

تجربه عرفانی

با تأکید بر اندیشه‌های ویتگنشتاین و مکتب ذن بودیسم*

چارلز اچ. کاکس، جین دبلیو. کاکس

ترجمه: محمدحسین محمدپور**

اشاره

نویسندگان این مقاله ضمن مقایسه دیدگاه‌های عرفانی موجود در آثار ویتگنشتاین با مکتب ذن بودیسم، پرتو تازه‌ای بر تجربه عرفانی از منظر این دو مکتب فکری افکنده‌اند. آنها عرفان را نوعی شیوه نگریستن به عالم تلقی کرده و معتقدند شیوه نگریستن یک فرد یا یک مسلک مشروط به دلیل نیست و کسی نمی‌تواند با دلایل منطقی و فلسفی شیوه نگریستن یک فرد را تغییر دهد. به اعتقاد آنها، عرفان از منظر این دو مسلک پدیده‌ای این‌جهانی است و تجربه عرفانی هرگز تجربه‌ای رازآمیز و سری نیست، بلکه در حقیقت آن را الگو و روش اعتدال و میانه‌روی می‌دانند و معتقدند فقط عارف کاملاً هم‌سو با واقعیت و منطق زندگی می‌کند و با مشاهده خود، در مقام دریافت‌کننده هدیه بزرگ حیات، درمی‌یابد که همه انسان‌های دیگر نیز همچون او دریافت‌کننده این هدیه هستند و هیچ انسانی و حتی هیچ موجود زنده و ذی‌شعوری برتر و فراتر از موجودات و انسان‌های دیگر نیست.

کلیدواژه‌ها: تجربه عرفانی، ویتگنشتاین، مکتب ذن بودیسم، عرفان

* مشخصات کتاب‌شناختی این مقاله به شرح زیر است:

Charles H. Cox and Jean W. Cox, "The Mystical Experience: With an Emphasis on Wittgenstein and Zen", in: *Religious Studies*, vol. 12, Issue 4, 1976, pp.483-491.

** کارشناس ارشد ادیان و عرفان و پژوهش‌گر گروه ادیان و مذاهب بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

مقدمه

از قرار معلوم سهم عرفان و تجربه عرفانی در سنت غربی ما بسیار اندک و یا هیچ است. مسلماً نه سنت عرفانی فربهی مانند مکتب ذن بودیسم در غرب وجود دارد و نه فهم درست و اثرپذیری از نوشته‌های هراکلیتوس، اسپینوزا یا قطعات عرفانی موجود در آثار اولیه ویتگنشتاین مشاهده می‌شود. به طور کلی، عرفان در غرب با بدفهمی مواجه بوده و حتی از حملات فیلسوفان و متألهان نیز در امان نمانده است.^۱ عرفان در ذهن بسیاری از افراد تداعی‌کننده تصاویر راهبانی است که در غارها مشغول مراقبه‌اند؛ این پدیده عموماً پدیده‌ای باطنی، آن‌جهانی، غیرعقلانی و در خوش‌بینانه‌ترین حالت بی‌ارتباط با زندگی روزمره آدمیان تصویر می‌شود. اگر آنچه در ادامه می‌خواهیم بگوییم درست باشد متوجه خواهیم شد که عرفان هیچ‌کدام از این موارد نیست، بلکه تجربه بشری فوق‌العاده‌ای است که بر شالوده‌های تمدن استوار است.

عرفان، در بدو امر، نوعی شیوه نگریستن به عالم است. تصویر یا توصیفی که عارفان از جهان به دست می‌دهند عموماً دربردارنده این ادعاهاست که زمان و شر اموری وهمی‌اند، و واقعیت یکی است: به این معنا که همه دوگانگی‌ها، تناقضات (contradictions) و تضادها (oppositions) توهم‌اند. به نظر می‌رسد این ادعاها تناقض‌نما باشند؛ چه، آنها با تجربه هر روزه ما از شرور موجود در عالم، گذر زمان و دوگانگی‌های بی‌شماری مانند زندگی و مرگ و روح و ماده، که فراروی ماست، در تعارض‌اند.

هدف ما در این مقاله این است که نشان دهیم ادعاهای مابعدالطبیعی عارف نه تنها تجربه بشری عادی متناقضی نیستند، بلکه نتایج منطقی واضح‌ترین و ساده‌ترین حقایق به شمار می‌آیند. برای انجام چنین کاری باید روشن کنیم که تجربه عرفانی چیست و متعلق آن کدام است. در این فرآیند توضیح و تبیین، خواهیم دید که این توصیفات آشکارا متناقض از جهان چگونه به طور طبیعی و منطقی از این تجربه ناشی می‌شوند.

