

تجربه عرفانی و داروهای روان‌نما

سید عطا انزلی

مقدمه

پیش از هر چیز بر راقم این سطور فرض است که پیرایه ابهام و اجمال از چهره مفاهیم اصلی و محوری تحقیق حاضر بزدايد. ^۱ محققان عرفان‌پژوه درباره حدود و ثغور مفهومی و مصداقی اصطلاح «تجربه عرفانی» آرای گوناگونی ارائه کرده‌اند. این مقاله جایگاه قضاوت درباره این آرا نیست. برای پرداختن به مباحث اصلی مقاله، مرادمان از تجربه عرفانی در تحقیق حاضر را، صرف نظر از برخی تأملات، چنین بیان می‌کنیم: الف) تجربه‌ای که در آن وحدت (=عینیت) یا اتحاد تام با همه موجودات یا با واقعیتی متعالی ادراک می‌شود و تمایز میان فرد صاحب تجربه و متعلق تجربه یک‌سره از میان بر می‌خیزد؛ یعنی «من» صاحب تجربه، به تمامه در همه موجودات یا در یگانه موجود، منجذب و مستهلک می‌شود و دوگانگی عالم / معلوم، رخت بر می‌بندد (انجذاب تام) و ب) تجربه‌ای که در آن وحدت یا اتحاد با همه موجودات یا با واقعیتی متعالی ادراک می‌شود، اما در حال و زمان تجربه، آگاهی از تمایز میان «خود» یا فرد صاحب تجربه و متعلق تجربه برقرار است؛ یعنی فرد به‌عنوان ادراک‌کننده‌ای متمایز، در برابر همه موجودات یا واقعیتی متعالی قرار می‌گیرد و به عبارت دیگر، «من» با همه موجودات یا با واقعیتی متعالی مواجه و روبه‌رو می‌شود و در محضر آنهاست (انجذاب ناقص).^۲

اما اصطلاح «روان‌نما» را به‌عنوان معادلی برای واژه انگلیسی psychedelic به کار می‌برم.^۳ بنا به نقل منابع معتبر این واژه در نیمه قرن بیستم میلادی، و به‌طور دقیق‌تر، به سال ۱۹۵۶ میلادی، وضع



نقد و نظر / سال دوازدهم / شماره سوم / چهارم، ۷۷



شد.^۴ این واژه دو جزء اساسی دارد: psyche (واژه‌ای لاتین) به معنای «نفس» یا «روان»، و de (واژه‌ای یونانی) به معنای آشکار و نمایان. با توجه به این ترکیب، برای این واژه، معادل «روان‌نما» پیشنهاد می‌شود.^۵ اما در پاسخ به این پرسش که این مواد چه چیزی را می‌نمایانند که شایسته نام «روان‌نما» شده‌اند، باید گفت که خواننده در ادامه همین مقاله در خواهد یافت که این مواد، با توجه به آزمایش‌ها، گزارش‌ها و تحلیل‌های متعدد، نمایان‌گر ساحت‌ها و لایه‌های درونی روان انسان هستند. به عبارت دیگر، این مواد در شرایط خاصی موجب کنار رفتن پرده‌ای می‌شوند که اشتغال به محسوسات و مادیات بر لایه‌های درونی تر نفس انسان کشیده است. نقش این مواد در نمایان ساختن ساختار لایه‌های درونی تر نفس انسانی تا آن‌جا برای برخی محققان جالب توجه بوده است که آنها را به منشور یا «ذره بین روانی» تشبیه کرده‌اند. تفصیل مطلب در ادامه خواهد آمد. واژه انگلیسی پیش گفته، در برخی منابع معادل واژه hallucinogen (به معنای توهم‌زا) نگاشته شده است (هیلگارد، *زمینه روان‌شناسی*، ج ۱، ص ۳۹۶)، اما در نگاشته حاضر این معادل‌نگاری، به دو دلیل رد می‌شود. نخست آن که لغت‌نامه‌های معتبر، در زبان انگلیسی، دو تعریف کاملاً متمایز از این دو واژه به دست می‌دهند.^۶ دیگر آن که توهم‌زا دانستن برخی مواد یا داروها، به معنای قضاوت ارزشی (منفی) درباره ماهیت و آثار آنهاست و این، هرچند در استعمال بی‌ضابطه و عرفی این مواد، بسیار دیده می‌شود، تسری آن به تجربه‌های کنترل شده و خاص بی‌دلیل است. این تسری بر اساس پیش‌فرضی بی‌دلیل، یا دست کم پیش‌فرضی که دلیل آن مشخص نیست، صورت می‌پذیرد که خواسته یا ناخواسته، یک تحقیق بی‌طرف درباره آثار روانی این مواد، در موارد خاص همچون تجربه عرفانی، را به انحراف می‌کشاند. مروری بر ادبیات چند دهه گذشته در این باره نشان می‌دهد که اصطلاح «روان‌نما» را معمولاً کسانی برای اشاره به این مواد به کار می‌برند که نگاه و نگرش مثبتی در مورد آنها دارند و برای اصطلاح «توهم‌زا» بار معنایی منفی‌ای قائل‌اند. اصطلاح دیگری که باید در همین رابطه بدان اشاره شود، اصطلاح psychoactive است که به «روان‌گردان» ترجمه می‌شود (براهنی و همکاران، *واژه‌نامه روان‌شناسی*، ۱۳۸۱). این اصطلاح به‌طور عام برای اشاره به مواد و داروهایی به کار می‌رود که با آثار زیست-شیمیایی خاصی که بر مغز انسان به جای می‌گذارند، موجب پدید آمدن تغییرات خاصی در هشیاری و رفتار انسان می‌شوند. محققان حوزه روان‌پزشکی، مواد روان‌گردان را به گونه‌های مختلفی تقسیم‌بندی کرده‌اند؛ برای مثال، هیلگارد «روان‌گردان‌ها» را به پنج دسته تقسیم می‌کند (هیلگارد، *زمینه روان‌شناسی*، ج ۱، ص ۳۸۲):

۱) کندسازها^۷ (مُسکَن‌ها)؛ مثل الکل، آرام‌بخش‌های خفیف، والیوم، رقیق‌کننده رنگ و...؛

۲) مُحرِّک‌ها؛^۹

۳) مواد افیونی^{۱۰} (داروهای مخدر^{۱۱}) تریاک و مشتقات آن، مثل گدئین، هروئین، مُرفین،

نیکوتین، کافئین، کوکائین و...؛

۴) توهم‌زاها: ^{۱۲} ال اس دی، ^{۱۳} مسکالین، ^{۱۴} سیلوسایبین و...؛

۵) شاهدانگان^{۱۶} (از گیاه شاهدانه): ماری جوانا، حشیش و...

هرچند تقسیم‌بندی‌های دیگری نیز وجود دارند، برای رعایت اختصار این مبنای تقسیم‌بندی را می‌پذیریم. با توجه به این تقسیم‌بندی روشن است که داروهای معروف به توهم‌زا، تنها یکی از اقسام داروهای روان‌گردان هستند. ویژگی منحصر به فرد این نوع مواد، تأثیر فوق‌العاده‌ای است که بر حواس و احساسات انسان نهاده و حساسیت آنها را به شدت افزایش می‌دهند. آنها هم‌چنین بر آگاهی انسان تأثیر گذاشته و نوعی توسعه در آن ایجاد می‌کنند. این افزایش حساسیت و توسعه در موارد بسیاری به صورت توهماتی در ذهن مصرف‌کننده ظاهر می‌شود که هیچ واقعیتی در خارج ندارد. به نظر می‌رسد همین واقعیت موجب غلبه کاربرد واژه «توهم‌زا» درباره آنها شده است.

