

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال ششم، بهار ۱۳۹۳، شماره مسلسل ۱۹

## تبیین و ارزیابی نظریه یافت اتحادی ذات‌گرایان در باب ماهیت تجربه عرفانی با تمرکز بر دیدگاه استیس و فورمن

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۳/۰۴ تاریخ تأیید: ۹۳/۰۵/۰۷

سیدیدالله یزدان‌پناه\*

علی شیروانی\*\*

محسن قمی\*\*\*

زهرا شریف\*\*\*\*

ذات‌گرایان، که به وجود هسته‌ی مشترک میان تجارب عرفانی پایبندند، به سه گروه عمده تقسیم می‌شوند: احساس‌گرایان، قایلان به تناظر تجربه‌ی حسی و عرفانی و طرفداران نظریه یافت اتحادی. در این میان، استیس و فورمن طرفدار اندیشه یافت اتحادی‌اند. مهم‌ترین مبحثی که استیس در ضمن آن به ماهیت تجربه‌ی عرفانی پرداخته است. مسئله هسته‌ی مشترک است که در آن به رصد ویژگی‌های مشترک تجارب عرفانی در سراسر جهان می‌پردازد. رویکرد روانشناختی و پدیدارشناختی استیس در بحث ویژگی‌های مشترک تجربه‌ی عرفانی- که ماهیت شناخت عرفانی نیز در ضمن آن مطرح شده- با دیدگاه معرفت‌شناختی در این زمینه، ارتباطی از سنخ ربط مبنا و بنا دارد. رابرت فورمن

\* استاد سطوح خارج حوزه علمیه قم.

\*\* دانش‌یار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

\*\* عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم ع.

\*\* عضو هیئت علمی (گروه فلسفه و کلام جامعة المصطفی العالمیه).

نیز فیلسوفی است که ویژگی بارز آن نقد مکتب ساخت‌گرایی است. در دیدگاه فورمن، تجارب عرفانی از سنخ علوم التفصاتی نیستند، بلکه از جهت ساختار معرفتی، ماهیتی اتصالی دارند، که فورمن آن را علم هویتی می‌نامد، که بر اساس آن، دوگانگی میان عالم و معلوم از میان برداشته می‌شود. فورمن برای تجارب عرفانی، دو نوع ابتدایی و پیشرفته - که، به ترتیب، رخداده آگاهی محض و حالات ثنوی عرفانی می‌نامد - قایل است. استیس و فورمن نقاط اشتراک بسیاری دارند و البته در برخی نقطه‌نظرات با یکدیگر متفاوت‌اند.

**واژگان کلیدی:** هسته مشترک، تجربه آفاقی، تجربه انفسی، رخداد آگاهی محض، حالات ثنوی، علم هویتی.

#### مقدمه

در باب ماهیت تجربه عرفانی در غرب دو گروه یا دو مکتب عمده پدید آمده است: ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی. ذات‌گرایان بر این باورند که میان تجارب عرفانی در سراسر جهان یک هسته اساسی مشترک وجود دارد که همه عارفان راستین به شهود آن هسته اساسی یا مراتبی از آن نایل می‌شوند؛ همین امر نشان می‌دهد که تجربه عرفانی شناختی بی‌واسطه از یک هستی واقعی ارائه می‌دهد و نوعی مواجهه مستقیم با حقیقتی خارجی است. ساخت‌گرایان بر این باورند که خود تجارب عرفانی و نه فقط تفاسیر آن‌ها، به طور خاص و گسترده، به سبب زمینه‌های ذهنی و فکری اجتماعی عارف و به‌ویژه سنت مذهبی و اجتماعی‌ای که عارف در آن قرار دارد شکل داده می‌شوند و پس‌زمینه‌های عارفان تجارب متفاوتی را ایجاد می‌کنند. (Katz[c], 1980: 65)

ذات‌گرایان نیز خود به سه دسته تقسیم می‌شوند: احساس‌گرایان، قایلان به

تناظر تجربه حسی و عرفانی و طرفداران نظریه یافت مستقیم. اولین احساس گرا، که در حکم مؤسس این مکتب نیز هست، شلایر ماخر است (Schleiermacher, 1963:12)، که ماهیت تجربه عرفانی را احساس وابستگی مطلق معرفی می‌کند. (Schleiermacher, 1985: 40). جیمز (James, 1985:389) و اتو نیز که در همین گروه جای می‌گیرند، به ترتیب، این ماهیت را احساس ارتباط با فوق طبیعت (James, 1983: 185) یا حقیقت متعالی (James, 1975: 119) و احساس وحدت با حقیقت متعالی (Otto [B], 1958: 12-23) و امر قدسی (Otto, 1985:22) می‌دانند. در گروه دوم ذات‌گرایان، آلستون با عقیده جلوه بنیاد بودن ماهیت تجربه عرفانی (Alston, 1982:25) و ویلیام وین رایت (see: Wainwright, 1995: chapter/1) با نظریه مشابه بودن معرفت عرفانی و تجربه حسی (Wainwright, 1981: 31) قرار دارند. و گروه سوم نیز از استیس با نظریه شناخت وحدت‌انگار و فورمن با اندیشه آگاهی محض<sup>i</sup> تشکیل می‌یابد.

برخلاف ذات‌گرایان، ساخت‌گرایان در تبیین ماهیت تجربه عرفانی اختلافی اساسی از خود بروز نمی‌دهند و استیون کتز (Katz, 1980:59)، که قایل به تجربه‌ای متأثر از نظام الهیاتی است (Katz, 1978: 63; Katz, 1983:6)، و پراودفوت، که طرفدار دخالت پیش‌زمینه‌های عارف در تکون ماهیت تجربه عرفانی است، از شاخص‌ترین چهره‌های این گروه می‌باشند.

نظریه یافت اتحادی<sup>ii</sup> که تقریباً وجه جمع دو نظریه استیس و فورمن است، عبارت است از این که معرفت عرفانی در بستر اتحاد شناسنده و متعلق شناسایی

<sup>i</sup>. Pure consciousness.

<sup>ii</sup>. Unitive perception.

یا وحدت عارف و معروف تحقق می‌یابد و محتوای اصلی آن نیز همین اتحاد یا وحدت می‌باشد. به عبارت دیگر، معرفت عرفانی، در درجه نهایی آن، شناختی است که تمایز میان ذهن و عین در آن برداشته می‌شود و همین بی‌تمایزی و بی‌رنگی ساختار اصلی این معرفت را تشکیل می‌دهد. بدین ترتیب، در این نظریه، ساختار معرفت عرفانی تک‌وجهی است (معروف فقط یا معرفت فقط) و فیلسوف عرفان، با تحلیل این تفاوت عمده معرفت عرفانی و شناخت‌های دیگر، می‌تواند پاسخگوی بسیاری از اشکالاتی باشد که ناشی از اشتراک ساختار عرفان و معرفت‌های متعارف است.

این نظریه دو شخصیت اصلی دارد که عبارت‌اند از استیس و فورمن. بنابراین، پژوهش در این نظریه با تحقیق در آرای آن دو میسر خواهد بود و اختصاص موضوع این نوشتار به استیس و فورمن نیز از همین باب می‌باشد. به همین دلیل، در این پژوهش، به تبیین و نقد دیدگاه یافت اتحادی با تمرکز بر دیدگاه دو شخصیت اصلی آن، یعنی استیس و فورمن، می‌پردازیم. در پایان نیز به نقاط افتراق دیدگاه این دو شخصیت اشاره می‌کنیم. هرچند این نظریه در میان ذات‌گرایان طرفداران دیگری چون ویلیام رو (Rows, 2007: 72) نیز دارد، اما چنان‌که گفته شد، استیس و فورمن شخصیت‌های اصلی این نظریه‌اند.

#### ۱. شناخت وحدت‌انگار (دیدگاه استیس)

مهم‌ترین مبحثی که استیس در ضمن آن به ماهیت تجربه عرفانی پرداخته «مسئله هسته مشترک<sup>۱</sup>» است که در آن به رصد ویژگی‌های مشترک تجارب

<sup>۱</sup>. The problem of the universal core.

عرفانی در سراسر جهان می‌پردازد. (Stace, 1961:131) وی می‌گوید: دلایل متقنی موجود است که هر دو نوع تجارب عرفانی آفاقی و انفسی کلی و شامل‌اند و در همه اعصار و فرهنگ‌ها بوده و هستند و این دو نوع از وجوه مشترک متعددی در همه این فرهنگ‌ها و اعصار برخوردارند. (Ibid:62) استیس از این راه به کشف ماهیت تجربه عرفانی می‌پردازد. بنابراین، برای دستیابی به نظریه وی در این خصوص ناگزیر از طرح بحث ویژگی‌های مشترک خواهیم بود.

#### ۱-۱. ویژگی‌های مشترک تجربه عرفانی

استیس در پژوهش خود در باب ویژگی‌های تجربه عرفانی رویکردی اکتشافی دارد. به سخن دیگر، وی با مراجعه به مکاتب عرفانی مختلف در سراسر جهان و از فرهنگ‌های مختلف و با تحلیل ویژگی‌های وصف‌شده به دست خود عارفان به این مقصود دست می‌یابد. البته، استیس می‌گوید هر چند ما با واقعیات سر و کار داریم، از قبل می‌توان فرضیه‌ای داشت: اشتراک و شباهت ویژگی‌های تجارب عرفانی در سراسر عالم چیزی مرکب از دو نوع شباهت خانواده‌وار و شباهت مطلق است. (Ibid:46-47) وی احوال و تجارب عرفانی را به دو گروه آفاقی (برون‌گرا) <sup>i</sup> انفسی (درون‌گرا) <sup>ii</sup> تقسیم می‌کند و در ابتدا، ویژگی‌های مشترک هر گروه را بیان می‌کند.

**۱-۱-۱. احوال و تجارب آفاقی (برون‌گرا)؛ احوال و تجارب ناظر به جهان بیرون**  
از نفس عارف عبارت‌اند از: ۱. دیدگاه واحدانگار ۲. دریافت سازگارتر از «واحد» به‌عنوان فاعلیت درونی یا زندگی درون همه امور ۳. حس عینیت یا واقعیت ۴. تبرک، صلح و صفا و... ۵. احساس امر مقدس، روحانی یا الوهی ۶. تناقض

<sup>i</sup>. extrovertive mystical experience.