تجربه عرفانی

پیش از اینکه بحثمان را درباره خود تجربه آغاز کنیم، لازم است اندکی در باب تلقی‌مان از تجربه عرفانی و ادعاهای مابعدالطبیعی مبتنی بر آن سخن بگوییم. مسئله ادراک

مسئله‌ای عقلانی به مفهوم به کارگیری منطق یا قوای تعقل نیست؛ در واقع این مسئله به معنای بررسی علمی نیست. از آنجایی که عرفان نوعی شیوه نگریستن است، این مسئله به معنای دست‌یابی به یک شیوه جدید نگریستن است. چنین اموری مشروط به دلیل نیستند. هیچ‌کس نمی‌تواند با دلیل منطقی شیوه نگریستن یک فرد به عالم را تغییر دهد و نیز کسی قادر نیست با انجام برخی تشریفات چنین تغییری را پدید آورد، زیرا این امر کاملاً ورای قوه آگاهی و ادراک آدمی است. این تغییر بینش مانند شکست خوردن در عشق است: هنگامی که این امور برای انسان رخ می‌دهند، تابع اراده یا عقل او نیستند. حتی واضح‌تر اینکه این تجربه شبیه تغییر نگاهی است که هنگام فهمیدن ناگهانی مسئله‌ای که پیش‌تر قادر نبودیم آن را حل کنیم، اتفاق می‌افتد: در این حالت فرد به صورت ناگهانی معمولاً با تعجب و خوشحالی یا حتی بهت و حیرت به شیوه‌ای جدید به این مسئله می‌نگرد. تفاوت میان شیوه نگریستن یک عارف و شیوه عادی نگریستن ما همانند تفاوت میان کسی است که در یک اثر هنری نوعی وحدت و انسجام و هماهنگی می‌بیند و فرد دیگری که تنها مشتگی خطوط و کلمات در آن مشاهده می‌کند. اما متعلق تجربه عرفانی، آن‌گونه که در ادامه خواهیم دید، یک شیء نیست، بلکه جهان است.

اما از آنجایی که نمی‌توان صرفاً با روش‌های مرسوم چون خواندن کتاب یا به حافظه سپردن و یا استدلال و منطق، این تجربه و تغییر در نگریستن را به دیگری منتقل و اعطا کرد یا تعلیم داد و آموخت، نیازی نیست مانند پیشینیان تصور کنیم که نمی‌توان چیزی درباره این تجربه دانست. همچنین لازم نیست این تجربه را صرفاً به این خاطر که علمی (scientific)، عینی (objective) و عقلانی نیست، تجربه‌ای من‌درآوردی (arbitrary)، غیرعقلانی، ذهنی و یا حتی سرّی (occult) قلمداد کنیم. تجربه عرفانی تجربه‌ای فراتر از اینهاست. اگر این تجربه هیچ معنایی ندارد و اگر واژه «عرفان» فاقد معناست، باید معیارهایی همگانی و عینی برای کاربرد این واژه در نظر بگیریم. این نکته به این معناست که وجهی شناختاری (cognitive aspect) برای تجربه عرفانی و شیوه نگریستن که از دل آن برمی‌آید، وجود دارد. این وجه به معنای توصیف این تجربه و جهان‌بینی یا شیوه نگریستن است که از آن ناشی می‌شود.

با وجود ادعاهای عرفا مبنی بر اینکه حقیقت را نمی‌توان بیان کرد، تمام کتاب‌ها پر

است از سخنان و نوشته‌های آنهایی که این تجربه‌ها را از سر گذرانده‌اند. ما با مطالعه این سخنان به این مطلب پی می‌بریم که نمودها و تظاهرات این تجربه متغیر عبارت است از لذت و بهجت فوق‌العاده که با مفاهیمی چون شفقت، محبت به انسان‌ها، هیبت و حیرت و احساس صلح کل همراه است. عرفا این عالم را مکانی مقدس می‌دانند. جهان از دیدگاه ایشان جهان پاکی، انسجام و زیبایی، البته نه زیبایی معمولی بلکه زیبایی هیبت‌انگیز و حیرت‌انگیز است و زمان وجود ندارد. هاکوین می‌گوید: «نیروانا خود را به تو می‌نماید/ جایی که تو ایستاده‌ای سرزمین پاکی هاست».^۲

این تجربه فی‌نفسه تغییری ناگهانی در طرز نگرش انسان به وجود می‌آورد که به او اجازه می‌دهد جهان را به این شیوه نظاره کند. این تغییر نگرش به اشکال مختلف و با عباراتی چون «تولد دوباره یا بیداری در بهشت»، «آگاهی انسان از خود حقیقی‌اش» و «درست دیدن جهان» توصیف می‌شود. آنچه درباره این تجربه گفته شده بسیار بیشتر از اینهاست. اما عارفانی مانند هراکلیتوس، اسپینوزا و ویتگنشتاین که از گرایش مابعدالطبیعی سطح بالایی برخوردارند، فراوان درباره هدف این تغییر نگرش سخن گفته‌اند. می‌توان گفت کار فلسفه از این نقطه آغاز می‌شود.

