌کند که این ماهیت مشترک نزد عارفان سراسر عالم بر علت مشترک دلالت می‌کند و آن، چیزی جز وجود خارجی این ماهیت مشترک

نیست و بدین ترتیب، معرفت عرفانی دلالت مطابق با مصداقی خارجی است و ارزش معرفتی دارد؛ ساخت‌گرا نیز با توسل به ساخت یافته بودن ماهیت معرفت عرفانی، دخالت پیش‌زمینه‌ها را آنچنان پررنگ می‌سازد که تجربه عرفانی، نه نمایانگر وجود خارجی آن، بلکه عملاً حاکی از آن پیش‌زمینه‌ها خواهد بود و از این رو ارزش یا اعتبار معرفتی نخواهد داشت؛ بنابراین مهم‌ترین بحث و جدل غریبان درباب ارزش معرفت عرفانی تابعی از ماهیت معرفت عرفانی است؛ بدین معنا که شهود از آنجا ارزش معرفت‌شناختی دارد که ماهیت آن، اتحاد میان عارف و معروف است و در اتحاد، فاصله یا بُعدی میان آن دو نیست که وقوع خطا ممکن باشد.

در این میان نلسون پایک از فیلسوفان دین و عرفان در غرب است که در چند اثر خود،* به بررسی ماهیت و ارزش معرفت‌شناختی تجربه عرفانی پرداخته است. نخستین کار پایک در این باره عرفان درباب شهودهای عرفانی به عنوان منبع معرفت است که در سال ۱۹۷۸ نگاشته شده است.** این اثر مشتمل بر یک رده‌بندی مفید درباب شهودها و دریافت‌های عرفانی است و به تنظیم اصولی برای ارزیابی اعتبار و قابلیت اطمینان این شهودها روی می‌آورد. وی در این پژوهش به ارزیابی نقدی بر تلقی شهود عرفانی به عنوان شاهد اعتقادات دینی می‌پردازد. اما مهم‌ترین تحقیق وی در این زمینه وحدت عرفانی (Mystic Union; an Essay in the Phenomenology of Mysticism) نام دارد که به پدیدارشناسی تجربه عرفانی یا ماهیت تجربه عرفانی معطوف است. وی در این

* For instance c.f. (1) "On Mystic Visions as Sources of Knowledge." In S. T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, (1978); (2) "John of the Cross on the Epistemic Value of Mystic Visions." In R. Audi and W. J. Wainwright (eds.), *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion*, (1986); (3) *Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism*, (1992).

** "On Mystic Visions as Sources of Knowledge." In Steven T. Katz, ed., *Mysticism and Philosophical Analysis*, pp. 214-234. New York: Sheldon Press; London: Oxford University Press, 1978.

تألیف به تفصیل به بیان انواع و ویژگی‌های پدیدارشناختی تجارب عرفانی پرداخته است. پایک میان دو نوع الهام تمیز می‌دهد: «عمومی» و «خصوصی» (Public and private). الهام‌های عمومی عمدتاً همان «متون مقدس» اند و الهام خصوصی غالباً عبارت از «ارتباط خداوند با افراد از طریق شهودهای عرفانی» است. الهام خصوصی را می‌توان بر حسب محتوا چنین تقسیم نمود: الهام‌هایی که محتوای آنها با آموزه‌ای موجود در مسیحیت یکسان است و الهام‌هایی که چنین نیست. این نوع دوم از الهام‌های خصوصی، دو قسم است: قسمی که دارای محتوای الهیاتی است و قسمی که محتوای غیرالهیاتی دارد.

۱. تجارب وحدت؛ نقطه کانونی تجارب عرفانی معرفتی

پایک در ابتدای وحدت عرفانی پدیدار مهم و اساسی حیات معنوی عارفان را «احوال تأمل مُلهم» (States of infused contemplation) می‌شمرد و آن را با تعبیر اصطلاحی‌تر «حالات وحدت عرفانی» (States of mystic union) یکسان می‌داند (Pike, 1994, p. ix). این موضوع نشان می‌دهد، تجربه کانونی و محوری نزد پایک که می‌تواند موضوع بحث پدیدارشناسی عرفان باشد، تجارب اتحاد و وحدت* است و این تجارب از نظر وی، تجاربی معرفتی محسوب می‌شوند؛ چه، نام اولیه آنها را «تأمل...» معرفی کرد که ناظر به همین خصیصه معرفتی تجارب اتحاد می‌باشد. وی البته تذکر می‌دهد که حالات تأمل ملهم، تنها تجاربی نیستند که از سوی الهیات‌دانان عارف مسیحی پدیدار عرفانی محسوب شده‌اند و دریافت‌های عرفانی (Mistic apprehensions) نظیر تصاویر و صداها نیز در زمره پدیدارهای عرفانی می‌گنجد. این دریافت‌ها تحت عنوان «عطایای وهبی» (Gratuitous

* در ادامه خواهیم دید که پایک همه تجارب اتحاد و وحدت را تحت یک رده می‌گنجاند و میان تجربه «مدرک - مدرک» (دارای ساختار دو وجهی) با تجربه صرف «مدرک» (دارای ساختار تک وجهی)، تفاوتی در رده‌بندی نمی‌بیند؛ البته آنها را درجات یا گونه‌هایی از «رده تجربه اتحاد» (the class of union experience) می‌شمرد. بنابراین در مورد معنای کلمه «union» در عبارات پایک نباید چندان تفاوتی میان درونمایه «اتحاد» و درونمایه «وحدت» قائل شد و باید این واژه را ناظر به معنایی عام دانست که شامل همه گونه‌های تجارب «اتحاد» و «وحدت» بشود.