برخی داروهای روان‌نما همچون مسکالین و سیلوسایبین که منشأ طبیعی دارند،^{۱۷} از زمان‌های گذشته برای برخی اقوام و قبایل شناخته شده بوده‌اند. مسکالین، را از گذشته‌های دور، سرخ‌پوستان امریکای شمالی در مراسم مذهبی استفاده می‌کرده‌اند. قبایل مزتک^{۱۸} در مکزیك قارچ حامل ماده سیلوسایبین را گیاهی مقدّس می‌دانستند و با نام «جسد خداوندان»^{۱۹} بدان اشاره کرده و برای استشفاء، غیب‌گویی و ارتباط با ارواح استفاده می‌کردند. این قبایل این ماده را در مراسم مذهبی استفاده می‌کرده‌اند.^{۲۰}

ریچارد وسون،^{۲۱} محقق آماتور امریکایی، اولین کسی بود که با چند سال زندگی در میان این قبایل، اطلاعات جامعی درباره این گونه مراسم‌های مذهبی در اختیار قرار داد (وسون، ۱۹۵۷). برخی محققان تلاش کرده‌اند نشان دهند که شراب مقدّسی که در متون ودایی با نام «سوما»^{۲۲} بدان اشاره می‌رود، نه یک ماده الکلی، بلکه به‌واقع، نوعی ماده روان‌نما بوده است (وسون، ۱۹۷۶؛ اسمیت ۲۰۰۰). شواهدی در اختیار است که شمن‌های سیبریایی، اقوام آرتک، اینکا و یونانیان باستان از چنین موادی در مراسم مذهبی خود استفاده می‌کردند.





ظهور ادیان ابراهیمی، به‌نحو معناداری، با دوری‌گزیدن از استفاده این مواد در مراسم مذهبی مصادف بود. اما باز هم در میان برخی فرقه‌های این ادیان، شاهد استمرار استفاده از این مواد هستیم؛ برای نمونه، فرقه‌ای از مسیحیان امریکایی - که در سال ۱۹۸۱ با نام «کلیسای بومی امریکا»^{۲۳} به‌وجود آمد - با تلفیق اعتقادات مسیحی با برخی مراسم و شعائر دین بومی سرخ‌پوستان امریکای شمالی، در مراسم مذهبی خود از مسکالین (به‌دست آمده از کاکتوس پیوت) استفاده می‌کردند. اطلاعاتی که پیش از قرن بیستم درباره فرقه اسماعیلیه در جهان اسلام و غرب در دست بود، نوعاً بر گزارش‌هایی تکیه داشت که موضع خصمانه‌ای درباره این فرقه داشتند؛ این اطلاعات محققان را قانع کرده بود که گروه‌هایی از این فرقه (نزاریان)، که با نام «حشاشین» معروف شده بودند، از آثار لذت‌بخش مواد روان‌گردان برای شبیه‌سازی لذت‌های بهشتی و در راستای مقاصد سیاسی استفاده می‌کرده‌اند (دفتری، تاریخ و اندیشه‌های اسماعیلی، ص ۲۲). تحقیقات اخیر نشان می‌دهد که بخش زیادی از این مطالب افسانه‌های برساخته دشمنان این فرقه بوده است (همان، ص ۲۲ و نیز بنگرید به: دایرة المعارف اسلام، مدخل حشیشه). با توجه به استفاده این نوع مواد در برخی مراسم مذهبی، برخی نام entheogens را برای آنها پیشنهاد کرده‌اند (اسمیت، ۲۰۰۰) این واژه مرکب از سه جزء en به‌معنای «در، درون»، theo به‌معنای «اله» و gen به‌معنای گیاه نامی است؛ بنابراین، واژه مرکب به معنای «گیاهانی که عنصری الهی در خود دارد»، خواهد بود.

به دنبال سنتز آزمایشگاهی ماده ال اس دی به‌دست آلبرت هافمن^{۲۴} به سال ۱۹۳۸، و آگاهی از تأثیرات آن در منقلب نمودن آگاهی و فرایندهای حسی به سال ۱۹۴۳، و مشابهتی که آثار مصرف این دارو با (آثار) بیماری‌های حاد روانی همچون اسکیزوفرنی^{۲۵} از خود نشان می‌داد، دانشمندان و محققان روان‌پزشک، به انجام آزمایش‌هایی برای بررسی و تحقیق درباره اثر این مواد علاقه‌مند شدند. دو دهه پس از پایان جنگ جهانی دوم، یعنی دهه پنجاه و شصت میلادی دوران اوج انجام آزمایش‌های علمی بر روی این نوع مواد، به‌ویژه ال اس دی و به‌ویژه در ایالات متحده امریکا بود. در این دو دهه، بیش از هزار مقاله علمی در مجلات تخصصی درباره این مواد به چاپ رسید. نبود منع قانونی در استفاده از این نوع مواد، در دهه شصت، انجام آزمایش‌های گسترده بر روی این مواد و آثار آنها را در امریکا تسهیل می‌کرد. در دهه پنجاه این مواد هنوز در میان عموم مردم شناخته شده نبودند، اما آثاری که برخی محققان درباره آنها به چاپ رساندند (وسون، ۱۹۵۷؛ هاکسلی، ۱۹۵۴)^{۲۶} به‌سرعت مردم را درباره وجود این مواد و تأثیرات آنها آگاه ساخت. به این

ترتیب، در خلال دهه شصت، شاهد سوء استفاده و استعمال گسترده این مواد، به ویژه ال اس دی و ماری جوانا در میان مردم، به ویژه برخی گروه‌های جوان آمریکایی (هیپی‌ها^{۲۷})، هستیم. این اقبال به استعمال موادی همچون ال اس دی، به حدی بود که دهه شصت در فرهنگ عمومی امریکا به «دهه شصت روان‌نماها»^{۲۸} معروف شد. همین مسئله در نهایت (در سال ۱۹۶۷) به تصویب قانون منع استعمال و خرید و فروش این نوع مواد در ایالات متحده امریکا، منجر شد. تصویب این قانون موجب محدود شدن عرضه این مواد و محدودیت انجام آزمایش، مگر در محدوده بسیار خاصی که با مجوزهای ویژه امکان‌پذیر بود، شد. به همین دلیل، عمده آزمایش‌های تجربی مورد استناد در تحقیق‌های مربوط به داروهای روان‌نما، مربوط به دهه پنجاه و شصت میلادی هستند.^{۲۹}

شواهد نشان‌دهنده تجدید علاقه عمومی به ال اس دی و سایر روان‌نماهاست (هیلگارد، *زمینه روان‌شناسی*، ج ۱، ص ۳۹۷).

یکی از مهم‌ترین پرسش‌هایی که آزمایش‌های پیش‌گفته دنبال می‌کردند، کسب اطلاعات بیشتری درباره سرشت آگاهی متعارف انسان و درک بهتر حالات نامتعارف آگاهی، که گاه به شکل بیماری‌های حاد روانی ظاهر می‌شدند، بود. معضلی که همچنان جزو گره‌های حل‌نشده دانش بشری باقی مانده و یکی از اندک ساحت‌های علمی است که بشر هنوز نتوانسته است در آن حیطه حتی قدم‌های ابتدایی شناخت را به درستی بردارد. آثار مواد روان‌نما در این مورد آنقدر جالب توجه است که یکی از محققان ادعا می‌کند که این مواد عملکردی همچون یک «منشور روان‌شناختی»^{۳۰} دارند که فرایندهای روانی مرتبط با آگاهی انسان را با تفصیل و تمیز فوق‌العاده‌ای به نمایش می‌گذارند (اسمیت، ۲۰۰۰، ص ۱۱). برخی دیگر، نقش داروهای روان‌نما را در کاویدن دنیای درون انسان همانند نقش یک میکروسکوپ برای کندوکاو در دنیای بسیار ریزها یا تلسکوپی برای اکتشاف دنیای بسیار دورها دانسته‌اند (استال^{۳۱}، ۱۹۷۵، ص ۱۸۸)؛ داروهایی که بنا به ادعای برخی می‌توانند ما را در یافتن اسرار حالات نامتعارف آگاهی انسان یاری کنند. یکی از این حالت‌های نامتعارف که پیش از این امکان بررسی و تحقیق آزمایشگاهی درباره آن وجود نداشت، حالت‌ها و تجربه‌های عرفانی بودند.