تجربه عرفانی در آثار ویتگنشتاین و پیروان مکتب ذن بودیسم

در ادامه می‌کوشیم به مکتب ذن بودیسم و نوشته‌های عرفانی موجود در آثار لودویگ ویتگنشتاین از جمله رساله منطقی-فلسفی،^۳ یادداشت‌های ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۶^۴ و سخنرانی ۱۹۲۹/ او درباره اخلاقیات^۵ بپردازیم. مکتب ذن بودیسم را به سبب سرزندگی و قابل فهم بودن آن انتخاب کرده‌ایم. ویتگنشتاین را [نیز] به سبب قابل فهم بودن تفکراتش، البته نه به این خاطر که او عارف است، بلکه به این دلیل که منطق‌دان و فیلسوفی با بینش و توانایی عالی است برگزیده‌ایم.^۶ عبارات عرفانی در رساله منطقی-فلسفی تلاشی مداوم و نظام‌مند برای ایضاح نتایج فلسفی است که از تجربه عرفانی ناشی می‌شوند.

دلیل دیگر انتخاب مکتب ذن و ویتگنشتاین این است که اصطلاحات آنها بالضروره خداناباورانه یا این‌جهانی است. با آنکه اصطلاحات بسیاری وجود دارند که برای توصیف تجربه عرفانی به کار می‌روند، آنهایی که اصطلاحات موجود در ادیان سنتی

مانند مسیحیت را به کار می‌برند، ممکن است به اشتباه با عرفایی که ادعا می‌کنند خدا یا واقعیت غایی (Ultimate Reality) یا نیستی یا واحد سرمدی به کلی غیر از این جهان تغییرات و نواقص است، یکسان تلقی شوند. عرفایی که آن جهانی می‌اندیشند مایل‌اند تمایزاتی میان زمان و ابدیت، وجود و عدم یا جهان نور و جهان ظلمت قائل شوند. این عرفا نخستین پیش‌فرض عرفان را، که همانا یگانگی همه چیز است، نادیده می‌انگارند و با در پیش گرفتن چنین دیدگاهی خود را نقض می‌کنند. عرفان در اصل پدیده‌ای این جهانی است، زیرا اگر همه چیز یکی است و هیچ تمایزی میان زمان و سرمدیت وجود ندارد، در این صورت این زندگی تمام آن چیزی است که وجود دارد. بی‌توجهی به این نکته در عرفان بی‌نظمی و آشفتگی فراوانی در تفاسیری که افراد فاقد این تجربه به رشته تحریر درآورده‌اند، به بار آورده است. در هر صورت تأکید ما بر ویتگنشتاین و مکتب ذن بودیسم از این‌روست که صورت‌بندی (formulation) این دو از عرفان بسیار ساده و روان است و تاب تفاسیر فلسفی را دارد.

از دیدگاه ویتگنشتاین متعلق تجربه عرفانی وجود یا وجود بالذات است. او معتقد است همین وجود مایه شگفتی و حیرت در هستی جهان شده است.^۷ او به ما می‌گوید وجود جهان پدیده‌ای عرفانی است: «هستی جهان امری عرفانی و رازآلود است نه چگونگی آن».^۸ در اینجا می‌بینیم که اگر مرادمان از ادراک و فهم این تجربه، داشتن آن باشد چه اندک می‌توانیم درباره آن ببینیم؛ زیرا ما با فهم معمولی‌مان وجود را هر روزه تجربه می‌کنیم، اما نمی‌توانیم آن‌گونه که عارفان به آن می‌نگرند، بنگریم.

اما متعلق عرفان صرفاً وجود و هستی یا جهان نیست. مشاهده وجود مشاهده محدودیت‌های آن را نیز اقتضا می‌کند:

نگاه به جهان به مثابه پدیده‌ای سرمدی (جاویدان) (*sub specie aeterni*) مشاهده آن به عنوان یک کل است؛ یک کل محدود.

این احساس که جهان یک کل محدود است، احساسی عارفانه است.^۹ محدودیت‌های وجود عبارت‌اند از عدم یا نیستی. نیستی و خلأ (void) و تهیا (emptiness) مفاهیم اصلی در نوشته‌های عرفانی محسوب می‌شوند. منطقیاً مفاهیمی چون عدم یا نیستی در کنار مفاهیم وجود و هستی معنا می‌دهند. همچنین منطقی‌ایجاب