(graces) دسته‌بندی می‌شوند که به این مطلب اشاره دارد که این دریافت‌ها موهبت‌هایی خاص یا نامتعارف‌اند که باید به عنوان نیازهایی خاص از اشخاصی ویژه در زمان‌هایی ویژه محسوب شوند نه به عنوان بخش‌هایی قاعده‌مند از «حیات تأملی» (Contemplative life) (Ibid). برعکس، حالات تأمل ملهم یا احوال وحدت عرفانی، به عنوان مؤلفه‌هایی ضروری در حیات معنوی عارفان اهل سلوک (Developing mystics) و عمل به شمار می‌روند (Pike, 1994, p.x). از نظر پایک این حالات، به نحو قاعده‌مند برای سنجش سیر عارف در طول مسیر عرفان به کار می‌روند؛ همچنین وی می‌گوید اگر آنچه یک سنت عرفانی را به‌طور خاص «عرفانی» می‌سازد، ارتباط آن با «پدیدار عرفانی» است. بیان‌هایی که از درون خود سنت عرفانی مسیحی ارائه می‌شود، بر این مطلب تأکید دارد که حالات تأمل ملهم، پایه‌های تجربی کل این سنت را تشکیل می‌دهد (Ibid). وی با این دو تبیین، تمام همت خود را در اثر خود، بر حالات اتحاد عرفانی یا حالات تأمل ملهم معطوف می‌کند و پدیدار عرفانی را تنها در حیطه این حالات، قابل بحث و گفت‌وگو می‌بیند و در عمل پدیدارهای عرفانی را کنار می‌نهد. البته لازم است ذکر شود که پایک در بیان پدیدارشناختی این نوع تجارب نیز ادراکاتی شبیه تجارب بینایی و شنوایی در کار می‌آورد و آنچه وی از تحلیل آن خودداری می‌کند، نه تجارب شبه حسی، بلکه تجارب غیراتحادی است، خواه شبه‌حسی باشند خواه نباشند؛ بنابراین آنچه از نظر وی قابل تحلیل علمی است، تجارب وحدت یا اتحاد است؛ خواه شبه حسی باشند (مشمول بر جهاتی شبه‌حسی باشند) خواه نباشند.

۲. روش‌شناسی پایک در پدیدارشناسی تجارب وحدت

روش کار پایک در بررسی خصیصه‌های پدیداری تجربه عرفانی اتحاد، بررسی متون اولیه عرفان مسیحی است. از نظر او دیدگاه/استال مبنی بر لزوم داشتن تجربه مستقیم توسط خود توصیفگر (مطالعه از درون = Study from within) و رد امکان مطالعه رسمی و تعلیمی در این باب (مطالعه از بیرون = Study from without)، دیدگاهی است که هرچند از جهتی درست است، باید در آن، مطالعه از بیرون به نحو پیش‌فرض اخذ شود تا درست از

کار درآید (Ibid. pp.x-xii)؛ چراکه بدون بررسی متون اولیه عرفای بزرگ نمی‌توان فهمید چه تجربه‌ای با چه ویژگی‌هایی تجربه اتحاد محسوب می‌شود؛ ازاین‌رو بدون مطالعه از بیرون، مطالعه از درون (بررسی ویژگی‌های تجربه اتحاد از طریق نیل به خود تجربه اتحاد) عقیم خواهد بود (Ibid. p.xii) و اگر چنین است، مطالعه از بیرون بر مطالعه از درون باید مقدم شود که این امر نشان‌دهنده امکان، بلکه ضرورت مطالعه از بیرون، بدون مطالعه از درون است. البته از آن جهت که فهم دقیق و عمیق تجربه اتحاد، بدون مطالعه از درون ممکن نیست، دیدگاه استال از اساس رد نمی‌شود و وجهی برای آن باقی خواهد ماند؛ یعنی استال می‌تواند در توجیه دیدگاه خود بگوید بررسی دقیق و کامل تجربه اتحاد، بدون مطالعه از درون ممکن نیست و مطالعه از بیرون، در فهم کامل آن کارا نیست (Ibid). پایک در این راستا (مطالعه ویژگی‌های پدیدارشناختی حالات اتحاد عرفانی از طریق بررسی متون اولیه عرفا) دو نکته را متذکر می‌شود: نخست اینکه توضیحات در مورد حالات اتحاد، اغلب در سیاق‌هایی آمده‌اند که عارفان در آنها کمتر به توصیف ویژگی‌های پدیدار عرفانی و بیشتر به اموری چون ستایش عظمت خداوند، رسواگری نفس عصیانگر و نظایر آن می‌پردازند؛ بنابراین تألیف یک کتاب کاربردی در مورد توصیفات اولیه درباب تجربه اتحاد بسیار دشوار است و در صورت تحقق، بیشتر به مجموعه‌ای از قطعات تکه‌تکه می‌ماند تا یک کل متشکل از مقالات متناسب و منظم. دوم اینکه همیشه توصیفات اینچنینی در قالب تصاویر به‌ظاهر نامتجانس می‌آیند و لذا حتی در بهترین متون علمی عرفانی، اطلاعات به صورت ناقص، نامنظم و غیرمستقیم و استعاری ظاهر می‌شوند؛ ازاین‌رو برای بررسی ویژگی‌های پدیدارشناختی حالات اتحاد، نباید به لباسی که بر آن اطلاعات پوشانده شده است، اعتماد نمود و باید برای «خواندن تصاویر» (هنر فهم اموری چون استعارات) آماده بود (Ibid. pp.xii-xiii).