<sup>ii</sup>. introvertive mystical experience.

وارگی ۷. بیان‌ناپذیری (بنا بر گفته عارفان). (Ibid:131-132)

**۲-۱-۱. احوال و تجارب انفسی (درون‌گرا)؛ احوال و تجارب ناظر به درون**  
 نفس عارف عبارت‌اند از: ۱. آگاهی وحدت‌گرا (واحد، تهی، آگاهی محض) ۲.  
 غیرمکانمندی، غیرزمانمندی ۳. حس عینیت یا واقعیت ۴. تبرک، صلح و صفا و...  
 ۵. احساس امر مقدس، روحانی ۶. تناقض وارگی ۷. بیان‌ناپذیری (بنا بر گفته  
 عارفان). (Ibid:131-132)

استیس می‌گوید: از این دو فهرست، ویژگی‌های ۳، ۴، ۵، ۶ و ۷ مشترک است  
 و به یقین می‌توان ویژگی‌های مشترک و کلی تجارب عرفانی را در همه فرهنگ‌ها  
 و ادیان و ادوار مختلف همین چند مورد دانست. (Ibid:132)  
 اما وی در مورد ویژگی دوم عقیده دارد که بی‌زمانی در نمونه‌های تجربه  
 آفاقی وجود دارد و تنها بی‌زمانی دیده نمی‌شود. نیز در مورد ویژگی اول  
 می‌گوید: وحدت در تجربه انفسی کامل‌تر و غلیظ‌تر از وحدت در تجربه آفاقی  
 است. به عبارت دیگر، در تجربه آفاقی، کثرت به گونه‌ای هر چند مقهور وجود  
 دارد، اما در تجربه انفسی، وحدت به کلی ناپدید می‌شود. شاید بتوان از جانب  
 استیس چنین گفت که سرّ عدم تحقق خصیصه بی‌مکانی در تجربه آفاقی و یا  
 کم‌رنگ بودن بی‌زمانی در آن همین حضور کثرت است و، بالعکس، در تجربه  
 انفسی، به دلیل نبود کثرت، خصیصه بی‌مکانی و بی‌زمانی نیز به طور مطلق دیده  
 می‌شود.

تحلیل کلی وی از این تفاوت‌ها در ویژگی اول و دوم هر گروه چنین است:

با وجود آن‌که ما تجربه آفاقی را نوع متمایزی از تجربه انفسی می‌شمیریم،  
 درجه‌ای پایین از همان تجربه انفسی است. به سخن دیگر، تجربه آفاقی نوعی  
 تجربه غیرکامل است که کمال و تمامیت خود را در تجربه انفسی باز می‌یابد.

**(Ibid:132)**

با توجه به توضیحات و تحلیل فوق، استیسی به گونه‌ای ویژگی وحدت را نیز جزو خصایص مشترک دو گروه مطرح می‌کند، چراکه با وجود اندکی تفاوت در این خصیصه از هر گروه، این تفاوت‌ها را با اهمیت تلقی نمی‌کند: «نوع آفاقی، تمایلی به وحدت دارد که ... نوع انفسی آن را کاملاً تحقق می‌دهد» (Ibid:132) هم‌چنین استیسی از تفاوت این دو وحدت در این‌که عرفا وحدت آفاقی را حیات یا آگاهی، و وحدت انفسی را نفس کلی یا نفس بسیط یا آگاهی محض تلقی می‌کنند گذر می‌کند و می‌گوید:

چنین به نظر می‌رسد که عرفان آفاقی نسخه ناکاملی از کمالی است که در نوع انفسی تحقق یافته است. آگاهی یا نفس مقوله‌ای والاتر از حیات است: درجه بالای نردبان حیات. عارف آفاقی حیات کلی جهان را دریافت می‌کند، در حالی که عارف انفسی به تحقق آگاهی کلی یا نفس کلی می‌رسد. (Ibid:

**133)****۱-۲. ماهیت تجربه عرفانی**

نکته مهمی که استیسی در قسمت مربوط به جمع‌بندی ویژگی‌های مشترک تجربه عرفانی می‌گوید محوریت اساسی خصیصه وحدت نسبت همه تجارب عرفانی و دیگر ویژگی‌های تجربه عرفانی است:

در این تجربه عام از وحدت - که عارف آن را، به معنایی، غایت و اساس جهان می‌داند - گوهر ذاتی<sup>۱</sup> همه تجارب عرفانی را جمع می‌بینیم. این ویژگی [آگاهی وحدت‌گرا] - همان‌طور که گفته شده است - هسته‌ای مرکزی<sup>۲</sup> است که

دیگر ویژگی‌های فرعی حول آن دور می‌زنند. (Ibid: 133)

<sup>i</sup> . the inner essence.

<sup>ii</sup> . nucleus round.

بدین ترتیب، روشن است که از نظر استیس، ماهیت اساسی تجربه عرفانی - که کانون همه ویژگی‌های دیگر تجربه عرفانی نیز هست - وحدت آگاهی یا آگاهی و شناخت وحدت‌نگر است که با نام‌هایی چون نفس کلی، نفس بسیط، آگاهی محض، آگاهی کلی و دیدگاه واحدانگار از آن یاد می‌شود و منظور از همه آنها یک حقیقت بیش نیست. وی در ابتدای فصل مربوط به وحدت وجود می‌گوید:

*ما به این نتیجه دست یافته‌ایم که تجربه عرفانی صرفاً ذهنی نیست، اما در عین صحت این مطلب، تجربه عرفانی چیزی است که خود عرفا می‌گویند:*

*تجربه‌ای مستقیم از واحد، نفس کلی یا خدا. (Ibid:207)*

منظور از تجربه مستقیم از واحد همان آگاهی وحدت‌انگار یا آگاهی اتحادی است که هم مستقیم و بی‌واسطه است و هم همه چیز را واحد می‌بیند. به عبارتی، آگاهی وحدت‌انگار یا تجربه مستقیم از واحد، اولاً، آگاهی و شناختی است که از نظر ساختار، مباشر و بی‌واسطه و اتحادی است و، در نتیجه، تک‌وجهی است و ثانیاً، محتوای آن چیزی جز وحدت نیست.

استیس در قسمتی از عرفان و فلسفه، به تحلیل وحدت مشهود آفاقی (در مقایسه با وحدت انفسی) می‌پردازد، وحدتی که طبق روایت و تفسیر استیس از اقوال عرفا، وحدتی جاری در کل موجودات جهان، یعنی وحدتی در کثرت، می‌باشد:

*تفاوت ماهوی میان آنها این است که عرفان آفاقی، از طریق حواس به برون ناظر است. هر دو در ادراک وحدت غایی به اوج می‌رسند ... که با آن، فرد مدرک وحدت خود یا حتی این همانی خودش را درمی‌یابد. اما عارف آفاقی که با به‌کارگیری حواس جسمانی خود، کثرتی از اشیاء مادی بیرونی را درک می‌کند .... آنها را از جهت عرفانی، آنچنان دگرگون می‌یابد که واحد یا وحدت*



را از درون آنها متجلی می‌بیند. در مقابل، عارف انفسی تلاش می‌کند با خفه کردن عمدی حواس و به وسیلهٔ محو کردن تمامی کثرت ادراکات و تصاویر و افکار از آگاهی در ژرفای خود غوطه‌ور گردد. (Ibid:61-62)

در واقع، استیس با تحلیل فوق درصدد است نشان دهد که تجربهٔ عرفانی آفاقی تجربهٔ چندان اصیلی نیست، زیرا در آن مقولات حسی و ادراکات عادی در کارند و ادراک وحدت در اینجا اساساً مربوط به همین مقولات و ادراکات است. به عبارت دیگر، تجربهٔ عرفانی آفاقی ترکیبی است از یک تجربهٔ عرفانی محض که وحدت در آن دیده می‌شود و یک شناخت عادی و متعارف که نشان‌دهندهٔ کثرت است. اما در عرفان انفسی، با خاموش شدن حواس و عدم دخالت دیگر ادراکات و مقولات عادی، راه برای درک وحدت عمیق و بی‌تمایز و بی‌کثرت باز می‌شود:

[عارف انفسی] در آن تاریکی و سکوت مدعی است که واحد- و وحدت با او- را درک می‌کند، نه به عنوان وحدت مشهود در کثرت (آن‌چنان که در تجربهٔ آفاقی درک می‌شد)، بلکه به عنوان واحد کاملاً خالصی که از هر گونه کثرتی میرا است. (Ibid:62)

استیس، به طور تفصیلی، به وحدت، این گوهر و ماهیت تجربهٔ عرفانی می‌پردازد تا ببیند چه تقریر و تفسیری بیشترین میزان مطابقت را با تجربهٔ خالص عرفا از وحدت دارد. نتیجهٔ بحث وی در این مورد آن است که تعبیر دوگانه‌انگارانه<sup>i</sup> از این مقوله و نیز دریافت یگانه‌انگارانه<sup>ii</sup> محض نادرست یا

<sup>i</sup> . Dualistic.

<sup>ii</sup> . Monistic.

ناسره است و دریافت و تعبیر درست آن همان وحدت وجود<sup>۱</sup> است، اما وحدت وجود نه به معنای یگانه‌انگاری محض بلکه به معنای یگانه‌انگاری در عین اثنبیت و تمایز است: «وحدت وجود، نه دوگانه‌انگاری و نه یگانه‌انگاری، تقریر درست عرفان، است. (Ibid:243)

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 استیس قبلاً نام آن را وحدت بی‌تمایز [در خاموشی حواس] و تجربه انفسی گذاشته بود، در اینجا با تحلیل نهایی، به نحو وحدت در عین کثرت [و نه وحدت در کثرت که قبلاً آن را کم‌ارزش دانسته بود] در می‌آید و این تناقض گونه، مطابق تعبیر استیس، همه‌اش در تجربه عرفانی و از طریق شهود درک می‌شود:

«[افزودن بر تنیسون و کوستلر] آنها [اکهارت و زوزو] هم باید همان

هوهویت [وحدت] در تفاوت [کثرت] را تجربه کرده باشند.» (Ibid:255)

این مطلب بدان معناست که هرچند استیس با بسیاری از تجارب آفاقی، به عنوان تجربه اصیل عرفانی، موافق نیست و آنها را دخالت حواس و مدرکات عادی در تجربه عرفانی می‌داند، اما در نهایت همان تجربه محض انفسی را، در همان ساحت تجربه و شهود عرفانی، واجد خصیصه پارادوکسیکال وحدت در عین کثرت می‌شمرد. اما استیس، از آنجا که اساساً به پارادوکسیکال بودن آرای عرفانی قایل است و آن را در ساحت عرفان امری جایز می‌شمرد، نیازی به توضیح برای رفع این تعارض نمی‌بیند و تأکید دارد که منظور نهایی از وحدت انفسی مشهود عارف همین یگانگی در عین دوگانگی و تمایز است.