می‌کند که تا معیارهایی برای ضد یا مخالف یک مفهوم وجود نداشته باشد و ما آن را نتوانیم بفهمیم، این مفهوم فی‌نفسه بی‌معنا، بدون استفاده و بدون کاربرد خواهد شد. مثلاً غیرمنطقی است که درباره وجود چیزی سخن بگوییم، بی‌آنکه درکی از عدم وجود آن داشته باشیم، درست همان‌طور که منطقی نیست درباره چیزی که مال ماست سخن بگوییم در حالی که به اندازه کافی بین مال ما و مال دیگری تمیز قائل نشویم. اگر همه چیز مال ماست پس هیچ چیز وجود ندارد؛ زیرا این تمایز تنها هنگامی منطقی است که ما فهمی از متضاد آن داشته باشیم.^{۱۰}

اما عارف یک عالم منطقدان نیست؛ دریافت او از آنچه دیگران قانون وحدت تضادها می‌نامند دریافتی وجودی و تجربی است. او به وضوح هرچه تمام‌تر تجربه و مشاهده می‌کند که هیچ وجودی بدون متضاد خودش وجود ندارد و عدم و نیستی را در دل وجود می‌نگرد. او مشاهده می‌کند که آنها دو بُعد از یک ساختار مفهومی واحد هستند، لذا می‌توان مانند هراکلیتوس به این امر قائل شد که با دیدن یکی از اینها به سوی دیگری متمایل و هدایت می‌شویم.^{۱۱} بنابراین آنها به یک معنا در کنار هم وجود دارند. این وحدت اضداد به آن معناست که عارف مدعی است همه دوگانگی‌ها و تضادها یکی هستند و نیز مسایلی از این دست از سنخ مسایل و نکات منطقی نیستند، بلکه توصیفات وجودشناختی از جهان و نوعی تجربه محسوب می‌شوند.

از دیدگاه عارف، تجربه جهان یا وجود به معنای تجربه عدم یا نیستی است؛ این دو در تجربه عرفانی در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. در سخنان یکی از افرادی که این امر را تجربه کرده، آمده است که «عدم وجود دارد، عدم مطلق. من همه چیز هستم و همه چیز عدم است».^{۱۲} بنا بر سنت مرسوم، فهم تجربه نیستی یا حتی مفهوم نیستی برای آنهایی که چنین تجربه‌ای نداشته‌اند، دشوار به نظر می‌رسد. نباید عدم (= نیستی) را با چیزی که وجود ندارد (= نیست) برابر دانست. این دو کاملاً با یکدیگر متفاوت‌اند. عدم (= نیستی) به معنای چیزی که هرگز وجود ندارد، نیست، بلکه به معنای محدودیت وجود است. نباید عدم را چیزی دانست که در درون وجود یا همراه آن است؛ مانند وجود داشتن یک مداد یا یک کوه. از دیدگاه عارف، عدم (= لا وجود) زمینه‌ای است برای مشاهده همه آن چیزهایی که هستی یافته‌اند. و این شیوه نگرستن نه تنها برای امور جزئی بلکه برای وجود به منزله یک کل یا جهان به منزله یک کل نیز معتبر است.

تصور عدم جهان یا نیستی مطلق بسیار دشوار است. شاید بتوان آن را سکوت مطلق یا تاریکی مطلق تصور کرد؛ و شاید حتی نتوان این دو نام را بر روی آن نهاد، زیرا تا به حال کسی نبوده که تاریکی را مشاهده کند یا سکوت را بشنود؛ اصلاً چیزی وجود نخواهد داشت [که دیدنی یا شنیدنی در کار باشد] و این همان چیزی است که عارف آن را مشاهده یا تجربه می‌کند.

این تجربه همانند تجربه ایستادن بر فراز تپه‌ای است در یک شب آرام هنگامی که ماه در آسمان پدیدار نیست. همچنان‌که یک فرد به ستاره‌های دور دست خیره می‌شود و گاهی فاصله بین خود و آن ستاره‌ها و نیز فاصله هر یک از آنها از یکدیگر را از بین رفته می‌بیند. به همین ترتیب، فرد ناگهان با مهابتِ اندازه جهان مواجه می‌شود. همچنین فرد در چنین زمانی با عظمت بی‌حد و اندازه و گسترده خلأ فضا و نیستی و سکوتش روبه‌رو می‌شود. نیز در چنین زمانی انسان ممکن است با واقعیت شگفت‌انگیز خود وجود مواجه شود، زیرا این وجود همین جاست و هیچ‌کدام از آنها واجب و ضروری نیست. آدمی مشاهده می‌کند که این ستاره‌ها و زمین در برابر خلأ فضای بی‌پایان وجود دارند. این یک واقعیت ساده است؛ اما هنگامی که این واقعیت در پرتو ابدیت یا پشت پرده عدم مشاهده یا تجربه می‌شود، جهان در زیبایی‌اش امری توصیف‌ناپذیر به نظر می‌رسد؛ مانند همان موقعی که بودا ستاره صبحگاهی را دید و فریاد برآورد که شگفت‌انگیز است! شگفت‌انگیز است! جهان همانند یک پدیده و اثر هنری عظیم تصور می‌شود و فرد با آن‌چنان مهابت و شگفتی‌ای مواجه می‌شود که گویی هرگز وجود نداشته است. و البته این دقیقاً همان تقریری است که ویتگنشتاین از امر عرفانی به دست داده است: اینکه جهان چگونه است موضوع عرفان نیست، بلکه اینکه جهان هست موضوع عرفان است.^{۱۳} بنابراین، وجود و عدم هر دو در تجربه عرفانی دخیل‌اند، اما یک چیز سومی هم وجود دارد و آن وجود تجربه‌گر است. منطق ایجاب می‌کند که در جایی که تجربه وجود دارد، تجربه‌کننده‌ای هم وجود داشته باشد. مفهوم تجربه تجربه‌ناشده بی‌معناست. عارف این امر را نیز همچون سایر مسایل منطقی به لحاظ وجودی تجربه می‌کند. همان‌طور که فرد مهابت وجود و عدم را تجربه می‌کند، او ناگهان، با نیرویی عظیم با واقعیت وجود خودش روبه‌رو می‌شود. عارف با وضوح مطلق مشاهده می‌کند که شاهدهی است برای «روشنایی (= شکوه) حیات ابدی»^{۱۴} و او