۳. اقسام تجارب وحدت (یا اتحاد)

از نظر پایک هرچند احوال اتحاد یا وحدت همگی باید «حالاتی که در آنها تجربه عرفانی اتحاد با خداوند مندرج است» تلقی شوند، اما رده این احوال شامل سه گونه تجربه متمایز

است که به ترتیب از ضعیف به قوی عبارت‌اند از: ۱. نیایش سکوت (The Prayer of Quiet) (یا نیایش بی صدایی = The Prayer of Silence)؛ ۲. نیایش وحدت (The Prayer of Union) (یا اتحاد تام، کامل یا بسیط) «Full, perfect or simple union» به شرطی که خود لفظ اتحاد، واجد معنایی عام نسبت به این سه گونه محسوب شود؛ ۳. جذبه، خلسه یا از خودبی‌خودشدن (Rapture) - که «وجد و طرب» (Ecstasy) و «پرواز روح» (light of spirit) هم نامیده می‌شود (Ibid). پایک سه گونه یادشده از احوال وحدت را توضیح می‌دهد:

۳-۱. نیایش سکوت

اگرچه این نوع حالات اتحادی، گونه‌ای از دوگانه‌نگاری را در بر دارد و وحدت کامل در آن مندرج نیست و در نتیجه الگویی تام برای احوال وحدت تلقی نمی‌شود، از آن رو که به‌طور سنتی جزو احوال وحدت محسوب شده است، در این زمره وارد می‌گردد (Ibid, p.159). همچنین خواهیم دید که این‌گونه احوال، اغلب در نهایت به تجربه وحدت کامل منجر می‌شود و از این طریق نیز در گروه حالات وحدت داخل است. همچنین نزدیکی بسیار زیاد میان مدرک و مدرک در این تجارب که میان آنها و وحدت بی‌تمایز قرابت زیادی ایجاد می‌کند، تأیید دیگری بر ورود آنها در این دسته‌بندی است.

در نیایش سکوت، عارف تجربه‌گر در روح خود که درون وی تلقی شده، از وجود خداوند آگاه می‌شود. این روح از نظر پدیدارشناختی برای عارف، حکم درون و اینجا را دارد، در مقابل بیرون و آنجا (Ibid). به عبارت دیگر در این تجربه از نظر پدیداری آنچه مهم است، قرابت و نزدیکی بسیار زیاد یک موجود دیگر الهی به مدرک است؛ البته این نزدیکی نباید آنچنان تلقی شود که نزدیک‌تر شدن آن موجود دیگر ممکن نباشد (Ibid)؛ زیرا در این صورت، آن دیگر، وصف «دیگربودن» خود را از دست می‌دهد و این تجربه با مرحله نهایی تجربه وحدت کامل (نوع دوم احوال وحدت) تفاوتی نخواهد داشت.

۳-۲. نیایش وحدت کامل

در این نوع تجربه وحدت، عارف در حالتی مشابه با نیایش سکوت، خداوند را در «درون» و «اینجا»، در «روح» خود می‌یابد؛ روحی که خود عارف محسوب می‌شود (Ibid, p.159).

(p.160). اما در تجربه وحدت کامل، خداوند در تماسی مستقیم با تجربه‌گر حس می‌شود که این حس معنوی، از میان حواس متعارف ناظر به حس لامسه است؛ حسی متناظر با حس لمس شدن از سوی دیگری (Ibid).

در نمونه‌های عادی تجربه وحدت کامل، این حس، متناظر با این ادراک لمسی است که در آن، مدرک از سوی موجود دیگری پوشیده شده یا آن دیگری در او سرّیان و نفوذ یافته است (Ibid). در نمونه‌های قوی‌تر عارف ممکن است خداوند را افزون بر حس لامسه، با حس روحی ذائقه درک کند. همچنین با ادراکاتی معنوی مشابه با ادراکات بویایی، شنوایی و بینایی (Ibid). در برخی دیگر از موارد، اتحاد تام در یک نمونه الگو از تجارب وحدت رخ می‌دهد که به این معنی است که «تجربه مزبور به تدریج وارد مرحله‌ای نهایی می‌شود که در آن، عارف دیگر از خداوند به مثابه «دیگر» [غیر] آگاه نیست و [این مرحله] خالی از ادراکات [شبه‌حسی] روحی است و متمایز از مرحله دوگانگی‌اش» (Ibid).

۳-۳. وجد (روحانی)

این تجربه از آنجا شروع می‌شود که تجربه‌گر به حرکت خود از جایگاه عادی‌اش در بدن، به سمت بیرون از بدن آگاهی می‌یابد. در نمونه‌هایی مقدماتی از این نوع، فرد حس شدیدی از بالا رفتن در فضا را تجربه می‌کند. در مواردی دیگر وجد در قالب آگاهی از روان‌شدن یا جریان‌یافتن در بیرون از بدن ظاهر می‌گردد. در پی این مراحل مقدماتی، مرحله‌ای دوگانه‌انگار قرار دارد که از بسیاری جهات، مشابه با مرحله دوگانگی تجربه وحدت تام است. اما در اینجا حس روحی بینایی، نقش بسیار پررنگ‌تری دارد؛ برای مثال خداوند در تنوعی از چهره‌ها یا صور «دیده» می‌شود: به شکل تثلیثی، به شکل خدای پدر و به شکل خدای پسر. صفات شخصی خداوند نیز در قالب ادراکات روحی بصری نمایان می‌شوند. معمولاً تجربه وجد در یک نمونه الگویی از تجربه اتحاد کامل می‌شود و این «مرحله دوگانگی، در یک لحظه فقدان ساختار مدرک-مدرک [محوشدن «دیگر»] به اوج می‌رسد» (Ibid).

۴. پدیدارشناسی تجارب وحدت

پایک به تحلیل پدیدارشناختی دو مرحله اساسی از تجارب وحدت می‌پردازد: ۱. نیایش

سکوت - که تجربه‌ای دوگانه‌انگار است - و مرحله دوگانگی تجربه الگوی وحدت - که در دو حالت نیایش وحدت کامل و وجد، قبل از مرحله نهایی رخ می‌داد - که به‌طور کلی می‌توان از این دو به تجربه اتحادی دوگانه‌انگار یاد کرد؛ ۲. اتحاد بی‌تمایز یا همان مرحله نهایی تجربه الگوی وحدت (Ibid, p.161).