در میان آزمایش‌هایی که در طی دهه‌های پنجاه و شصت، با استفاده از مواد روان‌نما انجام شد، برخی محققان که خود شخصاً نیز تجربه مصرف این مواد را داشتند، ادعا کردند که مصرف این مواد می‌تواند در شرایط ویژه‌ای به حصول تجربه‌های عرفانی و دینی بیانجامد. برخی دیگر،





همچون تیموتی لری^{۳۲} - محقق و روان شناس معروف امریکایی - مذهب خاصی را بر پایه مصرف مواد روان نما پایه گذاری کردند که خود رسول آن به شمار می آمدند. لری در سال ۱۹۶۳ به دلیل خارج شدن از محدوده تحقیق دانشگاهی و جذب دانشجویان به حلقه خود از دانشگاه هاروارد اخراج شد.

تحقیق حاضر در صدد بررسی همین مدعاست که آیا مواد روان نما، در صورتی که تحت شرایط خاص و کنترل شده ای مصرف شوند، می توانند موجب ایجاد تجربه های ادراکی ای شوند، که مطابق تعریف فوق می توان آنها را «تجربه های عرفانی» خواند؟ روشن است که این ادعا به معنای انکار وقوع توهمات بی اساس در اثر مصرف خودسرانه این مواد و یا حتی در مواردی مصرف کنترل شده آنها، نخواهد بود. به تعبیر دیگر، مدعای فوق تنها به صورت موجبه جزئی مطرح می شود. اما، از سوی دیگر، مدعیان استدلال می کنند که رعایت شرایط ویژه ای که آنها برای مصرف این مواد پیشنهاد می کنند در غالب موارد به رخداد تجربه عرفانی منجر خواهد شد. به عبارت دیگر، رابطه ای معنادار میان مصرف این داروها تحت شرایط کنترل شده و رخداد تجربه های عرفانی تصویر می شود.

ادعای فوق را کسانی چون آلدوس هاکسلی (هاکسلی، ۱۹۵۴)، والتر استیس^{۳۳} (استیس، ۱۹۶۰)، هیوستون اسمیت (اسمیت، ۲۰۰۰) و دیگران مطرح و در مقابل، کسانی چون رابرت زنر^{۳۴} (زنر، ۱۹۵۷ و ۱۹۷۲) و ویلیام وین رایت^{۳۵} (وین رایت، ۱۹۸۱) آن را تأیید کرده اند. پیش از هرگونه قضاوتی درباره آثار این مواد، نقل دقیق و تفصیلی گزارش های مهم و مورد اعتنایی که از مصرف روان نماها در دست داریم، اجتناب ناپذیر است. به علت کثرت این گزارش ها، تنها به نقل موارد علمی تر و مهم تر می پردازیم. گزارش هایی که نقل می شوند در دو دسته کلی قرار می گیرند. دسته اول، گزارش هایی هستند از آزمایش هایی که محققان بر روی چند سوژه، با در نظر داشتن معیارهای علمی، انجام داده اند. دسته دوم، گزارش های شخصی از محققان بزرگ این وادی اند که خود تجربه مصرف مواد روان نما را داشته و آن را نقل و روایت کرده اند. دسته دوم، هر چند گزارش هایی شخصی اند، اما از آن جا که مصرف کننده، با توجه به پشتوانه علمی و دقت نظر خویش، به تحلیل نتایج تجربه اش نیز دست زده است برای ما بسیار مفید و مغتنم هستند.

۱. آزمایش پنک

در اوایل دههٔ شصت، پزشکی با نام والتر پنک^{۳۶} که علاقهٔ بسیاری به بررسی و تحقیق دربارهٔ تجربه‌های دینی و عرفانی داشت، برای اتمام پایان‌نامهٔ دورهٔ دکتری خویش^{۳۷}، آزمایش جالبی دربارهٔ ارتباط داروهای روان‌نما و بروز و ظهور تجربه‌های دینی - عرفانی ترتیب داد. این آزمایش به سال ۱۹۶۲ در کلیسای مارش در دانشگاه بوستون^{۳۸} انجام گرفت (زهر، ۱۹۷۲، ص ۱۰۳ و ۱۰۴؛ وین رایت، ۱۹۸۱، ص ۵۵ - ۵۸). او با همکاری هوارد ثرمن^{۳۹}، مسئول کلیسا، و والتر هیوستون کلارک^{۴۰}، مدرس روان‌شناسی دین در مدرسه الهیاتی آندور-نیوتن^{۴۱} این آزمایش را انجام داد. بیست نفر از شاگردان کلارک، یعنی دانشجویان الهیات مسیحی، به‌عنوان آزمایش‌شوندگان، و ده نفر به‌عنوان مسئول و کنترل‌کننده جریان آزمایش، انتخاب شدند. آزمایش‌شوندگان، بر اساس دوستی یا سازگاری، به پنج گروه چهار نفری تقسیم شدند. هیچ‌یک از این بیست نفر، پیش از آزمایش، تجربهٔ مصرف مواد روان‌نما را نداشته‌اند. هر گروه با دو نفر مسئول همراهی می‌شدند که پیش از این تجربهٔ مصرف مواد روان‌نما داشته و کاملاً دربارهٔ آثار آن آگاهی داشتند. پیش از جلسهٔ اصلی آزمایش، سوژه‌ها مورد آزمایش روان‌شناختی و پزشکی قرار گرفته و یک پرسش‌نامه دربارهٔ تجربیات دینی گذشتهٔ خود پر کرده بودند. آنها هم‌چنین در جلسات توجیهی و مصاحبه‌هایی مقدماتی که برای کاهش ترس و اضطراب و افزایش خوش‌بینی به آزمایش، طراحی شده بود شرکت کرده بودند. این مراحل مقدماتی در کل پنج ساعت برای هر سوژه طول کشیده بود.

آزمایش این‌گونه طراحی شده بود که در هر گروه به دو نفر از سوژه‌ها و یک نفر از افراد مسئول داروی روان‌نمای واقعی و به دیگر اعضای گروه یک دارونما داده شده بود که تأثیرات فیزیکی مشابهی داشت. به این ترتیب، پانزده نفر از شرکت‌کنندگان، پیش از شرکت در مراسم، داروی سیلوسایبین و پانزده نفر دیگر یک دارونما مصرف کرده بودند، یعنی اسید نیکوتینیک، تا به دلیل لرزش‌ها و حس گرمایی که در بدن ایجاد می‌کند این گمان را در آن پانزده نفر ایجاد کند که داروی واقعی را مصرف کرده‌اند. نه مصرف‌کنندگان و نه برگزارکنندگان آزمایش نمی‌دانستند که چه کسی داروی واقعی و چه کسی دارونما دریافت داشته است. همهٔ افراد در یک مراسم دینی مهم و تأثیرگذار، یعنی در مراسم روز جمعه پاک در کلیسای مارش، که بیش از دو





ساعت به طول انجامید، شرکت کردند. غرض آن بود که با فراهم کردن این زمینه تأثیرگذار و مساعد، آثار داروی روان‌نما در ایجاد تجربه‌های دینی - عرفانی بررسی شود. عکس‌العمل و نیز بحث و گفت‌وگوی گروهی اعضای بلافاصله پس از اتمام مراسم، ضبط شد. یک روز بعد از مراسم آزمایشی، شرکت‌کنندگان باید «گزارش پدیدارشناختی‌ای از تجربه خود» را به پنک تحویل می‌دادند و پس از یک هفته باید به یک پرسش‌نامه ۱۴۷ پرسشی پاسخ داده و آن‌را به مسئولین آزمون تحویل می‌دادند. این پرسش‌نامه مبنای مصاحبه‌ای قرار می‌گرفت که بلافاصله پس از تحویل آن انجام می‌پذیرفت. سوژه‌ها هم‌چنین، شش ماه بعد، یک پرسش‌نامه تکمیلی را پر کرده و در یک مصاحبه دیگر شرکت کردند.