در شهود خود مشاهده می‌کند که بخشی از این حضور معجزه‌گونه است و با تعجب و شگفتی در واقعیت وجود خودش غرق می‌شود و می‌بیند که او اینجاست، زنده است و آگاهی هستی است. او در این فرآیند مشاهده به این مطلب پی می‌برد که وجود خودش همانند وجود جهان امری حیرت‌انگیز و اعجاب‌آور است. درست همان‌طور که ضرورتی برای وجود قائل نیست، مشاهده می‌کند که در هستی خود او نیز هیچ ضرورتی نیست.

هنگامی که عارف به این درک کامل می‌رسد که او زنده است، مشاهده می‌کند همیشه این‌گونه نبوده و هیچ‌گاه نیز این‌گونه نخواهد بود. همان‌طور که عدم در دل تجربه وجود نهفته، مرگ نیز به طریق اولی در تجربه حیات فرد نهفته است؛ زیرا حیات و مرگ همانند وجود و عدم یکی هستند. آنها با هم جامه هستی به خود می‌پوشند و با هم آن را به پشت می‌افکنند؛ آن دو در کنار یکدیگر معنا می‌دهند و این امر برای عارف نه تنها نکته‌ای منطقی است، بلکه امری وجودی و تجربی به شمار می‌آید. در چنین فرآیند مشاهده‌ای عارف دیگر بین حیات و مرگ تمایزی نمی‌نهد، زیرا آنها دو جنبه از یک چیز واحدند، آنها واحد و یک چیزند و غیرمنطقی است که به یکی از آنها علاقه نشان دهیم و از دیگری بهراسیم. آن دو در کنار یکدیگر مسیر طبیعی همه چیز از جمله انسان هستند. عارف در این فرآیند، وجود خود را به منزله هدیه‌ای شگفت‌انگیز می‌پذیرد و در آغوش می‌گیرد.

عرفان به یک مفهوم بسیار مهم غلبه بر ترس از مرگ است. ترس از نابود شدن خویشتن خویش برای انسان یک امر فراگیر و عمومی است. این ترس از نابود شدن، هم، بر ترس از مجازات ابدی (برای آنها که بد و ناهماهنگ^{۱۵} زندگی کرده‌اند)^{۱۶} مبتنی است و هم بر ترس از درد و وحشتی ناشناخته. آدمیان عموماً آگاهی و نفس را شیء رازآمیزی تلقی کرده‌اند که مرگشان در درون آن زندگی می‌کند. از این‌رو، آنها تصور می‌کنند که پس از مرگ هنوز آگاه، ذی‌شعور (sentient)، رنج‌بر (suffering) و حتی وحشت‌زده از قبر و جهنم هستند.

عارف مشاهده می‌کند که این تصویر نادرست است، زیرا او مانند ویتگنشتاین مرگ را یک اتفاق در زندگی نمی‌داند؛^{۱۷} مرگ هرگز یک تجربه به شمار نمی‌آید، بلکه پایان تجربه آگاهی و خویشتن فرد است. می‌بینیم که نفس نوعی خودآگاهی و بیداری است

که ما آن را روح، نفس یا ذهن می‌نامیم. عارف مشاهده می‌کند که آگاهی انسان همانند بدن او و وجود او روزی پایان خواهد پذیرفت. در واقع مرگ را می‌توان ناآگاهی و نوعی خواب طولانی و عمیق تلقی کرد.