۱-۴. پدیدارشناسی تجربه اتحادی دوگانه‌انگار

پایک در تحلیل این تجربه بر دو چیز متمرکز می‌شود: جایگاه مواجهه عرفانی در وجود مدرک و حواس روحی که نسبت مدرک با مدرک را کشف می‌کنند (Ibid). وی در مورد جایگاه مواجهه می‌گوید تجارب یادشده در مرحله دوگانگی نشان می‌دهد که جایگاه مواجهه، روح یا بدن تجربه‌گر است. وی در مورد حواس معنوی که نسبت میان مدرک و مدرک را کشف می‌کنند، بر نقش جدی چنین حواسی در تجارب عرفانی یادشده تأکید می‌کند و در توضیح، به تناظر آنها با حواس مربوط به اشیای فیزیکی اشاره می‌کند؛ تناظری که موجب می‌شود این حواس مورد بحث، دسته‌بندی شده، نام‌های خود را از حواس فیزیکی اخذ کنند. قرب یا نزدیکی خداوند با حواسی درک می‌شود که ناظر به حواس فیزیکی مربوط به مسافت‌اند؛ حواسی چون بویایی و شنوایی. اما پیچیدن خداوند بر عارف - مانند لباس - یا سریان وجود او در تجربه‌گر هنگامی ادراک می‌شود که حواس روحی ناظر به تماس فیزیکی، مانند لامسه و ذائقه نقش ایفا می‌کنند که در این حال، عارف چنین می‌گوید که گویا خداوند را لمس کرده یا چشیده است (Ibid).

به باور پایک تلاش بیشتر در فهم پدیدارشناختی این حواس معنوی، به مطالعه‌ای از درون یعنی تجربه مستقیم آنها - که مورد تأکید استال است - نیاز دارد و مطالعه از بیرون - از طریق بررسی آثار عرفا - بیش از این کارا نیست. وی در همین راستا تحلیل بیشتر قرب و نزدیکی خداوند به عارف را به مطالعه از درون منوط می‌کند (Ibid).

۲-۴. پدیدارشناسی تجربه وحدت بی‌تمایز (مرحله نهایی تجربه الگوی وحدت)

پایک تصریح می‌کند که در توصیف پدیدارشناختی تجربه وحدت بی‌تمایز، از رویسبروک و استیس در اینکه در این تجربه، جداً هیچ دوگانگی و تمایزی وجود ندارد، پیروی می‌کند (Ibid)؛ بنابراین از نظر او تجربه وحدت کامل، در واقع تجربه‌ای است که در آن هیچ

تمایزی نیست؛ نه تجربه‌ای که در آن، نظر عارف از دوگانگی موجود در تجربه به خود خداوند جلب می‌شود و چنین به نظرش می‌رسد که جز خدا موجود دیگری در تجربه نیست و لذا آن را وحدت می‌شمرد.

۳-۴. نسبت تجارب وحدت با خداباوری و دوگانه‌انگاری

پایک به رغم این تحلیل خود درباب تجربه وحدت بی‌تمایز، معتقد است آن تجربه خداباورانه است؛ با این پیش‌فرض که تجربه خداباورانه تجربه‌ای است که در آن، یک موجود شخصی الهی درک می‌شود (Ibid). برای اینکه موجود درک‌شده، شخصی باشد، باید دیگر و متمایز باشد و این با تجربه وحدت بی‌تمایز سازگار نمی‌افتد. آنچه وی در بیان این مطلب می‌گوید در درک ما از رأی وی درباب ماهیت تجربه عرفانی تأثیر اساسی دارد؛ لذا در ادامه به توضیح این مطلب می‌پردازیم.

پایک به این نکته تفتن دارد که اگر تجربه‌ای فاقد ساختار «شناسنده-متعلق» باشد- با توضیح یادشده در مورد تجربه خداباورانه- بسیار مبهم و سخت است که کسی ادعا کند این تجربه خداباورانه است (Ibid)؛ اما وی با ذکر چند نمونه به تبیین این ادعا می‌پردازد: نمونه ۱: من روی نیمکت پارک نشسته‌ام و ناگهان توپ بیس‌بالی به پیشانی‌ام برخورد می‌کند و بیهوش می‌شوم. هنگامی که به هوش می‌آیم آنچه را که یافته‌ام چنین وصف می‌کنم: «گیجی و سپس محوشدن آگاهی» (Stun-stars and fading consciousness). اما بعدتر آن تجربه را به عنوان تجربه «برخورد یک توپ بیس‌بال به پیشانی‌ام» توصیف می‌کنم.

نمونه ۲: من دارم بیس‌بال بازی می‌کنم و در موقعیت خود با یک «توپگیری» مواجه می‌شوم؛ توپ به پرواز درمی‌آید و من آن را به دقت تعقیب و زیر آن حرکت می‌کنم و دست‌هایم را که درون دستکش است بالا می‌آورم تا آن را بگیرم؛ اما نقطه فرود توپ را بد تشخیص می‌دهم و توپ به پیشانی من برخورد می‌کند؛ دوباره «گیجی و محوشدن آگاهی» را تجربه می‌کنم. در بیداری، من این تجربه را به عنوان تجربه «برخورد یک توپ بیس‌بال به پیشانی‌ام» و سپس «گیجی و محوشدن آگاهی» توصیف می‌کنم (Ibid).

پایک در تحلیل نمونه ۱ توصیف آن را به «برخورد یک توپ بیس‌بال به پیشانی‌ام»، یا برخورد هرچیز دیگر به پیشانی‌ام، دارای محتوای پدیدارشناختی نمی‌داند؛ زیرا چنین محتوایی توسط «من» درک نشده است. اما در نمونه ۲ وقتی بعد از به‌هوش آمدن، آن را به عنوان تجربه برخورد توپ بیس‌بال به پیشانی‌ام توصیف می‌کنم، این چیزی است که مستقیماً تجربه شده و وصفی پدیدارشناختی است؛ زیرا قبل از لحظه محوشدن آگاهی، من دیدم که توپ از چوگان رها شد و به صورت قوسی در هوا پرواز کرد و روی دستکش باز شده من در حال فرود آمدن بود و دقیقاً قبل از حس کردن ضربه، توپ بزرگ‌تر و بزرگ‌تر به نظر رسید (Ibid, p.163).