<sup>۱</sup>. Pantheism.

### ۳-۱. استلزامات معرفت‌شناختی (مسئله عینیت)

هر چند مسئله عینیت و ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی تجربه عرفانی از حیطة موضوع این پژوهش (ماهیت تجربه عرفانی) خارج است به دلیل آنکه یکی از دغدغه‌های اصلی استیس در کتاب *عرفان و فلسفه* از بیان ویژگی‌های تجربه عرفانی و ماهیت آن مسئله عینیت است، اشاره‌ای به این موضوع از منظر وی خالی از توجیه نیست. در واقع، استیس دیدگاه مثبتی به عرفان و تجربه عرفانی دارد. وی در سراسر بحث عینیت تجربه عرفانی می‌کوشد به نحوی عرفان را فزادنی معرفی کند که مبین این نکته است: عرفان نمی‌تواند برساخته ذهن یا امری توهمی باشد. اما استیس، در ادامه این راه، خود را با چالشی اساسی روبرو می‌بیند: هر چند اشتراک تجارب حسی در میان انسان‌ها موجب اعتبار معرفت‌شناختی این تجارب می‌شود، اما این اعتبار و ارزش، به گمان قوی، ناشی از خصیصه دیگری به نام نظم یا انتظام<sup>۱</sup> نیز هست. شناخت‌های حسی تا موقعی معتبرند که بی‌نظمی میان آنها دیده نشود. اما تجارب عرفانی، با وجود اشتراکشان در میان عارفان سراسر عالم، فاقد خصیصه اخیرند، زیرا خصیصه اصلی تجارب عرفانی انفسی وحدت است؛ هیچ اجزائی موجود نیست تا مجال طرح نظم یا بی‌نظمی وجود داشته باشد. (Ibid:144) در تجارب عرفانی آفاقی نیز، با وجود کثرت و اجزا نمی‌توان چیزی جز وحدت را به تجربه عرفانی نسبت داد و، در نتیجه، همان حکم تجارب انفسی نیز در این‌جا جاری است (Ibid:145-146)، زیرا- همان‌طور که گذشت- در تجارب آفاقی، بخش کثرت تجربه از نظر استیس مربوط به حس ظاهری است، نه متن تجربه عرفانی. (Ibid:146)

<sup>۱</sup>. order.

بنابراین، هرچند استیسی بیان می‌دارد که بر اساس معیار عینیت معرفت از نظر شخص خودش قایل به عینیت تجربه عرفانی است (Ibid:203) نمی‌تواند از حیث دلایل مقبول همگان، این عینیت را اثبات شده تلقی کند. استیسی، در نهایت، این بحث را با تردید به پایان می‌برد و به خوانندگان توصیه می‌کند که حتی اگر عینیت تجربه عرفانی را قبول ندارند، عرفان را بی‌ارزش تلقی نکنند. (Ibid:204-206)

گفتیم که از نظر استیسی، ویژگی وحدت هم به‌عنوان مبین ساختار معرفت عرفانی و هم به‌عنوان محتوای آن عمل می‌کند. با توجه به این سخن و با توجه به تحلیل فوق از وحدت، باید گفت ساختار تجربه معرفت عرفانی از نظر استیسی تک‌وجهی در عین دووجهی خواهد بود، بدین معنا که عارف، از سویی میان خود و معروف خود (خدا، نفس کلی، واحد یا ...) وحدت کامل می‌بیند که از این نظر، ساختار تک‌وجهی بر معرفت عرفانی حاکم می‌شود و، از سویی دیگر، عارف دویی را نیز در متن همان وحدت می‌بیند و میان خود و معروف خود در همان ساحت تمایز نیز قایل است که از این حیث، ساختار معرفت عرفانی دووجهی خواهد بود.

بدین ترتیب، روشن شد که استیسی، به وجود ویژگی‌های مشترکی در میان تجارب آفاقی و انفسی در سراسر عالم و همه فرهنگ‌ها و اعصار معتقد است و از میان این ویژگی‌ها، خصیصه اصلی و کانونی یا همان ماهیت تجربه عرفانی را آگاهی یا شناخت مستقیم و اتحادی از «وحدت در عین کثرت» می‌داند. پس، اولاً ماهیت این تجربه شناخت است، نه احساس و، ثانیاً، فراحسی و نامتعارف است و، ثالثاً، مستقیم و بی‌واسطه و اتحادی است و ساختاری تک‌وجهی در عین دووجهی دارد و، رابعاً، محتوای آن وحدت وجود یا همان وحدت در عین کثرت

است. اما وی، به دلایلی که گفته شد، از پذیرش عینیت این تجربه و ارزش معرفت‌شناختی آن خودداری می‌کند و در این مورد داوری نهایی نمی‌کند.

## ۲. آگاهی محض (اتحادی و غیرالتفاتی) (دیدگاه فورمن)

شاخصه فورمن مقابله با ساخت‌گرایی است. وی ماهیت تجربه عرفانی را با کمک گرفتن از اصطلاحات رمنه مهرشی<sup>i</sup>، عارفی بودایی، از «سمادی» و «سجه سمادی» و نیز تقسیم مشهور استیس از عرفان آفاقی و انفسی توضیح می‌دهد. سمادی حالتی ابتدایی و سجه سمادی حالتی پیچیده است که در آن حالت سطحی خاموش در درون تجربه‌گر همزمان با کاربرد کامل قوای انسانی حفظ می‌شود.

### ۱-۲. رخداد آگاهی محض (سمادی)

فورمن برای توضیح حقیقت این مرتبه از تجربه، ابتدا، به گزارش‌های گوناگون از عرفا و مکاتب مختلف عرفانی می‌پردازد، عرفانی چون مِتری،<sup>ii</sup> مایستر اکهارت،<sup>iii</sup> جان دایدو سنسی لوری،<sup>iv</sup> دانیل<sup>v</sup> و مکاتبی نظیر نحله ذن بودایی و، در پایان، به شباهت‌های میان آنها و جمع‌بندی می‌پردازد و پس از آن به ارائه مدلی برای تبیین رخداد آگاهی محض می‌پردازد. (Forman, 1999:8)

### ۱-۲-۱. نتیجه گزارش‌ها: فورمن در جمع‌بندی گزارش‌ها به نکات ذیل اشاره

می‌کند:

- <sup>i</sup> . Ramana maharshi.
- <sup>ii</sup> . Maitri.
- <sup>iii</sup> . Meister Eckhart.
- <sup>iv</sup> . John Daido Sensei Loori.
- <sup>v</sup> . Danielle.

ا. سمادی تجربه‌ای است که هرچند آگاهی است اما هیچ محتوایی ندارد و آگاهی بدون متعلق است و در آن تجربه ادراکی اتفاق نمی‌افتد؛ شخص در هشیاری کامل به‌سرمی‌برد، اما نسبت به اطراف خود هیچ التفاتی ندارد این حالت، هر چند بر اثر مراقبت اتفاق می‌افتد بی‌اراده رخ می‌دهد و شخص در آن لحظه، حتی واجد احساس هم نیست، حضوری سراسر آگاهی بدون متعلق.

ب. تحلیل وجودی سمادی امری دشوار است. فورمن تصریح می‌کند که شخص نه خواب است و نه بیدار، البته، بیدار به معنای آمیختن با ادراک و تفکر و انجام افعال. وی، در یک گزارش، از شخص صاحب تجربه نقل می‌کند که گویی در عالمی دیگر بوده است. اما فورمن در نهایت تصمیم می‌گیرد تا همان نام بیداری بر سمادی بگذارد، هر چند اقرار به غریب بودن این دست تعبیر برای سمادی دارد.

ج. احساسی پس از حالت سمادی به شخص دست می‌دهد که عرفا آن را با تعبیر مختلفی بیان کرده‌اند: احساس به وجد آمدن، حیرت‌زدگی یا احساسی مهیب، احساسی که حتی سبب شده است مزه‌ها و رایحه‌ها را عمیق‌تر و شدیدتر تجربه کنند و حضوری عجیب از وجود دیگران را احساس کنند. با این‌همه، وی تأکید می‌کند که در حین تجربه هیچ احساسی وجود ندارد، زیرا احساس فرع بر دوگانگی است.

د. فورمن اشاره می‌کند که هر چند حالت سمادی سبب انگیزش احساساتی بسیار خوب می‌شود اما هدف‌اعلای عارف نیست، بلکه سمادی برقی است که برای چند لحظه یا چند ساعت دوام می‌آورد و بعد از بین می‌رود. فورمن در توصیفاتش از سمادی نشان می‌دهد که سلوک را طریقی پیچیده می‌داند. با این

بیان، وی راه را برای بررسی حالت‌های عرفانی ثنوی باز می‌کند.