معیارهایی که پنک برای تشخیص تجربه عرفانی به کار برده بود عبارت بودند از:

- ۱) وحدت (پنک به خوبی از تمایز میان وحدت آفاقی و انفسی با اطلاع بود)؛
- ۲) عینیت و واقعیت، به تعبیر دیگر، احساس یقین و وضوح؛
- ۳) تعالی از زمان و مکان؛
- ۴) حس تقدس؛
- ۵) حالت احساسی عمیقاً خوب؛ لذت، عشق، آرامش و سلامت؛
- ۶) تناقض‌نمایی؛
- ۷) بیان‌ناپذیری؛
- ۸) گذرایی؛
- ۹) تغییرات مثبت در رفتار و جهت‌گیری‌ها، مانند اعتماد به نفس، خودباوری، هم‌دردی و تعهد به وظایف.

همان‌گونه که مشخص است پنک فهرست ویژگی پدیدارشناختی استیسی و جیمز را ترکیب کرده و یک مورد آخر را به آنها اضافه کرده است. بنابراین، ملاک‌های فوق اساساً با آنچه استیسی برای تشخیص تجربه‌های عرفانی پیشنهاد می‌کند، یکی هستند.

گزارش‌های پدیدارشناختی‌ای را که سوژه‌ها نگاشته بودند، سه خانم خانه‌دار که پیش از این معلم بودند امتیازبندی کردند. آنها آموزش یافته بودند که رد پای نه ملاک مورد نظر پنک در گزارش‌ها را بیابند. پرسش‌نامه‌های ابتدایی و نهایی تهیه شده نیز امتیازبندی شدند. سپس معدل هر

یک از ملاک‌های نُه‌گانه از این سه امتیاز به دست آمد. بنابر ملاک‌های فوق و امتیازبندی به عمل آمده، کسی دارای تجربه عرفانی تلقی می‌شد که امتیاز شصت به بالا از صد امتیاز می‌گرفت. نتیجه به دست آمده چنین بود که نُه نفر از ده نفر سوژه ادعا کرده بودند که تجربه دینی داشته‌اند. تنها یک نفر از گروه مسئول و کنترل‌کننده چنین تجربه‌ای داشت؟ تنها سوژه‌ای که داروی روان‌نما دریافت کرده بود، اما تجربه دینی نداشت، قبول کرد که از زمان پیش از آزمایش امیدوار بود بتواند نشان دهد که ارتباطی میان روان‌نماها و تجربه دینی وجود ندارد (وین‌رایت، ۱۹۸۱، ص ۵۷). در واقع، سه یا چهار نفر در گروه‌های مورد آزمایش به این امتیاز رسیدند، اما هیچ‌کس در گروه کنترل نتوانست به این امتیاز دست یابد. میان امتیاز کسب شده از سوی کسانی که داروی واقعی دریافت کرده بودند و کسانی که دارونما استعمال کرده بودند، تفاوت کاملاً معناداری وجود داشت. از نظر پنکک، کسانی که داروی روان‌گردان مصرف کرده بودند، تجربه‌هایی داشتند که اگر نگوییم هم‌سان، دست کم غیر قابل تفکیک از ریخت‌شناسی‌ای بود که برای تجربه‌های عرفانی تهیه کرده بودیم. اسمیت گزارش می‌دهد که مصرف‌کنندگان داروی واقعی تجربه‌های خود را به‌عنوان عمیق‌ترین تجربه‌های دینی در تمام عمر خود گزارش کرده‌اند. امتیازهای به دست آمده برای گروهی که داروی واقعی دریافت کرده بودند از این قرارند:



نقد و نظر / سال دوازدهم / شماره سوم و چهارم ۸۵

امتیاز	تجربه‌ها
۶۲	(۱) وحدت
۷۰	درونی
۳۸	برونی
۸۴	(۲) فراتر روی از زمان و مکان
۵۷	(۳) احساس عمیق عشق و خوشی
۵۷	عشق
۵۱	لذت، آرامش و رحمت
۵۳	(۴) تقدس
۶۳	(۵) احساس عینیت

امتیاز	تجربه‌ها
۶۱	۶) تناقض‌نمایی
۶۶	۷) بیان ناپذیری
۷۹	۸) گذرایی
۵۱ ۵۷ ۴۰ ۵۴ ۵۷	۹) تغییرات پایدار در جهت‌گیری یا رفتار <ul style="list-style-type: none"> • نسبت به خود • نسبت به دیگران • نسبت به زندگی • نسبت به تجربه

و نمره‌های افرادی از گروه کنترل که داروی واقعی دریافت کرده بودند تفاوت فاحشی با نمرات فوق نشان می‌دهد؛ برای نمونه، نمره آنها برای وحدت انفسی (۸)، وحدت آفاقی (۲)، تعالی از زمان و مکان (۶)، احساس عمیق خوشی (۲۳)، احساس تقدیس (۲۸)، احساس عینیت (۱۸)، تناقض‌نمایی (۱۳)، بیان‌ناپذیری (۱۸)، گذرایی (۸) و تغییرات مثبت و پایدار (۸) بود.



۲. آزمایش کلارک

کلارک^{۴۲} به‌طور مستقل، آزمایش دیگری ترتیب داد که در آن هشت فرد معمولی برای مدت شانزده روز، همه روزه ال اس دی دریافت می‌کردند (وین رایت، ۱۹۸۱، ص ۵۶-۵۷). تقریباً ده ماه پس از اتمام دوره آزمایش، آزمایش شوندگان یک فهرست از بیست ویژگی تجربه‌های عرفانی و دینی دریافت داشته و از آنها درخواست شد که به تجربه خود در طول آزمایش در بازه صفر (یعنی تجربه با تجربه‌های عادی فرقی نداشته است) تا پنج (فراتر از هر چیزی که تا آن زمان تجربه یا تصور کرده بودند) نمره دهند. کلارک گزارش می‌دهد که «تمام سوژه‌ها، با مراتب متفاوت، جنبه‌هایی از تجربه دینی و به‌ویژه تجربه عرفانی را گزارش دادند.» تجربه سه سوژه به‌طور خاص بسیار عمیق بود که نمرات آنها در جدول زیر قابل مشاهده است:

سوره ج	سوره ب	سوره الف	ویژگی پدیدارشناختی	
۵	۴/۳	۵	بی‌زمانی	۱
۳	۴	۵	بی‌مکانی	۲
۵	۴/۷	۵	وحدت و گم‌گشتگی نفس	۳
۴	۲/۷	۰	وحدت با اشیاء	۴
۴/۳	۷/۴	۴	وحدت با انسان‌ها	۵
۵	۳/۳	۵	واقعیت متعالی	۶
۵	۵	۵	آرامش و رحمت	۷
۷/۴	۵	۵	قداست و الوهیت	۸
۵	۴/۳	۵	تناقض‌نمایی	۹
۵	۳/۳	۲	بیان‌ناپذیری	۱۰
۳	۵	۵	ترس و وحشت	۱۱
۵	۴/۳	۵	سرآمیزی	۱۲
۵	۴	۵	لذت	۱۳
۵	۳/۳	۰	احساس مرگ	۱۴
۵	۵	۱	توگلد دوباره	۱۵
۵	۴	۵	حضور خداوند	۱۶
۵	۵	۵	تجربه زیبایی شناختی	۱۷
۵	۴/۷	۵	غلظت رنگ‌ها	۱۸
۵	۳	۵	حرکت موسیقایی	۱۹
۵	۵	۵	معناداری ^{۴۳} (یا اهمیت) تجربه	۲۰