از دیدگاه ویتگنشتاین آگاهی یا خود نقطه بی‌پایانی است که با واقعیت هم‌تراز است.^{۱۸} از دیدگاه عارف، خود انسان چیزی نیست جز آگاهی اعجاب‌آوری که در یک لحظه خاص به وجود می‌آید و در یک لحظه خاص دیگر به عدم خواهد پیوست. آگاهی و جهان با یکدیگر متولد می‌شوند، با یکدیگر ادامه حیات می‌دهند و با یکدیگر از بین می‌روند. ویتگنشتاین می‌پرسد: تاریخ با من چه ارتباطی دارد؟ نخستین چیز خود من هستم و فقط جهان!^{۱۹} آن دو- جهان و آگاهی من- از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند و یک چیز بیشتر نیستند. ویتگنشتاین می‌نویسد: من جهان خودم هستم،^{۲۰} جهان و حیات یک چیزند.^{۲۱} برای فهمیدن این مطلب که ویتگنشتاین وجود و آگاهی را چگونه یکسان تلقی می‌کند، باید بفهمیم که مراد از جهان در منظر او جهان تجربه است.^{۲۲} «جهان من جهانی است که در آگاهی من وجود دارد».^{۲۳}

تجربه خود به مثابه عالم یا تجربه آگاهی فرد به عنوان وجودی که با جهان متحد است، دیگر آگاهی فرد از خودش محسوب نمی‌شود، بلکه به مفهوم مستغرق شدن کامل در تجربه‌ای خاص است، خواه این تجربه دیداری باشد خواه شنیداری. به این معنا آدمی با محتوای تجربه خویش متحد می‌شود. به عنوان نمونه بونان می‌نویسد:

ماه همان ماه کهن است،

گل‌ها دقیقاً همان چیزی هستند که قبلاً بودند،

اما من از همه آن چیزهایی که مشاهده می‌کنم تهی شده‌ام!^{۲۴}

این تجربه را می‌توان این‌گونه بیان کرد: «هیچ جهانی غیر از من وجود ندارد».^{۲۵} و نیز می‌توان گفت که: «ذهن چیزی جز کوه‌ها، رودخانه‌ها، سرتاسر زمین، خورشید و ماه و ستارگان نیست».^{۲۶} در این تجربه جهان و آگاهی فرد وجود دارد و چیز دیگری باقی نمی‌ماند و تجربه این واقعیت است که هنگامی که وجود من به خاموشی می‌گراید، جهان نیز پایان خواهد یافت. از دیدگاه عارف، مرگ، مرگ بدن نیست، بلکه مرگ آگاهی و نابودی چراغ دانایی و آگاهی آدمی است.

من و جهان یک چیز هستیم که در آن جهان با من به وجود می‌آید و در لحظه مرگ رو به خاموشی خواهد گرایید. در حقیقت تقریر ویتگنشتاین از این مطلب به این صورت است: «بنابراین جهان در هنگام مرگ تغییر نمی‌کند، بلکه پایان می‌پذیرد».^{۲۷}

تجربه یکسان بودن خود و جهان فقط یک نمونه نهایی از این تجربه است که همه دوگانگی‌ها توهمی بیش نیستند. دوگانگی نهایی بین ذهن و ماده است. این سخن که همه چیز یکی است، یا اینکه آگاهی و جهان یکی هستند، فقط به این معناست که آنها، به گفته اسپینوزا، دو واقعیت جدا از هم نیستند، بلکه دو بُعد از یک واقعیت یکسان هستند. در این صورت است که ما می‌توانیم به چگونگی اتحاد وجود یعنی اتحاد خود فرد با جهان پی ببریم؛ و همین یگانگی یا بی‌خویشتنی ویژگی عمده تجربه عرفانی است.

ساعت بزرگ به صدا درمی‌آید؛ نه ساعت بزرگ که ذهن من به صدا درمی‌آید. عالم فی‌نفسه به صدا درمی‌آید. نه ذهن وجود دارد نه عالم ... من کاملاً ناپدید شده‌ام ...^{۲۸}

این همان تجربه واقعیت جهان در زیبایی مهیب و شگفت‌انگیز آن است. این همان مواجه شدن با شگفتی عریان است.^{۲۹} دگرگون شدن شیئیت همه چیز است و در اینجاست که موسیقی به وجود می‌آید:

... موسیقی نه آن چیزی است که با لب‌ها و دست‌های آدمیان بر روی آلات گوناگون ساخته می‌شود، بلکه موسیقی را می‌توان در میان علف‌ها، بوته‌ها، درختان و کوه‌ها و شهرها و کاخ‌ها و کوخ‌ها و افزون بر این در قلب آنهايي که از نعمت شعور و آگاهی برخوردارند، یافت.^{۳۰}

با درک این واقعیت که آگاهی و جهان واحدند و آگاهی جدای از جهان معنایی نمی‌دهد، می‌توان این ادعا را که زمان توهم است، دریافت.