### ۲-۲-۱. ارائه الگوی جدید در تبیین ماهیت تجربه عرفانی: چنان‌که گفته شد،

ویژگی مهم فورمن نقد ساخت‌گرایی است. فورمن در راستای نقد فرضیه اثبات‌نشده ساخت‌گرایان مبنی بر اینکه «اسب مفاهیم ارباب تجربه را به دنبال خود می‌کشد» و «تجارب عرفانی زائیده پیش‌زمینه‌های عارف هستند»، زبان و مفاهیم [و به طور کلی پیش‌زمینه‌ها] را در تجربه نه تنها دارای یک نقش شکل‌دهنده نمی‌داند بلکه تنها نقش آنها را بی‌نقشی و سلبی معرفی می‌کند، بدین معنا که تجربه عرفانی خودکارسازی‌های ذهن را که همان محتواهای پیشین آن است متوقف سازد و به عارف این اجازه را می‌دهد که آزادانه و بدون هیچ قیدی به تجربه پردازد و، در نتیجه پیوند او را با مجموعه ادراک پیشینی ذهن کمتر می‌سازد، زیرا تمام قواعدی که عارف سالک در مکاتب عرفانی می‌آموزد و مطابق ادعای ساخت‌گرایان می‌بایست به عنوان پیش‌زمینه‌های ذهنی وی در تحقق تجربه قلمداد شوند، او را به سوی کنار گذاشتن تمام تعلقات و اندیشه‌ها و تعطیلی قوا سوق می‌دهند. (Ibid: 99)

فورمن حتی نقش پیش‌زمینه‌ها یا، به تعبیر خودش، خودکارسازی‌های ذهن را نیز در توصیف تجارب عرفانی نقش سلبی می‌داند، زیرا زبان عادی و پیش‌زمینه‌های عارف را برای توصیف آن ناکافی و نامناسب می‌داند و بیان‌ناپذیر بودن تجربه عرفانی را نیز به همین معنا می‌شمرد. وی در ادامه یادآوری می‌کند: «صرف استفاده از زبان برای توصیف چیزی به معنای آن نیست که زبان ضرورتاً در خود تجربه حضور دارد.» (Ibid:109) فورمن نه تنها تأثیر زبان و پیش‌زمینه‌ها بر تکون و توصیف تجربه را نفی می‌کند بلکه درست بر خلاف ساخت‌گرایان،

تجربه را عاملی برای ایجاد زبانی متناسب با سطح توقعات و انتظارات حاصل از تجربه می‌داند و، در نتیجه، قدرت زبان را، به جای ساخت‌دهی، ساخت‌شکنی می‌داند. وی نام این الگو را الگوی از یاد بردن می‌گذارد. (Ibid:109)

ساختار شکنی فورمن و کنار گذاشتن زبان و پیش‌زمینه‌ها از فرایند شکل‌گیری تجربه و اعتقاد به یک هشیاری بدون محتوا، او را با پرسشی جدی مواجه می‌کند که چگونه با نفی تمام قراین می‌توان اثبات نمود که این آگاهی واقعاً تحقق دارد؟ فورمن، در گام اول، در صدد توسعه معنای آگاهی است. هر چند فورمن مانند فیلسوفان اسلامی آگاهی را تعریف‌ناشدنی و با معنایی فرار می‌داند، معنای رایج آگاهی در غرب را آمیخته با متعلق می‌داند و آگاهی را در نظر آنها هشیاری از یک چیز و کاملاً التفاتی معرفی می‌کند اما با توجه به تأکید فورمن بر غیر التفاتی بودن آگاهی محض، با ترقی در تعریف متعارف، آگاهی را «هشیاری فی نفسه‌ای که می‌تواند نسبت به اشیاء هشیار باشد [و معمولاً نیز هست]» در نظر می‌گیرد. (Ibid:85) با این تعمیم، هشیاری به دو قسم «آگاهی تعلق گرفته به اشیاء» و «آگاهی بدون متعلق» تقسیم می‌شود. از این‌رو، آگاهی در یک بخش از مصادیق خود قابل تفکیک از محتوا خواهد بود. فورمن، با این ترقی، فضا را برای طرح نوعی از آگاهی که بی‌نیاز از متعلق است باز می‌نماید.

در گام بعدی، وی در صدد توسعه انواع علم است. به گزارش وی، علم در فضای رایج غرب به دو دسته «علم حسی»<sup>i</sup> و «علم مفهومی»<sup>ii</sup> تقسیم می‌شود: علم حسی از طریق انطباعات حسی مستقیم دریافت می‌شود و علم مفهومی از

<sup>i</sup> . knowledge by acquaintance.

<sup>ii</sup> . knowledge about.



طریق اندیشه در باب یک چیز، مانند مقایسه نمودنش با اشیاء دیگر. خصوصیت مشترک این دو علم التفاتی بودن و برخورداری از ساختار سه وجهی عالم - علم - معلوم است. اما فورمن با توجه به توسعه‌ای که در معنای آگاهی ایجاد نمود، این تقسیم‌بندی را جامع همه افراد نمی‌داند. بنابراین، وی معطوف به بسط حاصل در معنای آگاهی، قسمی جدید را وارد دسته‌بندی علم می‌کند که آن را «علم هوهویتی» می‌نامند. (Ibid:178)

در واقع، فورمن با این دو توسعه پاسخ پرسش از چگونگی علم به هشیاری در حین رخداد آگاهی محض را این گونه می‌دهد که من به آگاهی بدون متعلق خود در حین رخداد علم دارم، زیرا با آن متحدم و خودم همان آگاهی هستم. از این رو، وی علم به آگاهی را با ارتباط مستقیم عارف با آن آگاهی گره می‌زند و مقصودش از این ارتباط مستقیم همان اتحاد عالم و معلوم و محو اثینیت است که در اینجا نفس حکایتگر و امر حکایت شده یکی‌اند، یعنی مواجهه نفس با خودش که حاصل آن مواجهه علم به هشیاری است. (Ibid: 192)

اتفاق بسیار قابل توجهی که برای فورمن رخ می‌دهد دسترسی او به عبارات ابن عربی است. وی گفته ابن عربی را این گونه نقل می‌کند: «سومین [نوع علم همان] علم حقیقی است که علم الحقیقه نامیده می‌شود ... کسانی به حقیقت دست می‌یابند که خود را با حقیقتی که فراتر از هر دو نوع علم است متصل سازند. آنها همان صوفیان واقعی‌اند، درویشانی که به حقیقت دست یافته‌اند» وی ادامه می‌دهد: «نوع سوم علم از نظر ابن عربی متضمن اتصال خویشتن با حقیقت است. تعبیر کلیدی در این عبارت همان «اتصال خویشتن» است که من از آن جز چیزی شبیه تجربه نگاه کردن به چیزی التفاتی را نمی‌فهمم، بلکه احساس متصل بودن یا

اتصال با آن یا از طریق آن را در می‌یابم. آنگاه که من به چیزی متصلم، از آن رو در می‌یابمش که من آن هستم. پس، این نوع از علم که او توصیف می‌کند، به‌وضوح، با علم هوهویتی که توصیفش کردم مطابق است» (Ibid:120)

### ۳-۲-۱. ویژگی‌های آگاهی در رخداد آگاهی محض: با توجه به توضیحات ارائه

شده، ویژگی‌های آگاهی محض از این قرار خواهند بود:

ا. این علم بسیط و عاری از کثرت و ترکیب است، علمی سیال که گویی متضمن نوعی حافظه است و آگاهی گذشته و حال در آن بسط یافته است، به‌گونه‌ای که سبب می‌شود آگاهی فرد یک هشیاری مستمر بسیط یکپارچه گردد. ب. آگاهی محض متضمن نوعی علم مفهومی است: «می‌توان گفت که خود آگاهی باید شامل نوعی از «یاد آوری»<sup>۱</sup> باشد که من در طول زمان با آن استمرار دارم و یکی هستم، اما این یادآوری تنها خود را به یاد می‌آورد.» ج. هر چند رخداد آگاهی محض زودگذر است، تکرار آن سبب تعمیق و تثبیت این آگاهی در شخص می‌گردد، تا آن‌جا که به حالتی ثنوی، یعنی «حضور این آگاهی در حین فعالیت‌های روزمره و در عین الثفات به امور دیگر» بدل می‌گردد.

د. آگاهی محض بازتابی است، بازتابی بودن به معنای آگاهی نفس از خودش به نحو غیرالتفاتی است، که وی با اصطلاح «بازتاب هشیاری فی نفسه [نفس] بر خود، به گونه‌ای غیرزبانی» از آن تعبیر می‌کند.

### ۲-۲. حالات عرفانی ثنوی (سجه سمادی)

<sup>۱</sup> از نظر بسیاری از معرفت‌شناسان و اندیشمندان غربی، یادآوری که ناشی از حافظه است

نوعی علم غیرمستقیم و مفهومی تلقی می‌شود.

فورمن برای تعریف حالات ثنوی تکمله‌ای بر تعریف سمادی اضافه می‌نماید و آن را به معنای آرامش درونی مطلق حتی در هنگام اشتغال به فعالیت تعریف می‌کند. (Ibid:131) بر اساس این تعریف، تجارب ثنوی تجاربی دو سطحی‌اند، که هرچند در آنها ادراک التفاتی وجود دارد، اما علم هوهویتی نفس به خودش پابرجا می‌ماند و عارف هم‌زمان با یک سکوت درونی به ادراک محسوسات و فعالیت بیرونی مشغول می‌شود و، البته، این دو جداگانه و با ساختاری متفاوت تجربه می‌شوند.

#### ۱-۲-۲. ماهیت حالات ثنوی:

**أ. دو سطحی بودن:** مهم‌ترین تمایز حالات ثنوی از رخداد آگاهی محض دو سطحی بودن آنهاست. برخلاف آگاهی محض که اغلب در خلال مراقبت رخ می‌دهد، سرشت تجارب ثنوی این‌گونه است که هنگام فعالیت عادی و روزمره واقع می‌شوند، زیرا آن رخداد سکوت و تهی‌شدگی است که خود را در میان علوم التفاتی روزمره بسط می‌دهد. آن‌گاه، عارف، براساس پیشرفت در امر مراقبت، به مرتبه‌ای دست می‌یابد که می‌تواند این دو سطح به‌ظاهر متناقض از سکوت و فعالیت را هم‌زمان با یکدیگر تجربه نماید. (Ibid:161)

**ب. اتحادی بودن:** به دلیل تثبیت آگاهی محض در سجه سمادی، مفاد ماهوی رخداد آگاهی در این حالات ثنوی نیز دیده می‌شود و، چنان‌که گذشت، در الگوی جدید فورمن، اتحاد و اتصال ماهیت این رخداد است.