نقد و نظر / سال دوازدهم / شماره سوم / چهارم ۸۷

۳) آزمایش هیوستون و مسترز

دو محقق به نام هیوستون و مسترز^{۴۴} در فصل پنجم کتاب *انواع تجربه‌های روان‌نما*^{۴۵} درباره فرایندها و نتایج آزمایش‌هایی که انجام داده‌اند، سخن گفته‌اند (وین رایت، ۱۹۸۱، ص ۵۹ - ۶۱). سوژه‌های آزمایش آنها باید از لحاظ جسمی و روانی سلامت کامل داشته و از نظر سنی میان ۲۵ تا ۶۰ سال و از نظر ضریب هوشی دست کم ۱۰۵ امتیاز داشته باشند. تمام سوژه‌ها دست کم دو سال تجربه دانشجویی داشتند. این دو محقق، در طول هفته‌ها با برگزاری جلساتی منظم، سوژه‌ها را برای آزمایش آماده می‌کردند. طی این جلسات، راهنما از نظر روان‌شناسی در مورد سوژه کندوکاو و تلاش می‌کرد سوء فهم وی از آزمایش‌ها را برطرف کرده، همدلی و انتظارات مثبت وی درباره آن‌را تا حد امکان بالا برده و او را در مورد اهداف واقعی آزمایش آگاه کند (در این موارد، هدف رُخداد تجربه دینی بود). برای آمادگی در جلسه آزمایش، سوژه‌ها تشویق می‌شدند که خود را با تمرین‌های ویژه‌ای مهیا و آماده سازند. این تمرین‌ها جهت تعلیق شیوه معمولی نگاه به اشیا بودند.

راهنما در طول جلسه آزمایش مجموعه‌ای از اهداف را دنبال می‌کرد که تکنیک‌های خاصی برای رسیدن به آنها طراحی شده بود. در طول جلسه، راهنما سوژه را به سمت اهدافی که دنبال می‌کرد، پیش می‌برد و نیز در زمینه‌هایی که به عنوان یک محقق بدان‌ها علاقه‌مند بود، واکنش‌ها و رفتار سوژه را بررسی می‌کرد. راهنما باید تلاش می‌کرد که از دادن رنگ و بوی خاصی به تجربه سوژه خودداری کند، اما همان‌طور که هیوستون و مسترز اذعان می‌کنند «هر راهنما ضرورتاً پدیده‌ای را به ظهور می‌رساند که تا اندازه‌ای خودش آن را متعین کرده بود». جالب توجه است که هیوستون و مسترز نقش راهنما نسبت به سوژه را همانند نقش یک استاد روحانی (کشیش، شمن، مراد و غیره) نسبت به شاگرد یا همانند نقش یک روان‌درمان نسبت به بیمار می‌دانند.

هرچند هیوستون و مسترز ریخت‌شناسی استیسی از تجربه‌های عرفانی را می‌پذیرند، اما میان «تجربه عرفانی» و «تجربه دینی معتبر» تمایز می‌نهند. از نظر آنان، یک تجربه می‌تواند عرفانی باشد، اما تجربه دینی معتبری به‌شمار نیاید و بر عکس. معیارهای مهم آنها برای صحه‌گذاردن بر اعتبار عمیق‌ترین تجربه‌های دینی و عرفانی عبارت بودند از:



۱) مواجهه با «محضری»^{۴۶} که با نام‌های مختلف همچون خدا، روح، زمینه وجود، ... و حقیقت غایی یا اساسی خوانده می‌شود.

۲) دگرگون شدن^{۴۷} نفس.

۳) در غالب موارد، پیشرفتی در قالب چهار مرحله: مرحله «حسی» که شامل ادراک‌های حسی تغییر یافته است؛ مرحله «بازیافتی-تحلیلی»^{۴۸} که در آن تجربه‌های مهم گذشته دوباره به‌وضوح به‌خاطر می‌آیند و اهداف و مشکلات شخصی بررسی و تحلیل می‌شوند؛ مرحله «نمادین»^{۴۹} که در آن سوژه تصاویر نمادینی تجربه می‌کند که از تاریخ، اسطوره‌شناسی و افسانه‌ها وام گرفته شده‌اند؛ و درنهایت، مرحله «جمعی» که به‌تعبیر دیگر، مرحله «تجمیع روان‌شناختی»^{۵۰} یا «اشراق»^{۵۱} است و یک حس بنیادین و مثبت دگرگونی نفس، در آن مرحله، برای سوژه پدید می‌آید.

هیوستون و مسترز در ارائه نظام‌مند و دقیق نتایج آزمایش‌های خود وسواس فوق‌العاده‌ای داشتند. در حالی که ۴۵ درصد سوژه‌های آزمایش‌شده، ادعا کردند که تجربه‌ای دینی داشته‌اند، بسیاری از آنها با توجه به ملاک‌های اعتبار تجربه دینی از طرف هیوستون و مسترز، رد شدند. تقریباً نیمی از سوژه‌ها (که مجموع آنها ۲۰۶ نفر بود) تجربه‌های عرفانی آفاقی گزارش کرده بودند. این گزارش‌ها به‌عنوان تجربه‌های معتبر دینی تلقی نشدند، زیرا معیار نخست ذکر شده در بالا را تحصیل نکردند و به‌ندرت معیار دوم را تحصیل می‌کردند. تنها یازده مورد از موارد بالا به‌عنوان تجربه‌های دینی معتبر شناخته شدند. هم‌چنین نتیجه‌گیری شد که شش نفر تجربه عرفانی آنفسی داشته‌اند. بسیار قابل توجه است که تمام این شش نفر کسانی بودند که در جریان زندگی خویش با شرکت در تمرین‌های مدیتیشن و سایر مسلک‌های سلوک معنوی، فعلاًنه به‌دنبال کسب تجربه‌های عرفانی بوده‌اند و زندگی‌نامه آنها نشان‌دهنده سال‌ها علاقه‌مندی به مراتب درونی و باطنی آگاهی است. هم‌چنین تمام این شش نفر بیش از چهل سال سن داشته و از نظر هوشی دارای امتیازی بالا و شخصیتی خلاق و معتدل بوده‌اند. جالب توجه است که هیچ‌یک از این شش نفر با توجه به ملاک‌های بالا جزو کسانی که تجربه دینی معتبر داشتند، نبودند، زیرا هیچ‌یک نتوانستند شرایط معیار دوم را تحصیل کنند. البته هیوستون و مسترز ادعان می‌کنند که این مسئله با توجه به این که این شش سوژه، از پیش، توانسته بودند ثبات و بلوغ احساسی و روانی فوق‌العاده‌ای در زندگی خود به‌دست آورند، اهمیت کمتری می‌یابد.



۴. آزمایش‌گراف^{۵۲}

یکی از تحقیقات جالب توجه، که در فضای روان‌شناسی مدرن با استفاده از ال اس دی انجام شده، برخلاف تحقیقات پیشین، در بلوک شرق و در کشور چک و اسلواکی انجام گرفته است (اسمیت، ۲۰۰۰، ص ۷۹-۸۸). این تحقیق سه تفاوت عمده با آزمایش‌های پیشین دارد. نخست این که بر خلاف تحقیق‌های گذشته بر روی افرادی انجام پذیرفته است که به دلیل بیماری روانی، نوعاً بیماری اسکیزوفرنی، در بیمارستان روانی بستری بوده‌اند. دوم این که تعداد جلسات و طول دوره آزمایش در این تحقیق قابل مقایسه با موارد گذشته نیست. سوم این که دکتر سنتیسلاوگراف^{۵۳} که هدایت این آزمایش را برعهده داشت در ابتدا، به بررسی رابطه تجربه‌های دینی یا عرفانی با مصرف داروهای روان‌گردان علاقه‌ای نداشت، بلکه اصولاً تحقیق را برای بررسی نقش درمانی (احتمالی) ال اس دی بر روی بیماران اسکیزوفرنیایی انجام داد. گراف آزمایش خود را در سال ۱۹۵۶ به مدت چهار سال و در چک و اسلواکی سابق، هنگامی که در یک مجتمع مؤسسات پژوهشی بین‌رشته‌ای (در پراگ) کار می‌کرد، شروع کرد. او کار خود را به مدت هفت سال دیگر در یک مؤسسه پژوهشی روان‌درمانی در همان شهر ادامه داد. سرانجام با ورود به ایالات متحده آمریکا در سال ۱۹۶۷ بخش دیگری از تحقیق خود را در مرکز پژوهشی سپرینگ گرو در بیمارستان ایالتی بالتیمور، در مدت شش سال، به انجام رساند. بدین ترتیب، سلسله آزمایش‌های وی از سال ۱۹۵۶ آغاز و به مدت هفده سال ادامه داشت. انجام بخشی از تحقیق در اروپای شرقی و بخش دیگر در آمریکا باعث شد آزمایش‌های گراف هر دو روش مرسوم در کار درمان با ال اس دی را شامل شود. روش درمانی اروپایی که شامل دریافت‌های مکرر ال اس دی با دُز کم تا متوسط در طول دوره‌های درمانی بلند مدت است، و روش درمانی امریکایی که شامل درمان با دُزهای بالا در یک یا چند جلسه در یک بازه زمانی کوتاه است.