کسی که مرگ را محدودیت حیات تلقی می‌کند و نه تجربه‌ای در زندگی، درمی‌یابد که هیچ مرگی وجود ندارد؛ و او در چنین فرآیندی بی‌مرگ است و حیات جاویدان دارد. نباید جاودانگی را دوره زمانی بی‌نهایت تلقی کرد، بلکه باید آن را بی‌زمانی یا زیستن در زمان حال ابدی دانست. بنابراین ویتگنشتاین نتیجه می‌گیرد که: در هنگام مرگ جهان تغییر نمی‌کند، بلکه پایان می‌پذیرد. مرگ یک اتفاق در زندگی نیست؛ ما زندگی نمی‌کنیم که مرگ را تجربه کنیم. اگر ما جاودانگی را به معنای دوره زمانی

بی‌پایان در نظر نگیریم، بلکه آن را بی‌زمانی بدانیم، در این صورت حیات جاودان به آنهایی تعلق می‌گیرد که در زمان حال زندگی می‌کنند.^{۳۱}

به این معنا زمان یک توهم است. گذر زمان که انسان‌ها آن را اندازه می‌گیرند، غیر از بی‌زمانی ابدیت است که در اینجا پدیدار می‌شود. زمان مانند وجود و آگاهی یا هست یا نیست. هنگامی که آگاهی هست وجود و زمان نیز وجود دارند. اما در هنگام مرگ، یعنی در عدم آگاهی، نه زمان مطرح است و نه وجود. پایان زمان را نمی‌توان تجربه کرد، همان‌طور که پایان وجود را نمی‌شود تجربه کرد، زیرا در این صورت کسی وجود نخواهد داشت که آن را تجربه کند. به این معنا انسان بی‌زمان یا جاودان است؛ او تا وقتی که زمان هست وجود دارد، و بنابراین هیچ چیز وجود ندارد. عارف هنگامی که مرگ را لاشیئیت تلقی می‌کند ترس از آن را نیز از دست می‌دهد و در قبال فقدان هر نوع ترسی صلح و آرامش را به دست می‌آورد. ویتگنشتاین هنگامی که از این احساس سخن می‌گوید معتقد است در هیچ شرایطی چیزی نمی‌تواند به فرد دارای این احساس آسیب برساند.

«این تجربه، تجربه احساس امنیت مطلق است».^{۳۲}

نتیجه‌گیری

از آنچه تا به اینجا گفتیم می‌توان به این مطلب پی برد که چگونه شر یک توهم است. هنگامی که وجود را به منزله هدیه‌ای شگفت‌انگیز و مقدس تجربه می‌کنیم، «شر تلقی کردن» رنج و مرگ رنگ می‌بازد. عارف هیچ شری در جهان نمی‌بیند. او شروری مانند جنگ‌ها و رفتارهای غیرانسانی و نژادپرستانه را که از جانب انسان‌ها رخ می‌دهند شر تلقی نمی‌کند، بلکه آنها را غفلت از حقیقت و نوعی بی‌بصیرتی و کوردلی می‌داند. عارف شر را این‌گونه می‌بیند، زیرا در تجربه وجود تمام خودخواهی‌ها، تکبرها، امیال و شهوات و همه دشمنی‌ها از بین می‌روند. بنابراین، به این دلیل است که آنهایی که با چنین مصایبی مواجه می‌شوند، نمی‌توانند جهان را به درستی ببینند. و عارف عمیقاً متوجه است که نباید در مواجهه با یک انسان بی‌بصیرت خشمگین شد، زیرا او نمی‌تواند چیزی را ببیند. بنابراین، ترحمی که به طور خودانگیخته از تجربه عرفانی برمی‌خیزد، یعنی ترحم و محبت فطری به نژاد بشر، شالوده اصلی تمدن در بین تک‌تک

افراد و در اجتماع انسان‌هاست. عارف با دیدن خود به عنوان دریافت‌کننده هدیه بزرگ حیات مشاهده می‌کند که همه انسان‌ها نیز همچون او دریافت‌کننده این هدیه هستند. در تجربه عرفانی، همه انسان‌ها، نه تنها در رنج‌ها و مرگشان، بلکه در تولد شگفت‌انگیزشان در مقام انسان و موجود ذی‌شعور و در مقام کسانی که در حیات جاودان سهیم‌اند، یکسان‌اند. تراهرن (Trahern) درباره این بعد از این تجربه می‌نویسد: «تو هرگز به درستی از جهان لذت نخواهی برد مگر اینکه دریا در رگ‌هایت جریان یابد، آسمان‌ها جامه تو گردند و ستارگان تاج سرت شوند: آنگاه است که خود را تنها وارث تمام جهان خواهی یافت و حتی فراتر از این، زیرا انسان‌هایی که در آن می‌زیند همانند تو خود را تنها وارثان آن می‌دانند».^{۳۳}

اگر آنچه در این مقاله به صورت خلاصه درباره تجربه عرفانی گفتیم درست باشد و گستردگی و عمق این بخش چندبعدی تجربه بشری و نیز بسیاری از مسائلی را که در اینجا رخ می‌نمایند یا به آنها اشاره‌ای شده و به اجمال به آنها پرداخته‌ایم کنار بگذاریم، خواهیم دید که تجربه عرفانی هرگز تجربه‌ای رازآمیز یا سرّی نیست، بلکه در حقیقت نوعی الگو و روش اعتدال و میانه‌روی است، زیرا فقط عارف کاملاً هم‌سو با واقعیت و منطق زندگی می‌کند.