**ج. سرشاری تهی:** فورمن آگاهی را حضور خالصی قلمداد می‌کند که قادر است به اشیاء و خودش علم بیابد و، عین حال، یکپارچگی خود را نگاه دارد و با یک حالت بُرداری (التفاتی) به سوی اشیاء نیز اشاره داشته باشد. بنابراین، با وجود تفاوت نوع ساختار دو سطح تجربه موجود در حالات ثنوی، نفس مدرک هر دو

سطح است. فورمن این ویژگی نفس را «سرشاری تهی» می‌نامد. در این نگاه، نفس یک موجود سیال است که دارای دو مقام قوا و بالاتر از قوا می‌باشد و، در هر دو مقام، مدرک آگاهی است. فورمن بیان می‌دارد که در این نوع تجربه، افکار و احساسات، تنها مرتبه‌ای از نفس و آگاهی‌اند، نه تمام هویت آن، و نفس - در مرتبه‌ای بالاتر - خود را به عنوان یک واحد یکپارچه، که تمام آن افکار و احساسات را اداره می‌کند، با همان تهی بودن بسیط، به نحو غیرالنفاتی و از طریق علم هوهویی، با نوعی هشیاری بازتابی، ادراک می‌کند. در واقع، در حالات ثنوی، انسان درمی‌یابد که اصل ذاتش فقط ادراک امور خاص نیست، بلکه مرتبه‌ای برای نفس تحقق دارد که آگاهی محض است. البته، نفس در تمام ادراکات دیگر نیز حضور دارد: درمی‌یابد که آنچه اوست، در عمق درون وی، این یا آن ادراک نیست، بلکه فراتر از آن است.» (Ibid:171)

#### ۲-۲-۲. ویژگی‌های حالات ثنوی:

**أ. محو فردیت و ظهور تهی‌بودگی بسیط:** آنچه در رخداد آگاهی محض اتفاق می‌افتد محو شدن گذرای همه چیز و بقای نوعی سکوت درونی و خاموشی و تهی بودن و آگاهی بی‌متعلق بود. در حالات ثنوی، آن تهی بودن استمرار یافته، به نحو بیان‌ناپذیری شفاف می‌شود و علت این استمرار نوعی جابجایی عمیق در «من بودن» شخص است که سبب می‌شود شخص احساس کند «من» او به سطحی ساکت یا تهی‌شدگی یا یک خلأ درونی پایدار بدل شده است که او را به حسی از تثبیت شدن در اندرون در عمیق‌ترین لایه نایل می‌کند. فورمن آگاهی از این تهی بودن را آگاهی بی‌وضع نام می‌دهد.

**ب. ارتباط تهی‌بودگی با نفس و آگاهی نفس به آن:** فورمن قاطعانه بیان می‌کند که آنچه هشیار است دقیقاً همان سکوت، و سکوت همان نفس است و حس عارف

از خودش، به عنوان یک موجود آگاه، همان سکوت است و سکوت، که همان نفس آگاه است، باید خود را به عنوان یک سکوت ادراک کند، البته، به نحو هوهویتی و بازتابی. وی تأکید می‌کند: همان‌طور که نفس در رخداد آگاهی محض به نحو هوهویتی نسبت به خود آگاهی داشت، اکنون نیز این سکوت به روشنی مرتبط با خود نفس است و نفس که هویت آن به یک تهی‌شدگی مستمر تبدیل شده، به همان نحو بازتابی، به خود آگاه است.

**ج. پایداری:** برخلاف رخداد آگاهی محض، تجارب ثنوی به اعتبار جابجایی صورت گرفته در تلقی فرد از «من» خود پدیدارند و همین پایداری سبب می‌شود که فرد، هر میزان هم که درگیر فعالیت‌های التفاتی باشد، آن بُعد خاموش و ساکت درون را از یاد نبرد. فورمن معتقد است: حتی اگر کسی به این بعد وجود خود تظن نداشته باشد، این جنبه خاموش همیشه وجود دارد و توجه بیش از اندازه به محیط‌های بیرونی است که سبب غفلت از آن شده است.

### ۳. جمع‌بندی و مقایسه

روشن شد که دیدگاه استیس و فورمن در باب ماهیت تجربه عرفانی و برخی دیگر از صاحب‌نظران ذات‌گرا آن است که تجربه عرفانی شناختی متفاوت از سنخ دیگر شناخت‌ها می‌باشد. بنابراین، صاحبان نظریه آگاهی بی‌واسطه یا اتحادی، به طور کلی، بر این عقیده‌اند که ذات تجربه عرفانی آگاهی یا شناخت است، ولی آگاهی یا شناختی از نوعی دیگر. این دگرسانی عبارت است از تک‌وجهی بودن ساختار تجربه عرفانی و عدم تمایز مدرک و مدرک در آن، که غیرالتفاتی بودن تجربه و معرفت عرفانی را به همراه دارد. این دیدگاه، از آن جهت که شناخت عرفانی حین تجربه را معرفتی مباشر و بی‌واسطه و اتحادی

می‌داند، بسیار مشابه با دیدگاه احساس‌گرایی شلایرماخر و اتو است، اما چون در تحلیل ماهیت تجربه عرفانی از احساس و عاطفه دور می‌شود و به شناخت روی می‌آورد، این نزدیک شدن به شناخت و معرفت از صعوبت آن می‌کاهد و آن را بهتر در معرض معرفت‌شناس و در دسترس دانش معرفت‌شناسی قرار می‌دهد.

استیس و فورمن، جزئی از تجارب وحدت‌گرایانه آفاقی یا تجارب ثنوی عرفانی را که مربوط به شناخت کثرات و آگاهی از محیط روزمره می‌شود، شناخت عادی و متعارف حسی قلمداد می‌کنند. به عبارت دیگر، تجربه آفاقی نزد استیس و تجربه سجه‌سمادی (ثنوی) نزد فورمن، ترکیبی از تجربه عرفانی وحدت و تجربه عادی اشیاء و موجودات جهان‌اند. از این‌رو، در این دو مورد از تجارب عرفانی، بخشی از تجربه از نظر محتوا و حتی از نظر ساختار همان شناخت متعارف حسی است. بنابراین، با مسامحه، می‌توان گفت: در واقع، تجربه عرفانی آفاقی در نزد استیس همان تجربه وحدت انفسی است که هیچ تمایز و کثرتی در آن دیده نمی‌شود. در نتیجه، تجربه کثرت، در واقع، تجربه‌ای غیر عرفانی است. هم‌چنین، جزء کثرت‌بین در تجربه ثنوی فورمن می‌تواند در بیرون از حیطه تجربه عرفانی شمرده شود. بدین ترتیب، با این توجیه، می‌توان حکم نامشابه بودن محتوای تجربه عرفانی و محتوای تجربه حسی را به این دو تجربه نیز تعمیم داد. البته، استیس، در نهایت، آن وحدت بی‌تمایز را به وحدت در عین کثرت تفسیر می‌کند که باز با تجربه حسی نامشابه خواهد بود.

این نظریه نوعی آگاهی یا شناخت وحدت‌نگر و ملغی‌کننده تمایز ذهن و عین را به تجارب عرفانی نهایی و بارز نسبت می‌دهد که، به روشنی، با ادراکات و شناخت‌های عادی متفاوت است؛ در شناخت متعارف، کثرت پابرجاست و

تمایز ذهن و عین اساس ادراک است. البته، استیسی، در نهایت، وحدت وجود را به نحو وحدت در عین کثرت تقریر می‌کند که نوعی اتحادی بودن در عین دوگانه بودن را در ماهیت تجربه عرفانی ایجاب می‌نماید.

از سویی، طرفداران نظریه یافت مستقیم با صراحت هر گونه سازوکار حسی و عقلی را از فرایند شکل‌گیری شناخت عرفانی نفی می‌کنند و از حیث تصریح بر این مطلب، در نقطه‌ای بالاتر از احساس‌گرایان می‌ایستند. مسئله محو شدن تمایز ذهن و عین در نزد این گروه کاملاً بر این مطلب تصریح دارد که نمی‌توان هیچ‌یک از احکام ذهنی از جمله وسایط و فرایندها و کارکردهای ذهن را در مورد شناخت و تجربه عرفانی صادق دانست. در واقع، در این مبنا، با متعلق شناخت خود یکی انگاشته می‌شود.

استیسی و فورمن و دیگر طرفداران این نظریه تجربه عرفانی مورد نظر خود را اتحادی و، در نتیجه، تک‌وجهی می‌دانند. البته، این گروه در برخی تجارب عرفانی نوعی تمایز و دووجهی شدن را در عین اتحاد و تک‌وجهی بودن مطرح می‌کند که این تمایز و دووجهی شدن در نظر آنان، در نهایت به دخالت شناخت‌های عادی یا همراهی آن در معرفت عرفانی نسبت داده می‌شود، که نشان می‌دهد شناخت عرفانی در دیدگاه آنان در همین فرض اخیر نیز تک‌وجهی است. اما استیسی، در نهایت، همان وحدت مأخوذ در متن تجربه عرفانی را به وحدت در عین کثرت تفسیر می‌کند که نوعی ساختار تک‌وجهی در عین دووجهی را برای معرفت عرفانی ایجاب می‌کند.

هم‌چنین، در این نظریه، از آنجا که در تجربه عرفانی تمایز ذهن و عین و، به سخن بهتر، تمایز فاعل شناسا و متعلق شناخت برچیده می‌شود و، حتی به قول

فورمن، در مواردی آگاهی بدون متعلق رخ می‌دهد، استیسی و فورمن از نسبت دادن اوصاف و احکام معرفت‌شناختی شناخت‌های متعارف به تجارب و شناخت‌های عرفانی خودداری می‌کنند:

- استیسی عقیده دارد حکم عینیت معرفت در جایی ممکن است که شناسنده از متعلق شناسایی متمایز باشد. اما در معرفت عرفانی چنین نیست. البته، از نظر استیسی، موانع دیگری برای عینی دانستن معرفت عرفانی نیز موجود است. وی به شدت تأکید می‌کند که به همین دلایل، به ذهنی بودن تجربه عرفانی نیز نمی‌توان حکم کرد و تصریح دارد که تنها عامل خودداری از عینی شمردن این تجارب همان موانع یادشده است. اما وی با این نظر در واقع ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی تجربه عرفانی را، هرچند انکار هم نمی‌کند، نمی‌پذیرد، چراکه جهل به ارزش و اعتبار معرفتی یک شناخت، در عمل، با بی‌ارزش بودن آن تفاوتی ندارد.