پایک عقیده دارد هرچند تجربه گیجی و محوشدن آگاهی در هر دو نمونه از نظر اوصاف درونی پدیدارشناختی‌شان غیرقابل تفکیک‌اند، باز از نظر پدیدارشناختی متمایزند؛ زیرا- همان‌طور که گذشت- «برخورد با توپ بیس‌بال» محتوای پدیدارشناختی تجربه دوم را توصیف می‌کند و محتوای پدیدارشناختی تجربه اول را خیر. دلیل این مطلب، این حقیقت است که تجربه گیجی و محوشدن آگاهی، به عنوان لحظه آخر یک توالی پدیدارشناختی (Phenomenological sequence) رخ داد که در آن، توپ بیس‌بال معینی وجود داشت که مسیر خود را تا نقطه برخوردش به پیشانی من پی گرفت. این تفاوت، درحقیقت، تفاوت در تبار پدیدارشناختی (Phenomenological ancestry) این دو تجربه است (Ibid) که در نمونه دوم، این تبار از توالی پدیدارشناختی دو چیز مربوط به هم یعنی نزدیک شدن توپ بیس‌بال به سر و فقدان آگاهی پدید می‌آید. پایک دو نمونه دیگر ارائه می‌کند:

نمونه ۳: من یک لکه نور (Spot of light) می‌بینم که بر یک سطح تابیده است.

نمونه ۴: من دو لکه نور می‌بینم که بر یک سطح تابیده است و می‌بینم که این دو لکه نور، آن‌قدر به هم نزدیک می‌شوند که درنهایت در یک لکه نور قابل دیدن، مستهلک می‌شوند (Ibid, p.164).

وی می‌گوید اگر مرحله نهایی نمونه ۴ دقیقاً همان ادراک یک لکه نور در همان ابعاد و

به همان شدت در نمونه ۳ باشد، باز نمونه ۴ از نمونه ۳ متفاوت است؛ زیرا نمونه ۴ ادراک یک وحدت صرف نیست؛ بلکه ادراک این‌همانی یا یکی شدن دو چیز است. به دیگر سخن نمونه ۴ نه تنها ادراک «یک»، بلکه ادراک «دویی که یک می‌شوند» است. این تفاوت در این نکته ریشه دارد که ادراک یک لکه در نمونه ۴ بلافاصله در پی این ادراک می‌آید که «به تدریج دوگانگی دو لکه، با نزدیکی آنها به یکدیگر، در حال کم شدن یا گم شدن است». با تحلیل پاپیک این توالی پدیدارشناختی برای تجربه «ادراک یک لکه» در نمونه ۴ تباری درست می‌کند که در درون محتوای پدیدارشناختی آن، به عنوان یک جزء مقوم نقش ایفا می‌کند (Ibid). این البته نوعی ارتقا در نظر پاپیک است؛ زیرا در ابتدا در مورد نمونه ۱ و ۲ چنین ابراز داشت که محتوای درونی آن دو تجربه گيجی و محوشدن آگاهی تفاوتی نمی‌کند و در ادامه با نشان دادن تبار مختلف برای آن دو، میان آنها تفاوت قائل شد؛ اما در نمونه ۳ و ۴ تصریح می‌کند که تبار مختلف نمونه ۴ به عنوان جزء مقوم در محتوای پدیدارشناختی اش داخل می‌شود.

پاپیک نمونه ۴ را اندکی تغییر می‌دهد که نگارنده، آن را نمونه ۵ می‌نامد:

نمونه ۵: دو لکه نور می‌بینم که به هم نزدیک می‌شوند و وارد محدوده یکدیگر می‌شوند و همزمان با این ورود به محدوده یکدیگر، هر لکه، لکه دیگر را خنثا می‌کند؛ به نحوی که پس از انطباق کامل محدوده آنها بر هم، هیچ لکه نوری دیده نمی‌شود و تنها سطح خالی از لکه رؤیت می‌گردد. این تغییر از نظر پاپیک موجب می‌شود ما بتوانیم این نمونه را دقیقاً به عنوان مثالی از الگوی تجربه وحدت- یا اتحاد- به کار گیریم؛ زیرا در الگوی تجربه وحدت، ابتدا «آگاهی از "دو"» ضروری است و سپس در مرحله نهایی آن، یک تجربه «خالی از هر محتوای حسی یا شبه‌حسی و خالی از ادراک "دیگر" و "خود"» خواهد بود (Ibid).

به نظر می‌رسد در مورد نمونه ۵ همان تحلیل یادشده در مورد نمونه ۴ قابل ذکر است؛ به علاوه این نکته که نمونه ۵ با مرحله نهایی الگوی تجربه اتحاد، تطابق کامل دارد؛ اما پاپیک در نمونه ۵ مشکلی می‌بیند. این نمونه، توصیفی کاملاً سلبی دارد و هیچ محتوای