تحقیق اصلی در پراگ شامل ۵۲ مریض روانی بود. بیماران انتخاب شده طیف کاملی از بیماران روانی از افسردگی تا اسکیزوفرنی حاد را پوشش می‌دادند. آنها از لحاظ هوشی بالاتر از متوسط انتخاب شدند. گراف خود با ۲۲ بیمار کار می‌کرد و دو همکاری نیز با بقیه بیماران. تعداد جلسات روان‌درمانی برای هر بیمار از پانزده تا صد جلسه متغیر بود و در مجموع بیش از ۲۵۰۰ جلسه برگزار شد که در هر یک دست کم پنج ساعت با بیمار وقت صرف شد. علاوه بر این،



مطالعات وی شامل یک تحقیق هشتصد جلسه‌ای دیگر می‌شود که همکارانش در پراگ و بالتیمور به انجام رساندند. درمان هر مریض ابتدا با چند هفته روان‌درمانی بدون مصرف ال‌اس‌دی شروع می‌شد، سپس یک یا دو هفته با دُز ۱۰۰ تا ۲۵۰ میکروگرم ال‌اس‌دی ادامه یافت.

نتیجه‌اساسی این بود که هنگامی که گزارش‌های جلسات همراه با تأثیر ال‌اس‌دی از یک بیمار خاص با هم مقایسه می‌شد، آشکار می‌شد که یک پیوستگی مشخص میان جلسات وجود دارد. به نظر می‌رسید گزارش‌ها با روندی کاملاً مشخص به سمت کشف حجاب متوالی از مراتب عمیق و عمیق‌تر ناهشیار می‌روند. این روند شامل سه مرحله اساسی بود که یک پیش‌مرحله نه‌چندان مهم، پیش از آنها وجود داشت.

۱) تأثیر اولیه دارو بر بدن بیمار؛ هرچند تأثیر بدنی دارو در طول تمام مراحل ادامه دارد و با وجود این که یک تأثیر ویژه وجود ندارد که بتوان از آن با نام تأثیر جسمی دارو یاد کرد، اما شاید بتوان شدت یافتن و زیبا شدن رنگ‌ها، سه‌بعدی شدن، لرزش و موج‌اشیاء را از مشخصات اثر دارو بر توانایی‌های ادراکی موضوع دانست. گراف این مرحله را مرحله «زیبایی‌شناختی» می‌نامد.

۲) مرحله فرویدی (روان‌فعالی)^{۴۴}؛ در این مرحله بیمار به یاد تجربه‌های دردناک گذشته، به‌ویژه دوره کودکی، می‌افتد. حجم کارهای ناتمامی که نفس شامل آنها می‌شود، بسیار متفاوت است و در بیمارانی که در آن دوران مورد آزار قرار داشته‌اند، بسیار بیشتر است. به هر روی، این لایه شخصیتی در همه موجود است و باید زنده شود تا بتوان از آن گذر کرد و به مرحله بعد رسید.

۳) مرحله رنکی^{۴۵}؛ مرحله سوم، از هر تبیینی طفره می‌رفت و الگوی فرویدی دیگر در این جا پاسخ‌گو نبود. ویژگی این رنک کسی بود که برای اولین بار از وقوع چنین تجربه‌هایی که مربوط به مرگ و تولد دوباره می‌شدند خبر داده بود و گراف به همین دلیل این مرحله را به نام او خواند. مرحله این بود که هیچ خبری از مواد مربوط به شخصیت و شرح حال زندگی فرد در آن یافت نمی‌شد. به همین دلیل، محتوای آزمایشگاهی این مرحله هم‌نوتر و یک‌دست‌تر بود. «محتوا به‌نحو تکان‌دهنده‌ای در تمام موارد یک‌سان بود»، «تمرکز اصلی و ویژگی‌های اصلی تجربه در این مرحله مسائلی هستند که به دردهای فیزیکی و حالت ضعف و ناتوانی مربوط هستند»، «مواجهه خردکننده با این جنبه‌های بحرانی وجود انسان و تشخیص عمیق واقعیت سست و ناپایدار انسان، به‌عنوان یک موجود زیستی، در این مرحله همراه با بحران وجودی عذاب‌آوری هستند. فرد در خلال این تجربه‌ها می‌فهمد که هر کاری در طول حیاتش انجام دهد، نمی‌تواند از یک امر





گریزگاهی بیابد، او این جهان را به تنهایی رها خواهد کرد و هر آنچه را ذخیره کرده، به دست آورده و بدان وابسته است، و خواهد نهاد». در طول هفته‌های گذراندن این مرحله، حال عمومی بیماران رو به وخامت می‌گذاشت، تا آنجا که در یک جلسه به تجربه عذاب لحظات مرگ تبدیل می‌شد... پس از این، تجربه مرگ، بلافاصله یک تجربه تولد دوباره بود، یک جلسه انفجاری که در آن لذت، آزادی و نوید زندگی‌ای از نوعی جدید، غالب‌ترین ویژگی‌های این تجربه بودند.

۴) مرحله فرافردی^{۵۶}؛ دو ویژگی این مرحله را مشخص می‌کردند، «معمول‌ترین ویژگی‌ها این بود که آنها تجربه‌های عمیق دینی و عرفانی بودند» و «هرکس که از نظر تجربی به این مرحله می‌رسید بصیرت‌های قانع‌کننده‌ای درباره اهمیت ابعاد روحانی و دینی طرح جهانی اشیا می‌یافت. حتی سرسخت‌ترین ماتریالیست‌ها، دانشمندانی که گرایش پوزیتیویستی داشتند، شکاکان و کلبی‌مسلکان، خداناباوران متعصب و صلیبیان ضد دین - مثل فیلسوفان مارکسیست - ناگهان پس از روبه رو شدن با این مراحل در درونشان، به طلب روحانی علاقه‌مند می‌شدند».

از نظر گراف و ویژگی این مراحل آن است که از نوع عرفانی دین حکایت دارد؛ زیرا ۱) یک کل تمام اجزایش را شامل می‌شد. ۲) شر از میان می‌رفت... در این مرحله فرد با اموری غیر از خودش سرو کار دارد. البته، نشانه‌های تجربه فرافردی در مرحله دوم هم آشکار بود، زیرا فرد فراتر از رنج خویش، تجربه رنج و مرگ خویش را به تمام انسان‌ها یا برخی از آنها تسری می‌داد. در این مرحله هم فرد، پدیده‌های مورد تجربه خویش را چنان درک می‌کند که خاص او یا انسان‌ها یا حتی موجودات زنده نیست. در این مرحله، فرد کمتر از تمایز خود و آنچه درک می‌کند، آگاه است.

پس از ذکر این آزمایش‌ها که هر یک را یکی از متخصصان حوزه روان‌پزشکی انجام داده بود، ذکر برخی گزارش‌های فردی از مصرف روان‌ماها به دست برخی از مشهورترین فیلسوفان علاقه‌مند به پژوهش در وادی عرفان، نکات آموزنده‌ای برای ما به ارمغان خواهد آورد. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری از این گزارش‌ها و آزمایش‌ها را پس از نقل این گزارش‌ها انجام خواهیم داد.