- فورمن نیز خود را با این چالش اساسی روبرو می‌بیند که آگاهی اتحادی بدون متعلق و حتی گاه بدون محتوا چه ارزش و اعتبار معرفتی می‌تواند داشته باشد. البته، وی عقیده دارد که این آگاهی بی‌ارزش نیست، زیرا ممکن است با مباحث آتی معرفت‌شناسانه و پیشرفت‌های علوم دیگر مشخص شود که این آگاهی از نظر معرفتی تا حدی دلالت بر امور عینی می‌کند. با وجود این، فورمن خود از استنتاج چنین نتایج معرفتی خودداری می‌کند. به عبارت دیگر، وی تلاش می‌کند شناخت و تجربه عرفانی را به‌مثابه ماده خام معرفتی‌ای قلمداد کند که از ساخت‌یافتگی مبرا و در این وضعیت ساخت‌نیافته قابل تشخیص است. اما استنتاجات معرفت‌شناختی در مورد حدود و ثغور ارزش و اعتبار این تجارب و



شناخت‌ها را در حیطة کاری خود تلقی نمی‌کند و از قضاوت نهایی در باب ارزش تجربه عرفانی خودداری می‌کند.

بنابراین، استیس و فورمن، هر دو، قایل به نظریه یافت مستقیم و اتحادی در باب ماهیت تجربه عرفانی‌اند و نیز هر دو روشی پدیدارشناسانه و روان‌شناختی در تشخیص ماهیت تجربه عرفانی را در پیش گرفته‌اند و نیز از طرفداران سرشناس نظریه ذات‌گرایی به‌شمار می‌روند. ایشان ساختار سه‌وجهی برای این نوع تجربه را نفی می‌کنند و تصریح دارند که تجربه عرفانی از راه اتصال و اتحاد به‌دست می‌آید. از سوی دیگر، هر دو این تجربه را دارای دو نوع «وحدت محض» و «وحدت همراه با کثرت» می‌دانند. این در حالی است که از منظر استیس، وحدت محض که همان تجربه انفسی است به دلیل محوخت وحدت در آن دارای اهمیت بیشتری است، اما از دید فورمن، سجه‌سمادی به دلیل تثبیت اتحادی که در آگاهی محض یافت شده است از ارزش والاتری برخوردار است. افزون بر این تفاوت، این دو در تبیین وحدت محض اختلاف دارند، زیرا استیس در وحدت محض نوعی کثرت اشراب می‌کند. در حالی که فورمن، حتی برای آگاهی محض، متعلق هم در نظر نمی‌گیرد تا تمایز بین عالم و معلوم خدشه‌دار نگردد، استیس تصریح دارد که تجارب عرفانی اتحادی متعلق دارند، هرچند متعلق مستقلی ندارند. پس، این تجارب از دیدگاه فورمن بی‌محتوا و بی‌متعلق، و از دیدگاه استیس دارای محتوا و البته متعلق غیرمنحاز می‌باشند. براساس همین تفاوت، فورمن در باب ماهیت تجارب عرفانی بر این باور است: اساساً چون محتوایی وجود ندارد، تمایز میان ذهن و عین نیز وجود ندارد. اما استیس، با وجود محتوا دار بودن تجارب عرفانی، به دلیل اتحادی بودن آن، به نفی تمایز

معتقد است. در تبیین حالات ثنوی یا همان تجارب آفاقی نیز هر دو به فعال بودن ادراک حسی به وزان ادراک عرفانی قایل‌اند، ادراکی حسی که در انفسی و آگاهی محض بودن کاملاً بی‌نقش است. نتیجه آن‌که از دیدگاه هر دو، آگاهی محض تجربه‌ای کاملاً غیرحسی و نیز غیراحساسی به معنای غیرعاطفی است.

#### ۴. ارزیابی نظریه یافت اتحادی

پرسش اساسی معرفت‌شناختی در خصوص نظریه یافت اتحادی این است که آیا می‌توان شناختی بدون واسطه و اتحادی بدون متعلق یا غیرالتفاتی داشت؟ یا اینکه شناخت مزبور به چه معنایی می‌تواند باشد و آیا ارزش دارد و یا چه ارزشی دارد؟ اما پاسخ به این پرسش معرفتی موانع و مشکلات خاص خود را دارد، زیرا شناخت بدون متعلق یا شناخت اتحادی شناخت غیرالتفاتی و غیربرداری است و در معرفت‌شناسی مرسوم و متداول، این قاعده تلقی به قبول شده است که شناخت همواره برداری و التفاتی است. البته، ممکن است در حدود و ثغور آن اندکی اختلاف نظر باشد ولی دست‌کم در این جهت اختلافی نیست که التفاتی بودن به معنای متعلق داشتن شناخت است و متعلق داشتن به معنای تمایز فاعل شناسا از متعلق شناخت است و، در نتیجه، شناخت مورد ادعای این گروه نمی‌تواند تحت قاعده عام معرفت، یعنی التفاتی بودن، قرار گیرد و، از این رو، نمی‌توان آن را یک معرفت قابل بحث در معرفت‌شناسی دانست. البته، التفاتی بودن همه شناخت‌ها ممکن است مورد خدشه و نقد جدی واقع شود، و بدین سان، دیدگاه یافت اتحادی موضع قوی‌تری بیابد. اما به هر حال، این معضل چالشی جدی در پیش روی این نظریه شمرده می‌شود.

مشکل دیگر در این جا آن است که به فرض نادیده انگاشتن قاعده عام فوق و

اختصاص دادن آنها به همان شناخت‌های متداول و غیرعرفانی ممکن است شناخت اتحادی و بی‌متعلق شناختی فاقد ارزش معرفت‌شناختی تلقی گردد، زیرا ارزش شناخت به ارائه آگاهی نسبت به جهان خارج است. اما در شناخت اتحادی و بی‌واسطه [به معنایی که این گروه اراده می‌کنند]، جهان خارج معنایی ندارد و هرچه هست عین فاعل شناسا است. بدین ترتیب، ارزش معرفتی این نوع شناخت مورد چالش جدی واقع می‌شود. به‌واقع، این دو مشکل اساسی صاحبان اصلی این دو نظریه را نیز بر آن داشته است که نسبت به ارزش معرفتی تجربه عرفانی تردید جدی روا دارند، هرچند در اقوال آنها هویداست که تمایل روشنی به پذیرش عینیت تجربه عرفانی دارند.

به نظر می‌رسد دو معضل یادشده سبب شده است که گروهی از صاحب‌نظران همچون آلستون نه تنها از نظریه احساس‌گرایی بلکه از نظریه آگاهی بی‌واسطه و اتحادی نیز دست شویند، و دیدگاهی را مطرح سازند که موانع و مشکلات معرفت‌شناختی کمتری را برانگیزد. این دسته از دانشمندان هوشمندانه از همان دری وارد می‌شوند که مورد قبول معرفت‌شناس و معرفت‌شناسی است: نظریه ادراک<sup>۱</sup> که نمونه مسلم و بارز آن تجربه و شناخت حسی است. هر مبنایی در نظریه ادراک داشته باشیم، اعتبار تجربه و شناخت حسی برای معرفت‌شناس مسلم است. البته، این نظریه نیز با مشکلاتی روبروست که اکنون مجال طرح آنها نیست.

#### ۴-۱. ارزیابی دیدگاه استیسی (شناخت وحدت‌انگار)

استیسی - با توجه به اقبالی که به عرفان اسلامی نشان داده است - بالنسبه

<sup>۱</sup>. Theory of perception.

توانسته است تحلیل‌های بهتری از تجارب عرفانی - که عارفان مسلمان قرون متمادی در آن مورد به بحث پرداخته‌اند - ارائه کند. به‌ویژه، تحلیلی که وی از وحدت وجود ارائه داده و آن را به نحو وحدت در عین کثرت بیان کرده است بسیار نزدیک‌تر از توضیحات دیگران به متن عرفان و از جمله عرفان اسلامی است. اما این نکته به خودی خود مایه فضیلت تلاش استیسی نیست و وقتی چنین خواهد بود که بدانیم عارفان اسلامی، به‌ویژه در مکتب ابن‌عربی، افزون بر برخورداری از شهودهای عالی عرفانی، خود متفکران برجسته‌ای بوده‌اند که در نقش فیلسوف عرفان نیز ظاهر شده‌اند؛ این مطلب کار آنها را متقن‌تر از دیگران نشان می‌دهد.

با وجود این قرابت، استیسی نتوانسته است از تحلیل‌های نهایی و دقیق عارفان مسلمان در توجیه وحدت و کثرت بهره‌برد و اغلب این بیانات عارفان مسلمان را حمل بر بی‌دقتی یا تعصب به امور دینی کرده است. درحالی که عارف مسلمان دقیقاً به همان وحدت در عین کثرت قایل است که در متن شهود عالی عرفانی، یعنی شهود بقایی دیده می‌شود، با دسترسی به متن شهود و بهره‌گیری از قوت تعقل خود از عهده حل معمای تناقض‌وارگی گزاره‌های عرفانی برمی‌آید و وحدت را به متن وجود و کثرت را به شئون و مظاهر آن وجود واحد نسبت می‌دهد. با این حال، استیسی، به دلیل ضعف تحلیل خود و عدم توجه دقیق و کافی به تحلیل‌های عرفان اسلامی، به پارادوکسیکال بودن این گزاره‌ها تن می‌دهد و آن را می‌پذیرد. این اشکال اساسی در سراسر تلاش استیسی همواره مانعی مخفی در جهت پذیرش ارزش و اعتبار معرفت عرفانی بوده است.

تلاش استیسی جهت نشان دادن ویژگی‌های مشترک تجربه عرفانی تلاش

بسیار مغتنم و مهمی است و نتایج درخشانی را نیز به بار آورده است. اما وی از عهده تبیین کافی این نتایج برنیامده است و بسیاری از آنها را در وضعیتی پارادوکسیکال رها می‌کند.