ایجابی را - حتی از توالی‌اش نسبت به مرحله دوگانگی که محتوای ایجابی دارد - نمی‌تواند تصاحب کند. وی در پاسخ به این مشکل می‌گوید هرچند ممکن است ما این نقطه اوج را با مفهوم «خالی» توصیف کنیم، قید دیگری نیز می‌توانیم به آن بیفزاییم که این قید، همان توصیفی است که پیش‌تر به عنوان «آگاهی از این‌همانی» یا یک «این‌همانی خاص یعنی این‌همانی روح و خداوند» گفته شد (Ibid). البته این توصیف به‌ظاهر ایجابی، باید کاملاً به نحو پدیدارشناختی و نه به صورت تفسیری استیسی در نظر گرفته شود؛ لذا روشن است که «این‌همانی خداوند و روح» بیان یک فقدان محتوای تجربی است (Ibid, pp.164-165)؛ اما همین بیان روشن می‌کند که این فقدان یا محتوای سلبی تجربه، تنها یک فقدان یا سلب نیست؛ بلکه یک فقدان بسیار خاص (Very specific lack) و سلب یک امر کاملاً به‌خصوص است (Some thing very specific is lacking) و همین خصوصیت موجب می‌شود تباری ویژه پیدا کند؛ مانند آخرین درجه از هَللویاگرس (Hallelujah Chorus) (همنوایی حمد و تسبیح خداوند) که سکوت و آرامشی (بی‌صدایی) است که به خاطر تبار سمعی‌اش یک سکوت پرسروصدا و کرکننده‌تر و طاقت‌فرساتر از اسلاف صوتی‌اش - که به خاطر آنها تبار سمعی یافته است - می‌باشد (Ibid, p.165)؛ بنابراین پایک عقیده دارد تجربه اتحاد با خداوند نیز هرچند بی‌محتوا به نظر می‌رسد، به دلیل تباری که دارد همسان با درجه نهایی هَللویا، مفاد بسیار خداپاورانه‌تری نسبت به اسلافِ ثنوی خود (تجارب خداپاورانه دوگانه‌انگار) - که وصف خداپاورانه را به خاطر پیوند پدیدارشناختی با آنها به خود گرفته است - دارد (Ibid). به عبارت دیگر در اینجا چارچوب پدیدارشناختی (Phenomenological Context) تجربه - که عبارت است از توالی آن نسبت به تجربه ثنوی خداپاور - اساساً کل محتوای پدیدارشناختی تجربه را تعیین می‌کند (Ibid, pp.165-166)؛ همان‌گونه که در درجه نهایی هَللویا چنین بود؛ زیرا - همان‌طور که گذشت - تبار پدیدارشناختی تجربه، در محتوای پدیدارشناختی تجربه داخل می‌شود و چون در اینجا محتوای دیگری وجود ندارد، کل محتوا را تشکیل خواهد داد.

بدین ترتیب پاییک در اینجا به دو ارتقای دیگر در دیدگاه خود دست می‌یابد: نه تنها تجربه وحدت عرفانی در نمونه الگویی خود، از تجربه ثنوی پیوسته به آن، تبار پدیدارشناختی خداویرانه می‌یابد و نه تنها این تبار خداویرانه، به عنوان جزئی در محتوای پدیدارشناختی خود تجربه وحدت بی‌تمایز وارد می‌شود، بلکه این تبار و به تعبیر بهتر مفاد خداویرانه ۱. کل محتوای پدیدارشناختی آن تجاربی را که به نظر می‌رسد هیچ محتوایی ندارند، تشکیل می‌دهد؛ ۲. از جهت خداویری درجه بسیار بالاتری نسبت به مفاد تجارب عرفانی ثنوی دارد.

پاییک می‌پذیرد که در تجارب وحدت بی‌تمایزی که به‌طور خودکار و بدون سبق آن به تجربه‌ای ثنوی رخ می‌دهد، نمی‌توان این تبار خداویرانه را تشخیص داد و لذا به عنوان تجاربی خداویرانه ارزشمند نخواهد بود؛ مانند تجاربی که توسط عارفان بودایی یا هندو گزارش شده یا برخی از تجاربی که فلوطین در **اثنادها** بحث کرده است. در این موارد ما با نمونه‌هایی چون نمونه ۱ و نمونه ۳ روبرو خواهیم بود که محوشدن آگاهی و وحدت، بدون سابقه پدیدارشناختی رخ می‌دهند و لذا محوشدن و وحدتی عام خواهند بود که هیچ مفاد بیشتری را بر نمی‌تابند (Ibid. p.165).

۵. نتیجه؛ ماهیت تجربه عرفانی از منظر پاییک

در مورد تجارب عرفانی روشن شد که پاییک به تجارب شبه‌حسی پراکنده مانند شنیدن صداها یا تصاویری که از عارفان نقل می‌شود، چندان وقعی نمی‌نهد و تجاربی را دارای قابلیت بررسی علمی و روشمند می‌داند که تحت عنوان «احوال تأمل ملهم» یا «حالات اتحاد (وحدت) عرفانی» می‌شناسد؛ بنابراین وی با اینکه عرفانی بودن دیگر تجارب عارفان را رد نمی‌کند، در تحلیل ماهیت تجربه و معرفت عرفانی تنها به بررسی تجارب اتحادی می‌پردازد و آن را در ضمن سه قسم بررسی می‌کند: ۱. نیایش سکوت؛ ۲. نیایش وحدت؛ ۳. جذبه، خلسه یا از خود بی‌خودشدن. در نیایش سکوت، عارف تجربه‌گر در روح خود - که از نظر پدیدارشناختی برای عارف، حکم درون و اینجا را دارد، در مقابل بیرون و آنجا - از وجود خداوند آگاه می‌شود و لذا در این تجربه، آنچه از نظر پدیداری مهم است، قرابت

و نزدیکی بسیار زیاد یک موجود دیگر الهی به مدرک است. در نیایش وحدت کامل، عارف خداوند را در درون و اینجا، در روح خود می‌یابد؛ اما در اینجا خداوند در تماسی مستقیم با تجربه‌گر حس (حسی معنوی متناظر با حس لامسه، حس لمس شدن از سوی دیگری) می‌شود و در نمونه‌های قوی‌تر، عارف ممکن است خداوند را افزون بر حس لامسه، با حس روحی ذائقه و... درک کند. این تجربه در مرحله‌ای نهایی، خداوند را به مثابه یک «دیگر» نمایش نمی‌دهد و خالی از ادراکات هرگونه شبه‌حسی روحی است و متمایز از مرحله دوگانگی‌اش. در وجد تجربه‌گر حرکت خود را از بدن به سمت بیرون می‌یابد. در پی این مراحل مقدماتی، مرحله‌ای دوگانه‌انگار قرار دارد که برای مثال، خداوند با حس روحی بینایی، در تنوعی از چهره‌ها یا صور دیده می‌شود و در انتها، این مرحله دوگانگی، در یک لحظه فقدان ساختار مدرک - مدرک به اوج می‌رسد.

از نظر وی یک تجربه پارادایمی اتحاد، از یک وضعیت دوگانگی مدرک - مدرک آغاز می‌شود - که در این وضعیت، تجربه‌گر، مدرک خود را نزدیک می‌یابد - و به یک حالت یگانگی محض با فقدان ساختار مدرک - مدرک - به گونه‌ای در آن به هیچ وجه - نه مسامحتاً - دوگانگی درک نمی‌شود - ختم می‌گردد.