۱) گزارش جیمز

ویلیام جیمز^{۵۷}، روان‌شناس و فیلسوف شهیر امریکایی، از پیش‌تازان تحقیق در عرصه بررسی‌های فلسفی درباره عرفان است. کتاب ماندگار و نامدار وی *انواع تجربه‌های دینی*^{۵۸} الهام‌بخش بسیاری

از تحقیقات متأخر بوده است (جیمز، ۱۹۰۲، ص ۴۲۲-۴۲۴). او در این کتاب به اختصار به بحث تجربه‌های دینی و عرفانی خاصی که در اثر مصرف مواد شیمیایی ویژه‌ای به دست می‌آیند، پرداخته است. از آنجا که بعداً با نام مواد «روان‌نما» شناخته شدند، نزد محققان شناخته شده نبودند، جیمز بحث خود را به اثر داروهایی مانند «اتر» (نوعی گاز بیهوش‌کننده و نیز نوعی دیگر از آن که خنده‌آور است) محدود کرده است. به هر روی، بصیرت‌های جیمز در این بحث برای ما بسیار مغتنم هستند:

اتر و اکسید نیتروژن، به‌ویژه اکسید نیتروژن، هنگامی که به اندازه کافی با استفاده از هوا ترقیق شود، آگاهی عرفانی را به اندازه‌ای فوق العاده تحریک می‌کند. در نظر کسی که آنرا استنشاق کند حقیقتی جلوه‌گر می‌شود، عمیق اندر عمیق. اما به‌هنگام هُشیاری دوباره این حقیقت محو می‌شود، یا از چنگ می‌گریزد؛ و اگر کلماتی باقی بماند که به نظر رسد آن حقیقت خود را در لباس آن نموده بود، آشکار می‌شود که این کلمات بی‌معناترین‌ها هستند. علی‌رغم این حس، یک معنای عمیق که در آن (حال) وجود داشته است، باقی می‌ماند، و من افراد بسیاری را می‌شناسم که به این نتیجه‌گیری رسیده‌اند که در خلسه (حاصل از) اکسید نیتروژن ما یک انکشاف مابعدالطبیعی حقیقی داریم.

چند سال پیش، من خود مشاهداتی درباره‌ی این جنبه از مستی [حاصل از] اکسید نیتروژن داشتم، و گزارش آنرا به چاپ رساندم. یک نتیجه‌گیری در آن زمان به‌قوت به ذهن من تحمیل شد و اعتقاد قوی من در مورد حقیقت آن تاکنون بدون هرگونه تزلزلی باقی مانده است. آن نتیجه‌گیری این است که آگاهی هُشیار معمولی، که ما آنرا آگاهی عقلانی می‌نامیم، تنها یک نوع خاص از آگاهی است که در مورد آن صورت‌های کاملاً متفاوتی از آگاهی که با لطیف‌ترین پرده‌ها از آن جدا شده‌اند، وجود دارند. ممکن است ما تمام عمر خود را بگذرانیم بدون آن که متوجه وجود آنها شویم، اما وقتی محرک لازم آنها به‌عمل درآید، همه آنها به تمامت خود ظهور می‌یابند، انواع معینی از قوای نفسانی که احتمالاً جایگاه خاصی، میدان عملکرد و سازگاری آنهاست. هیچ روایتی از جهان در کلیت آن، در صورتی که این صور دیگر آگاهی را به کلی از قلم بیندازد، کامل و تمام





نخواهد بود. مسئله این جاست که چگونه باید آنها را به حساب آورد - زیرا آنها بسیار از آگاهی معمول ما گسسته هستند. گرچه نمی‌توانند کلیشه و فرمولی فراهم آورند، جهت‌گیری‌ها را معین می‌سازند و گستره‌ای را در مقابل ما باز می‌کنند، گرچه از دادن نقشه‌ای برای آن باز می‌مانند. به هر صورت، آنها ما را از هرگونه نهایی ساختن زود هنگام روایت‌هایمان از حقیقت باز می‌دارند. با نگاه دوباره‌ای به تجربیات خودم، تمام آنها را به سمت نوعی بصیرت منتهی می‌یابم که چاره‌ای جز آن که نوعی معنای مابعدالطبیعی بدان نسبت دهم، ندارم. شاه بیت این حالت همواره سازگاری و صلح است. چنین به نظر می‌رسد که تمام امور متضاد عالم، که تضاد و تقابل آنها منشأ تمام مشکلات و مشقت‌های ماست، در وحدتی ذوب می‌شوند؛ نه تنها به عنوان انواعی که در تقابل با یکدیگر هستند و تعلق به یک جنس واحد دارند، بلکه به این گونه که یکی از انواع، یعنی نوع بهتر و شریف‌تر، خود یک جنس است و به این ترتیب، نوع مخالف را در خود جذب کرده و فرومی‌بلعد. می‌دانم که این، هنگامی که در قالب منطق متعارف بیان می‌شود، سخنی مبهم است، اما من نمی‌توانم از حیطة تسلط آن راه‌گزینی بیابم. چنین احساس می‌کنم که باید معنای خاصی داشته باشد، معنایی همانند معنای فلسفه هگل، تنها در صورتی که بتوان آنرا واضح‌تر پیاده کرد. بگذار کسانی که گوشی برای شنیدن دارند، بشنوند؛ حس زنده واقعیت داشتن آن برای من تنها در حالت عرفانی مصنوعی نفس، دست می‌دهد.

از دوستانی سخن گفتم که به انکشافات عالم بیهوشی باور دارند. برای آنها نیز این [حال حاصل از داروی بیهوشی] متضمن بصیرتی یگانه‌انگارانه است که در آن دیگرها در اشکال و صور گوناگون منجذب در واحد به نظر می‌رسند. یکی از آنها می‌نویسد: «ما در حالی که همه چیز را فراموش کرده‌ایم و فراموش شده‌ایم، در این روح فراگیر وارد می‌شویم، و پس از آن هر چیزی همه چیز است، در خداوند. چیزی بالاتر، عمیق‌تر، و چیزی غیر از حیاتی که در آن سربرآورده ایم نیست. «واحد می‌ماند و کثیر می‌گذرد و می‌رود»، و هر یک از ما و همه ما همان واحد است که می‌ماند... این است نهایت.^{۵۹}

اگر بخواهیم معیارهای پدیدارشناختی استیسی را در نظر بگیریم، روشن است که در گزارش فوق ویژگی‌های «وحدت»، «متناقض‌نمایی» (جمع شدن اضداد)، «صلح و سازگاری»، «احساس تقدیس»، «احساس عینیت»، «فراتر از مکان بودن» و «تلویحاً» «بیان‌ناپذیری» موجوداند.