بدین ترتیب، ماهیتی که استیس برای تجربه و معرفت عرفانی مطرح می‌کند ماهیتی تناقض‌وار است، که هم در ساختار و هم در محتوا خود متناقض می‌باشد. از دیگر نقدهای وارد بر استیس معیاری است که وی برای اعتبار و ارزش ادراک مطرح کرده است: معیار نظم یا انتظام. اولین چالش اساسی در برابر این معیار آن است که گویا بر اساس نظریه معرفت‌شناختی سازگاری در معنا یا معیار صدق مطرح شده است. این نظریه، اکنون با نقدهای اساسی روبروست و نمی‌توان آن را بدون بحثی کامل در این زمینه در چنین بحث مهم و سرنوشت‌سازی پذیرفت. اما اگر معنای نظم و انتظام غیر از نظریه سازگاری است، باید مبانی آن مشخص گردد و آشکار گردد که بر چه اساسی، داده‌های شناختی غیرمنظم یا غیرمنتظم غیرواقعی پنداشته می‌شوند تنها بر اساس شباهت آن‌ها به رؤیاها و توهمات کذب؟!

حتی اگر - آن‌گونه که استیس بیان داشته است - انتظام یکی از ملاک‌های عینیت تجربه و شناخت باشد، این ملاک بیشتر در جهت منفی عمل می‌کند؛ باید این‌گونه گفت که هر ادراک مشترکی معتبر است مگر آنکه فاقد نظم و انتظام باشد و چون معرفت و تجربه عرفانی مشترک است و فاقد انتظام نیست، معتبر است، زیرا سالبه اعم از سالبه به انتفاء موضوع و سالبه به انتفاء محمول است و نبود بی‌نظمی مواردی نیز که موضوع بی‌نظمی، یعنی اجزاء، وجود ندارد را شامل می‌شود. بنابراین، حتی با معیار انتظام هم می‌توان اعتبار تجربه عرفانی را بر

اساس اتفاق آرا و اشتراک آن در سراسر فرهنگ‌ها پذیرفت.

#### ۲-۴. ارزیابی دیدگاه فورمن (آگاهی اتحادی و غیر التفاتی)

پرسشی که در اثر توضیحات فورمن از رخداد آگاهی محض به ذهن خطور می‌کند این است که آیا این رخداد بی‌محتوا شناخت‌آور است یا خیر؟ با توجه به تأکیدهای مستمر وی که این تجربه هیچ‌گونه متعلقی ندارد، آیا شناخت بدون متعلق وجود دارد؟ در پاسخ، فورمن این دست تجارب را از حیث شناخت‌آوری در حد «امور جالب» می‌داند، در حد خارق‌العاده «شکل‌گیری سیاره‌ای از گاز» وی توضیح دقیق ماهیت علم هوهویتی را از توقفگاه‌های فلسفه معرفی می‌کند و می‌گوید:

من چیزی از فرایندهای معرفت‌شناختی به‌میان‌آمده در فعل بنیانی یکپارچه نگه‌داشتن خود در یک آگاهی واحد در طول زمان نمی‌دانم... نمی‌توانم بفهمم چگونه چیزی می‌تواند غیر التفاتی و در عین حال «معرفتی» باشد، یعنی تجربه‌ای باشد که انسان در آن شناختی کسب می‌کند و چیزی را در شکل گزاره‌ای به طریقی که عموماً شناخت از طریق آن برای ما حاصل می‌شود بشناسد. این جمله زمان گذشته که «من بدون هیچ فکری بیدار بودم» می‌تواند ارزش حقیقی داشته باشد و، در نتیجه، شناختی باشد، اما چنین حالتی به صرف «فعل» یا «تجربه» آشکارا معرفتی نیست. (همان: ۱۳۴)

فورمن تحقق خارجی تجربه عرفانی را می‌پذیرد اما اثر مستقیم شناختی بر آن مترتب نمی‌سازد؛ وی در مثال‌هایش بو، نقاشی و فرایند هضم را مثال می‌زند که اموری شناختی نیستند، اما ارزشمندند. مطابق تقسیم امور انسانی به رفتار و احساس و شناخت، خروج تجربه عرفانی از دایره امور شناختی به وسیله فورمن سبب اندراج آن در دایره رفتارها می‌شود، زیرا وی تصریح دارد که هیچ‌گونه‌ای از

احساس در تجربه عرفانی ظهور ندارد. با این تفصیل، تجارب عرفانی، هرچند رفتارهایی ارزشمندند، شناخت‌مند نیستند و البته می‌توانند منشأی برای شناخت باشند. در واقع، فورمن حجیت و انکشاف ذاتی تجربه عرفانی را نمی‌پذیرد و حصول یقین را مستقیماً به آن نسبت نمی‌دهد، ولی آن را داده و ماده خامی می‌داند برای استدلال‌هایی که آن‌ها البته می‌توانند شناخت آور باشند. به دیگر بیان، فورمن تجربه عرفانی را مانند سایر نشانه‌هایی که می‌توانند به حصول یقین کمک کنند، امری مُعَدّ می‌داند، نه متضمن شناخت:

*با در نظر داشتن این واقعیت که، به عنوان مثال، زندگی عارف در میان داده‌ها جریان می‌یابد، این [تجربه نیز] بخش خاصی از داده‌هاست. اما ... نمی‌توانم بفهمم چگونه کسی می‌تواند مجموعه‌ای از باورهای میان‌فرهنگی را تنها بر اساس چنین تجربه‌ای مبتنی سازد. (همان: ۱۳۵)*

این ابهام در باب انکشاف ذاتی تجربه عرفانی، با توجه به تحلیل‌هایی که وی از علم هوهویتی به دست می‌دهد، نایستی به میان بیاید، زیرا وی با طرح این موضوع، در حقیقت، پاسخ این پرسش را که «چگونه یک آگاهی بی‌محتوا شناخت‌آورست؟» در دست دارد، اما گویی به ربط منطقی این علم با شناخت‌مندی آگاهی محض تفتن ندارد.

فورمن در تبیین ماهیت اتفافی که در رخداد آگاهی محض می‌افتد، علم هوهویتی را مطرح ساخت و آن را به اتصال و حضور مستمر تعریف کرد؛ این همان حضور عالم نزد معلوم و از یقینی‌ترین معرفت‌های صادق بشری است. اما وی در تمام گفته‌ها و گزارش‌هایی که نقل نموده یا انجام داده است، آن لحظه رخداد را به عنوان قطعه گمشده‌ای از زمان معرفی نموده است، لحظه‌هایی که هیچ تعریفی از آن جز نیندیشیدن و اطمینان به بیداری به دست نمی‌دهد:

من مطلقاً درباره مکانیسم این که چگونه این کار را انجام می‌دهم چیزی نمی‌دانم، این که چگونه خود را در طول زمان یکپارچه نگه می‌دارم یا چگونه به آگاهی فی‌نفسه خود علم پیدا می‌کنم ... من نمی‌دانم چگونه به این که در رخداد آگاهی محض هشیار بوده‌ام علم یافته‌ام؛ من صرفاً به سبب علم هوهویی می‌دانم که مستمراً هشیار بوده‌ام و دیگر هیچ ... چنین مسائلی خارج از قلمرو علم مفهومی به‌طور کلی و خارج از آنچه علم هوهویی می‌تواند آشکارش کند، هستند. (همان: ۱۹۲)

هرچند این تصریحات در غیرشناخت‌مند بودن تجربه عرفانی راه را برای توجیه آن مشکل می‌نماید، اما تصریحات دیگری از فورمن وجود دارد که شاید بتوان گفت: او شناخت‌مند بودن آگاهی محض را تا حدودی می‌پذیرد، اما در تبیین آن با مشکل مواجه است. فورمن در لابلای توضیحاتش از چگونگی علم به آگاهی، ویژگی‌هایی را برای آگاهی برمی‌شمرد که در فهم این نکته بسیار کارآمد است؛ او می‌گوید:

من به هشیاری فی‌نفسه، به عنوان یک واحد علم، علم دارم، به عنوان چیزی که به خودش اتحاد می‌دهد، چیزی که خاطرات و افکار را با انگیزه‌های حاضر گره می‌زند ... من آگاهی را به عنوان چیزی می‌شناسم که همچون یک وحدت می‌تواند از افکار، ادراکات، یا هر آنچه بگویند آگاه شود. (همان: ۱۹۲)

شاهد دیگری که می‌تواند نوعی اعتقاد ضمنی به شناخت‌آوری آگاهی محض شمرده شود، اشاره به ویژگی «سرشاری تهی» است. فورمن وجود دو ساختار متفاوت در آگاهی ثنوی را با کمک خصوصیت سرشاری تهی توضیح می‌دهد و تأکید وی در آنجا بر دوساحتی بودن نفس و تصریح وی بر مدرک بودن نفس در هر دو ساحت است.



هوهویی قلمداد نمودن ماهیت ادراکی است که در تجارب آفاقی رخ می‌دهد و فورمن آن‌ها را حالات عرفانی ثنوی معرفی می‌کند. وی وحدت و کثرت موجود در تجارب آفاقی را - بدین صورت که شخص همزمان با سایر فعالیت‌های عادی زندگی (کثرت) مستمراً خود را به‌طور بازتابی درک می‌کند (وحدت)- به وسیله علم هوهویی توضیح می‌دهد، چرا که فورمن ماهیت چنین علمی را به دلیل اتحادی و اتصال بودن و عدم تمایز میان عالم و معلوم غیرالتفاتی می‌داند و، از سوی دیگر، به دلیل علم‌آور بودنش، توجیه‌کننده‌ی علم حاصل در حالات ثنوی و تجارب آفاقی می‌شمارد: «در چنان تجاربی، آگاهی از طریق علم هوهویی از خودش آگاه است و، در عین حال، افکار و زبان را به‌طور التفاتی درک می‌کند» (همان: ۱۹۹)

فورمن در جای دیگر در توصیف حالات ثنوی عارف چنین می‌گوید:

[عارف] به گونه‌ای بلاواسطه یا شهودی اتصال میان اشیاء جهان را احساس می‌کند، چنان‌که خود او بخشی از آن‌ها و آن‌ها جزئی از او هستند. گویی لایه‌های وجودی خود او، آگاهی او، نفوذپذیر گشته‌اند یا شاید از طریق محیط خویش به درون جریان یافته است. کوتاه سخن آنکه [عارف] طوری با اشیاء روبرو شده بود که گویا در خود او آمیخته و یکی شده‌اند... اما این بدان معناست که بر خلاف علم حسی، نه این نوع از تجربه [ثنوی] و نه رخداد آگاهی محض... در ساختار خود التفاتی نیستند. (همان: ۱۹۷)

پس، باید ایراد را ناظر به توضیح مبهم و ناقص فورمن دانست. او به جای آنکه بگوید حضوری سراسر آگاهی را تجربه کرده است، بیان می‌دارد که آگاهی‌ای که سراسر فقط حضور است و نه بیشتر را تجربه نموده است. او هشیاری را مرادف با بیداری جسمی معنا کرده است، در حالی که هشیاری مطرح

در تجربه همان ادراک و شناخت‌آوری است، هرچند شاید خودش نیز به این‌که این تجربه را نمی‌بایست با الفاظی همچون خواب و بیداری توصیف نماید متفطن بوده باشد، زیرا در برخی گزارش‌ها احتمال حضور در عالم وجودی دیگر را مطرح می‌سازد. باید ریشه ضعف فورمن در توصیف ماهیت رخداد آگاهی محض را در تحلیل چگونگی علم حضوری جستجو کرد. با نقل قولی که از ابن عربی به دست او رسیده است، توقع ارائه تحلیلی صحیح از علمی که اساس آن اتصال و حضور است دور از انصاف نیست، زیرا محتوای اتحاد و اتصال سبب ادراک می‌شود.