اما در این پژوهش آنچه در کار پایک به نحو بسیار بارزی مشهود است، اهتمام وی به تشخیص جهت خداپاورانه در این گونه تجارب و معرفت‌هاست. از نظر وی تا هنگامی که در وضعیت دوگانگی تجربه پارادایمی به سر می‌بریم، می‌توانیم تجربه را خداپاورانه تلقی کنیم؛ اما به محض ورود به مرحله یگانگی و وحدت بی‌تمایز، به ویژه با توجه به فقدان محتوا در این مرحله، به ظاهر نباید از خداپاوری سخن گفت. اما وی طرحی درمی‌افکند که بر خلاف این داوری بدوی، باید درجه نهایی تجربه پارادایمی وحدت را نیز خداپاورانه دانست. وی می‌گوید مسبق بودن این مرحله نهایی به مرحله دوگانه‌انگار خداپاور و اتصال و تعاقب آنها نسبت به هم، از نظر پدیدارشناختی، تباری برای مرحله وحدت بی‌تمایز می‌سازد که این تبار، هم محتوای آن مرحله را تشکیل می‌دهد و هم ویژگی خداپاورانه‌ای به آن می‌بخشد. با توجه به نمونه‌های مختلف، حتی باید گفت این محتوا و ویژگی در

مورد این مرحله نهایی بسیار غنی‌تر و شدیدتر از مرحله سابق است. محتوا و ویژگی یادشده، از آنجاکه پدیدارشناختی‌اند نه تفسیری، مربوط به خود تجربه‌اند و از این رو از نظر روشی، اسناد آنها به خود تجربه، علمی و درست خواهد بود.

هرچند آنچه پایک در مورد ویژگی خدا باورانه تجربه وحدت بی‌تمایز می‌گوید، در ظاهر به هدفی الهیاتی مربوط می‌شود؛ اما دقیقاً همین دیدگاه، نکته‌ای پدیدارشناختی و معرفت‌شناختی در باب ماهیت تجربه عرفانی به بار می‌آورد: تجارب وحدت بی‌تمایز، هرچند با توجه به مقطعی از تجربه که خود وحدت بی‌تمایز درک می‌شود، واقعاً تجاربی‌اند که در آنها هیچ‌گونه تمایزی وجود ندارد و دارای ساختاری تک‌وجهی‌اند؛ اما با توجه به تبار پدیدارشناختی یادشده، دارای تمایز و دوگانگی‌ای هستند که آنها را از تجاربی که بدون سابقه دوگانگی رخ می‌دهند، متمایز می‌سازد؛ زیرا تفاوت است میان تجاربی که در آنها دویی درک می‌شود که یک می‌شوند (تجارب وحدت مسبوق به دوگانگی) و تجاربی که در آنها تنها یک درک می‌شود (تجارب وحدت غیر مسبوق به دوگانگی). بنابراین دیدگاه پایک به هدف خاص الهیاتی‌اش، این نظر معرفت‌شناختی را نیز در باب ماهیت معرفت عرفانی در ضمن خود دارد که معرفت عرفانی وحدت بی‌تمایز در تجربه الگوی عرفانی، دارای تبار و سنخی دوگانه‌انگار است که تا حد زیادی در محتوای تجربه نیز دخل و تصرف می‌کند.

۶. ارزیابی

دیدگاه پایک در باب ماهیت تجربه عرفانی، همراه با نوعی تنگ‌نظری روش‌شناختی است که نمی‌تواند مورد تأیید عارفان از هر سنت و فرهنگی باشد. محدود ساختن کلی مطالعه عرفانی به تجارب وحدت یا تجارب قرب وحدت، به هر علتی که باشد نمی‌تواند مورد پذیرش عرفان قرار گیرد که در آن میان، تجارب غیر وحدانی و تجارب شبه‌حسی با انگیزه و اعتقاد هرچه تمام‌تر مورد نقل و استدلال واقع می‌شوند. بدین‌سان از منظر عرفانی، دیدگاه وی در واقع در مورد بخشی از تجارب عرفانی یا همان تجارب اتحادی و شبه‌اتحادی بیان شده است.

همچنین الفاظ و عبارات وی از دلالت بر تجارب پساتحادی نظیر تجارب بقائی در عرفان اسلامی خالی است؛ تجاربی که اتحاد و وحدت کامل در عین تمایز و کثرت را همراه با هم ادعا می‌کنند و برخی از آنها- نظیر همان تجارب بقائی اسلامی- این هر دو وجه وحدت و کثرت را به متن تجربه عرفانی مربوط می‌دانند. پایک اساساً از بیانی که روشن سازد این تجارب را چرا در تحلیل خود نیاورده است، غفلت کرده است. دسته‌بندی سه‌گانه وی از تجارب وحدت و تحلیل‌های بعدی وی روشن می‌کند که گویا این نوع تجارب را در زمره تجارب وحدت تلقی نمی‌کند و اگر چنین باشد، اشکال یادشده دوچندان خواهد بود.

وی اشاره‌ای به وحدت در عین تمایز در عبارات /ستیس دارد که در آن اشاره، روشن می‌کند که /ستیس گویا با این عبارت خود، از ادعای اولیه خود مبنی بر وحدت تام‌بودن محتوای تجربه عرفانی دست برداشته است و تجربه نهایی عرفان را تجربه وحدت در عین کثرت می‌داند. پایک این بیان /ستیس را چندان جدی تلقی نمی‌کند و به همان گفتار قبلی /ستیس استناد می‌جوید که تجربه نهایی و کامل عرفانی، تجربه وحدت بی‌تمایز است. اما با توجه به بیان /ستیس گذشت که وی به‌نحوجدی تجارب نهایی وحدت را تجارب وحدت در عین تمایز می‌داند و هرگونه تعبیر درست از وحدت وجود عرفا را متضمن همین معنا می‌شمرد. نتیجه بحث /ستیس در این مورد، آن است که وحدت وجود نه به معنای یگانه‌انگاری محض، بلکه به معنای یگانه‌انگاری در عین اثینیت و تمایز است (C.f. Ibid, pp.240-250). البته این وحدت در عین کثرت در اینجا به عنوان ترکیبی از مدرکات عرفانی و مدرکات حواس ظاهری در نظر گرفته نمی‌شود؛ بلکه همان چیزی که /ستیس قبلاً نام آن را وحدت بی‌تمایز خوانده بود، در پایان با تحلیل نهایی، به نحو وحدت در عین کثرت- و نه وحدت در کثرت که قبلاً آن را کم‌ارزش شمرده بود- درمی‌آید.