پی‌نوشت‌ها:

1. The Humanist 34 (September/October 1974), passim.
2. Hakuin, "The Song of Zazen", quoted in zenkai Shibayama, *A Flower Does Not Talk* (Tokyo, Charles E. Tuttle Company, 1970), p. 67.
3. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London, Routledge and Kegan Paul, 1961). در این مقاله به این کتاب با عنوان *رساله* اشاره شده است. نقل‌قول‌ها از ترجمه خودم بوده، مگر اینکه در جای دیگری به گونه‌ای دیگر به آنها اشاره شده باشد.
4. *Wittgenstein Notebooks 1914-1916*, ed. G. H. von Wrig and G. E. M. Anscombe, trans. G. E. M. Anscombe (New York, Harper and Brothers, 1961). کوشیده‌ایم از یادداشت‌ها کمتر و با دقت بیشتر استفاده کنیم؛ چراکه آنها فقط اندیشه‌هایی موقتی بودند و ویتگنشتاین هرگز آنها را منتشر نکرد.
5. Wittgenstein's 1929 Lecture on Ethics, reprinted in *Philosophical Review* 74 (1965), pp. 3-12.
6. ما در اینجا تصورمان این است که این‌گونه باشد و اثبات نمی‌کنیم که ویتگنشتاین یک عارف بود. به نظر می‌رسد این مطلب از محتوای نخستین اثر او روشن و واضح باشد. برای مشاهده اثری در این

زمینه که این نکته را اثبات می‌کند، رجوع کنید به:

- B. F. Mc Guinness, "The Mysticism of the Tractatus", *Philosophical Review* 75 (1966), pp. 305-28.
7. Wittgenstein, *Lecture on Ethics*, p. 8.
8. Wittgenstein, *Tractatus*, 6.44. Our translation.
9. *Ibid*, 6. 45.
۱۰. استاد پی. اف. استراوسن در کتاب خود با نام *Individuals* (New York, Anchor Books, 1959), p.xiv) به این نکته با محتوایی دیگر اشاره کرده است.
11. Philip Wheelwright, *Heraclitus* (New York, Atheneum, 1968), pp. 29- 39 passim.
12. Philip Kapleau, *The Three Pillars of Zen* (New York, Harper and Row, 1966), p. 228.
13. Wittgenstein, *Tractatus*, 6. 44
14. Shibayama, *A Flower Does Not Talk*, p. 205.
15. Wittgenstein, *Notebooks*, p.75. 3.
16. *Ibid*, 75.2.
17. Wittgenstein, *Tractatus*, 6.43II.
18. *Ibid*, 5.64 and *Notebooks*, p. 82.I.
19. Wittgenstein, *Notebooks*, p.82.2.
20. Wittgenstein, *Tractatus*, 5.63.
21. *Ibid*, 5. 621.
22. *Ibid*, I.I.
23. *Zen: Poems, Prayers, Sermons, Interviews*, trans and ed. Lucien Stryk and Takashi Ikemoto (Garden City, New York: Doubleday, 1965), p. 15.
24. Kapleau, *Tree Pillars of Zen*, p. 207.
25. From Dogen's *Shobogenzo* quoted in *Three Pillars of Zen*, p. 205.26.
26. Wittgenstein, *Tractatus*, 6.431.
27. Kapleau, *Tree Pillars of Zen*, p. 207.
28. Bob Dylan, "Chimes of Freedom", in: *Bob Dylan Songbook* (New York, Witmark and Sons, 1965), verse 3, line 2.
29. D. Goddard, *A Budhist Bible* (New York, E. P. Dutton and Co., 1938), pp. 38-9.
- این قطعه در آخرین فصل از اثر به یاد ماندنی پروفیسور هربرت فینگارت با نام *نفس در حال تغییر* نیز نقل شده است.
30. Wittgenstein, *Tractatus*, 6. 43II.
31. Wittgenstein, *Lecture on Ethics*, p. 8.
32. Thomas Traherne, *Centuries of Meditation* (London, P.J. and A.E. Dobell, 1908), p. 19.
- این قطعه در کتاب
- D. T. Suzuki, *Mysticism: Christian and Budhist* (New York, Collier Books, 1957), pp. 76-80.
- نیز نقل شده است.