فورمن در جایی از کتاب *عرفان، ذهن و آگاهی* (همان: ۱۳۵) اشاره می‌کند که این آگاهی مبنایی برای این باور است که انسان می‌تواند در یک لحظه به خدای نامتمایز پیوسته و در او محو گردد. این نشان می‌دهد که وی، هرچند نمی‌داند چگونه باید از این تجربه به چنین شناختی پل بزند، داشتن چنین مفادی را برای این آگاهی پیش‌بینی می‌کند. شاید او می‌خواهد به ایرادی که خودش بر ساخت‌گرایان گرفته است، مبنی بر اعمال قواعد علوم شناختی و التفاتی بر تجربه‌ای که عاری از شناخت است، مبتلا نگردد تا کسی به او نگوید چگونه از یک پدیده غیرشناختی قضیه‌ای شناخت‌آور به دست می‌آید. در حقیقت، نکته مبهم در نظریه فورمن چگونگی وصول از یک آگاهی بدون متعلق به مفاد شناختی است و منشأ آن غفلت او از این نکته است که اگر باور کنیم که در تجربه عرفانی، اتحاد و اتصال رخ می‌دهد، باید بپذیریم که نتیجه اتصال عالم به معلوم ادراک و شناختی در غایت علو به معلوم است، هرچند میان عالم و معلوم اثنبیتی برقرار نباشد. فورمن با اذعان نمودن به معرفت‌بخش بودن تجربه عرفانی،

ناخواسته، به مبنای فیلسوفان هم‌وطن خود، که ریشه علوم را دانش‌های التفاتی می‌دانند تن می‌دهد، اندیشه‌ای که مجدانه در صدد نقد آن است.

البته، وی در ادامه تصریح می‌کند که این غیرشناخت‌مند بودن تجارب عرفانی سبب بی‌ارزشی آن‌ها نیست، بلکه آن‌ها اموری جالب توجه‌اند که می‌توانند مبنایی برای فرضیه‌ها و نظریات جدید قرار بگیرند. به‌طور مثال، تداوم آگاهی بدون محتوا می‌تواند مبنایی برای «پیوستن به خدای نامتمایز و فنا در او» باشد. فورمن تصریح می‌کند:

اینکه تجارب عرفانی غیرشناختی‌اند به این معناست که از هیچ طریق ساده و مستقیمی نمی‌توانید هیچ ادعای شناختی را بر چنان رخدادی مبتنی سازید. برای مثال، استدلالی که از یک رخداد آگاهی محض به نوعی ادعای مستقیم در مورد وجود خدا کشیده می‌شود، با فرض وضعیت غیرشناختی و ساختار معرفتی این نوع خاص از عرفان، فی‌حد ذاته مشکوک خواهد بود. یک تجربه غیرالتفاتی به‌خودی‌خود نمی‌تواند به‌عنوان دلیلی برای یک واقعیت، حتی یک گزاره، به‌کاربرده‌شود، زیرا ماهیت گزاره‌ای ندارد. از این جهت، تجربه غیرالتفاتی بیشتر شبیه قطعه‌ای از ورقه طلاست؛ باید درباره‌اش تحلیلی انجام پذیرد تا جالب توجه گردد، با تمام پیش‌زمینه‌ای از باورها که مستلزم آن است. (همان: ۱۳۵)

ابهام دومی که در دیدگاه فورمن به چشم می‌خورد تبیین این سخن است که چگونه یک امر می‌تواند هم یک رفتار و فعل وجودی باشد و هم حاوی شناخت و احساس؛ چیزی که در فلسفه اسلامی از آن به حیثیات متعدد مندرج در امری واحد یا «حیثیات اندماجی» تعبیر می‌شود. در واقع، فورمن، از آن‌جا که متعلق و محتوایی برای تجربه‌اش در نظر نمی‌گیرد، به دنبال تبیین معرفت‌شناسانه از آن نمی‌رود. پس، بازگشت ایراد دوم به همان ایراد اول است.

سومین ابهام در نظام اندیشه فورمن قطعه‌ای از کتابش **عرفان، ذهن، آگاهی** است که اگر به‌تنهایی مدنظر قرار گیرد، شاید موهم ساخت‌گرا بودن وی باشد، در حالی که با توجه به نکات فوق و تصریحات وی نیاز به تحلیل خاص دارد:

هر علم شناختی مستلزم پیش‌زمینه‌ای از باورها، تعریف‌ها، الگوهای رفتاری و غیره است که در ظرف آن مجموعه است که این علم معنا می‌یابد و تنها در ظرف چنین زمینه‌ای می‌توان به یک تجربه صرف معنا داد. ممکن است میان تجربه و دعوی علم یک تناظر ساده یک‌به‌یک موجود نباشد. (همان: ۱۳۵)

در یک برداشت ظاهری، شاید به نظر بیاید که وی همانند ساخت‌گرایان تجربه را برابندی از پیش‌زمینه‌ها می‌داند اما با توجه به قید علم شناختی، وی تجربه عرفانی را از دایره این امر خارج می‌سازد، زیرا اساساً او تجربه را شناختی نمی‌داند و در انتهای این قطعه تصریح می‌نماید که رابطه میان تجربه و مدعای علوم رابطه مستقیمی نیست و نمی‌توان از تجربه برای اثبات مدعیات شناختی استفاده نمود.

### نتیجه‌گیری

در پایان با وجود ترقی شگرف این دو شخصیت از مختصات اندیشه اندیشمندان غرب، بایستی به ضعف تحلیلی بنیادین هر دو، هم در حیطه هستی‌شناسی و هم در حوزه معرفت‌شناسی تجربه عرفانی اشاره نمود. این در حالی است که با وجود دسترسی آنان به تراث اسلامی، انتظاری بیش از این در هر دو بُعد وجود دارد. شاید بتوان گفت دقت‌های درخشان این دو اساساً به دلیل رجوع به آثار عرفای مسلمان است و ضعف‌های بنیادین‌شان ناشی از عدم فهم مبانی این آثار و تفاوت عمیق مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اسلام و غرب

است و این امر سبب شده است که عناوین را بدون تبیین دقیق به کارگیرند، تا آنجا که در تبیین جایگاه وجودی تجربه عرفانی، استیاس قایل به پارادوکسیکال بودن تجربه عرفانی می شود و فورمن به چالشی جدی مبتلا می شود که تصریحاتش گذشت. از سوی دیگر، با این که هر دو برای تجربه عرفانی جایگاه ویژه ای قایل اند، از عهده تبیین صحیح ارتباط تجربه عرفانی با واقع بر نمی آیند و، از این رو، دلایل را در این زمینه کافی نمی شمردند. این دو کاستی نشانگر قوت نظریات اسلامی و لزوم رجوع اندیشمندان محقق و منصف غرب به سوی آن است و، در مرحله قبل از آن، نارسایی مبانی تفکر غربیان را در این باب آشکار می سازد، زیرا نشان می دهد آنان برای اثبات نظریات دقیق خود مبانی کافی هستی شناختی و معرفت شناختی در دست ندارند.

Archive of SID

## کتابنامه

- Forman, Robert (1993) "The Problem of Pure Consciousness", In: *Mysticism and Philosophy*, New York and London: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (1999) *Mysticism, Mind, Consciousness*, Albany, NY: SUNY Press.
- Griffiths, Paul J. (1993). "Pure Consciousness and Indian Buddhism" In: *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, Robert Forman (ed), New York and London: Oxford University Press.
- James, William (1975) *Pragmatism*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_ (1985) *The Varieties of religious experience*, Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_ (1937) *The Will to Believe and other essays in Popular Philosophy*, New York: Longmans.
- \_\_\_\_\_ (1983) *The Principles of Psychology*, introduction by G.A. Miller, U.S.A: Harvard College.
- Katz Steven T (1978) (ed.). *Mysticism and philosophical Analysis*, New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (1983) (ed.). *Mysticism and Religious Traditions*. Oxford: OUP.
- \_\_\_\_\_ "Language, Epistemology, and Mysticism" in: *Mysticism and Philosophical Analysis*.
- \_\_\_\_\_ (1988) "Responses and Rejoinders" *Journal of the American Academy of Religion*, 56, p761-757.
- McGinn, Bernard (2001) *The Mystical Thought of Meister Eckhart, The Man from Whom God Hid Nothing*, New York: Crossroad Publishing.
- Otto, Rudolf (1985) "Introduction" in: *On Religion*, Friedrich Schleiermacher, New York: Harper.

- (1958) *Mysticism East and West*, tr. B. Lunn, London: Oxford University press.
- (1957) *The Idea of the Holy*, Oxford: Oxford University Press, 2<sup>nd</sup> edition.
- Rowe, William (2007) *Philosophy of Religion: An Introduction*, Wadsworth Cengage Learning Ed.40.
- Schleiermacher, Friedrich (1963) *Christian Faith*, ed. And tr. H. R. Makintosh and J. S Stewart, New York: Harper and Row.
- (1985). *On Religion*. Now York: Harper.
- Stace, Walter (1967). *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan.
- Wainwright, W.J (1981) *Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications*, Madison: University of Wisconsin press.
- (1995). "Religious Experience and Language", in: *Companion Encyclopedia of Theology*, Routlage.

Archive of SID