نتیجه‌گیری

تحلیل پایک از تجارب وحدت نیز هرچند تحلیلی نسبتاً نو و مبتنی بر ظرافت و ریزبینی پراهمیتی است، چندان قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد. وی از یک سو تأکید دارد که در متن

تجربه وحدت کامل، هیچ تمایز پدیدارشناختی وجود ندارد و از سویی با تلاش ویژه‌ای همان چیزی را که به عنوان وحدت بی‌تمایز درک می‌شود، تنها به اعتبار سابقه دوگانگی‌اش، دارای تمایز پدیدارشناختی نیز می‌شود. نکته مهم در اینجاست که وی این سابقه را - که نام آن را تبار می‌نهد - بخشی از جهات پدیدارشناختی تجربه محسوب می‌کند و می‌کوشد افزون بر محتوای تجربه - که از دیدگاه همگان در زمره داده‌های پدیدارشناختی تجربه است - امری دیگر به نام تبار تجربه را نیز متضمن در پدیدار تجربه بداند و بالاتر، آن را به نوعی محتوای ثانوی برای تجربه بدل کند. این کار وی هرچند حکایت از نکته‌ای ظریف در تحلیل علمی تجارب وحدت یا اتحاد دارد، نمی‌تواند به نحو یادشده پذیرفته شود؛ بلکه ابتدا باید روشن شود که «آیا در هر تجربه‌ای ممکن است چیزی غیر از محتوای اولیه - همان که همگان آن را محتوای تجربه می‌شمرند - که از دریافت خود تجربه به دست می‌آید، به عنوان پدیدار تجربه محسوب شود؟». به عبارت دیگر جز محتوای تجربه که از ادراک مستقیم خود متعلق تجربه در حین رخداد تجربه حاصل می‌شود، چه چیزی می‌تواند از ادراک مستقیم متعلق تجربه در حین تجربه به دست آید؟ اگر هر آنچه را که از دریافت مستقیم درون تجربه در ظرف رخداد تجربه به دست می‌آید، محتوای پدیدارشناختی تجربه می‌نامیم، اموری غیر از آن، قاعدتاً نباید پدیدار تجربه محسوب شوند؛ چراکه اموری غیر از «امور متضمن در درون تجربه در حین رخداد تجربه» بوده، اموری غیر از آن، امور پدیدارشناختی نمی‌توانند بود. بنابراین می‌توان و باید در پدیدارشناختی بودن آنچه پیک تبار تجربه می‌خواند، تردید جدی روا داشت؛ زیرا وی در ابتدا روشن می‌کند که محتوای پدیدارشناختی تجارب مورد نظر وی، خالی از هرگونه تمایزی است و تبار دوگانه‌انگار آن را در ابتدا به عنوان چیزی غیر از محتوا و در انتها با تلاشی وافر، به عنوانی نوعی محتواگونه در نظر می‌گیرد و سعی دارد در عین اینکه بر خالی بودن محتوای تجربه وحدت کامل از تمایز تأکید می‌کند، نوعی دوگانگی را نیز به عنوان محتواگونه‌ای برای آن اثبات کند؛ بنابراین وی در هر دو فرض - خواه تبار را محتوای تجربه نداند و خواه آن را محتواگونه‌ای برای تجربه فرض کند - قبول دارد که آنچه نزد همگان محتوای

پدیدارشناختی تجربه محسوب می‌شود (امور متضمن در درون تجربه در حین رخداد تجربه) خالی از هر تمایزی است که در نتیجه باید گفت آن تبار مورد ادعای وی، چون غیر از «امور متضمن در درون تجربه در حین رخداد تجربه» است، امری پدیدارشناختی نخواهد بود.

منابع و مأخذ

۱. قائمی‌نیا، علی‌رضا؛ تجربه دینی و گوهر دین؛ چ اول، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۲. لگنهاوسن، محمد؛ «تجربه دینی اسلامی»؛ حوزه و دانشگاه، ش ۳۸، ۱۳۸۳.
3. Cupitt, Don; **Mysticism after Modernity**; BlackWell, 1998.
4. Davis, Caroline Franks; **The Evidential Force of Religious experience**; New York: Oxford, 1989.
5. Flew, Antony & MacIntyre, Alasdair (eds.); **New Essays in Philosophical Theology**; London: SCM Press, 1955.
6. Pike, Nelson; "John of the Cross on the Epistemic Value of Mystic Visions"; In R. Audi and W. J. Wainwright (eds.); **Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment**, New Essays in the Philosophy of Religion, 15–37. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986.
7. _____; "On Mystic Visions as Sources of Knowledge"; In S. T. Katz (ed.), **Mysticism and Philosophical Analysis**, 214–34. New York: Oxford University Press, 1978.
8. _____; **Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism**; Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992.
9. Pritchard, Duncan; Millar, Alan, Haddock, Adrian; **The Nature and Value of Knowledge Three Investigations**; Published by Oxford University Press, 2010.
10. Smart, Ninian; "Interpretation and Mystical Experience"; **Religious Studies**, 1965.
11. Wainwright, W.J. **Mysticism; A Study of its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications**; Madison: University of Wisconsin Press, 1981.
12. _____; **The Oxford Handbook of Philosophy of Religion**; O.U. Press, 2007.