۲) گزارش هاکسلی

آلدوس هاکسلی - نویسنده و فیلسوف شهیر انگلیسی - از مهم‌ترین چهره‌هایی است که با نگرارش کتاب *دریچه‌های ادراک* توجه عمومی را به آثار داروهای روان‌نما جلب کرد. او که خود، بارها مصرف مسکالین را تجربه کرده بود به این اعتقاد رسیده بود که مصرف کنترل‌شده این نوع داروها می‌تواند در جهنم زندگی مدرن، بهشتی به ارمغان آورد. او در آرزوی آن بود که روزی بشر با استفاده صحیح از این داروها بتواند مرزهای زندگی ماشینی مادی را شکسته و در تجربه ناب عارفان به‌طور عمومی شرکت جوید. او در کتاب فوق‌الذکر، که تماماً به این موضوع اختصاص دارد، به تفصیل دیدگاه خویش را بسط داده و در این میان، گزارشی از تجربه خویش هم داده است (هاکسلی، ۱۹۵۴). بخش‌هایی از این گزارش، به تناسب مقاصد این مقاله در این جا نقل می‌کنیم:

هنگام نگاه به گل‌های موجود در اتاق، آنها را چنان می‌دیدم که گویا نوری شدید از درونشان می‌درخشید... این گل‌ها نبودند که می‌دیدم، بلکه گویا شاهد دیدن آن چیزی بودم که آدم در اولین روز خلقت‌اش در باغ عدن مشاهده کرده بود... وجود در صرافت و عریانی تمام، همان وجود فلسفه افلاطونی. گویی آن گل‌ها نفس می‌کشیدند، اما نه تنفسی که بازدم داشته باشد، بلکه تنفسی از زیبایی به زیبایی والاتر، از عمق به عمق بیشتر. در این حال، معنای کلمات «ست چیت آناندا»^{۶۰} در سنت هندویی و شهود فرخنده^{۶۱} در سنت مسیحی را از عمق وجود در می‌یافتم، معنای آنها نزد من حاضر بود. در این حالت، ذهن دیگر اشیا را در قالب زمان و مکان نمی‌نگرد، البته نه این که زمان و مکان به کلی محو شوند، بلکه اهمیت خویش را از دست می‌دهند. در این حالت، اشیا [نه در قالب مقولاتی همچون زمان و مکان، بلکه] در قالب مفاهیمی چون «درجات وجود» و «عمق معنا» ادراک شده و به فاهمه در می‌آیند. زمان چنان اتساع می‌یابد که گویا مقادیر





بسیاری از آنها شدیدتر و در برخی ضعیف‌تر است و همه چیز دارای معنایی بی‌نهایت است. این «من» نیست که به آنها می‌نگرد، بلکه بهتر است از واژه «نه-خود»^{۶۲} استفاده کنیم... هنگامی که به پایهٔ صندلی می‌نگریستیم، آن را بسیار زیبا می‌یافتیم، بلکه بالاتر از این، «خود» را، البته «نه-خود» خویش را هم‌سان و یکی با «نه-خود» صندلی می‌یافتیم.

هاکسلی در نهایت تصریح می‌کند که مرحلهٔ نهایی بی‌خود شدن در اثر استعمال دارو، یک دانش مبهم از این است که «همه چیز در همه چیز» است، این که «همه چیز واقعاً هر یک از اشیاست». تحلیل هاکسلی، به‌عنوان یک فیلسوف، از تجربهٔ خویش او را به این رأی برگسون می‌رساند که در واقع، عملکرد سیستم عصبی و دستگاه‌های حسی ما بیش از آن که «گردآوری اطلاعات برای افزایش درک ما از جهان پیرامون باشد»، در واقع، «محدود کردن دسترسی به واقعیت پیرامون و درونمان است»؛ یعنی جلوگیری از ظهور قابلیت هر فرد برای ادراک «هر آنچه در خود و در هر جای جهان رخ می‌دهد». در واقع، عملکرد مغز جلوگیری از گیج شدن و غرق گشتن در این حجم عظیم از دانستنی‌هاست. هر یک از ما انسان‌ها، بنابر این نظریه، یک ذهن شامل و بزرگ^{۶۳} هستیم.

این کارکرد محدودکنندهٔ مغز که ایجادکنندهٔ یک آگاهی محدود و فروکاسته شده است، به‌نوبهٔ خود باعث ایجاد یک سیستم نمادین، یعنی «زبان» با هدف انتقال خصوصیات این آگاهی فروکاسته می‌شود. کارکرد سیستم‌های نمادین همچون زبان، گرفتار کردن بشر در ورطهٔ این خطای اساسی است که گمان کند این آگاهی فروکاسته شده «تنها» آگاهی ممکن است. «دنیا» در زبان دین، همانا این آگاهی فروکاسته است. برخی از ابنای بشر موفق می‌شوند این سوپاپ اطمینان را شکسته و به ذهن جهانی دست یابند. گروهی از اینان، گویی با این توانایی ذاتی متولد می‌شوند، گروهی دیگر تصادفاً این توانایی را به‌طور موقتی به‌دست می‌آورند، برخی دیگر نیز در نتیجهٔ تمرین‌های روحی آگاهانه یا از طریق هیپنوتیزم و یا با استفاده از داروهای روان‌نما. هاکسلی با استناد به تجربیات مکرر خویش و نیز تجربیات افراد بسیاری که در حضور او و با راهنمایی‌اش یک جلسه روان‌نمایی را پشت سر گزارده‌اند، به ویژگی عمومی اثر روان‌نما در میان بیشتر سوژه‌ها دست می‌یابد:

(۱) توانایی یادآوری یا تفکر صحیح (اصولاً) کم نمی‌شود یا کاهش آن بسیار اندک است.

۲) تأثیرپذیری از دریافت‌های حسی به‌نحو قابل ملاحظه‌ای افزایش و شدت می‌یابد و «چشم‌ها» (و به‌طور کلی دستگاه‌های ادراکی حسی) بخشی از معصومیت و ناخودکاریِ کودکی خویش را باز می‌یابند؛ یعنی دورانی که به‌طور خودکار و بلافصل تحت‌گرده مفاهیم در نیامده بودند.

۳) سوژه هیچ دلیلی برای انجام کار خاصی نمی‌بیند و بسیاری از دلایلی را که در زمان عادی منشأ افعال او بودند، کاملاً مسخره و خسته‌کننده می‌یابد، زیرا چیزهای بهتری برای تفکر و مشغولیت دارد. این چیزهای بهتر ممکن است در درون یا بیرون یا هر دو یافت شوند. در این حالت، تعامل با دیگران و مشغول شدن به فعالیت و ارتباط با دیگر انسان‌ها ناممکن است، زیرا در این حال که انسان دیگر «خود» نیست، خودهای دیگر در نظرش کاملاً نامربوط - و نه نامطبوع - می‌آیند. در این حال، انسان تلاش می‌کند خویشتن را از جهان «خودها»، زمان، قضاوت‌های اخلاقی و ملاحظات ابزارگرایانه خلاص کند، بنابراین، نمی‌تواند به تعامل عادی با انسان‌های اطراف خود پردازد.

هاکسلی معتقد است که مسکالین و داروهای روان‌نمای دیگر از این سنخ، آثار منفی قابل توجهی ندارند. بسیاری از مصرف‌کنندگان را به تجربه‌ای بهشت‌وار رهنمون می‌شوند و تنها کسانی که زمینه‌های خاصی دارند، تجربه‌ی جهنم‌وار (سفر بد) با آن داشته‌اند. او تصریح می‌کند که انسانی که دچار بیماری اسکیزوفرنی است، در واقع، همچون کسی است که به‌طور دائم تحت تأثیر مسکالین است، او نمی‌تواند اطلاعات خامی را که فارغ از قالب‌های معهود ذهن محدود بشر، به‌دست ذهن خارج از قالبش دریافت می‌کند به قالب‌های معهود بریزد. جالب توجه است که هاکسلی نیز بر حضور کسی به‌عنوان «راهنما» در طول جلسه مصرف روان‌نما تأکید می‌کند. کسی که نقش هدایت ذهن سوژه به سوی مطلوب را دارد.

در این گزارش نیز ویژگی‌های «بینش و حدانی»، «احساس امری واحد به‌عنوان حیات درونی همه چیز»، «فراتر از زمان و مکان بودن» (بی‌اهمیت شدن زمان و مکان)، «احساس عینیت»، «تیمن، صفا و سرور» به‌طور صریح دیده می‌شوند. کسی که با آثار دیگر هاکسلی و مواضع صریح وی در جاهای دیگر این کتاب آشنا باشد می‌تواند بدون تردید صفت «قدسی بودن و احساس امری الوهی» و نیز «بیان‌ناپذیری» را اضافه کند.



در مطالعه این گزارش باید به یک نکته بسیار مهم توجه کرد که هاکسلی پیش از این که یک محقق روان‌شناس، یا پژوهش‌گری در حوزه آثار دینی روان‌نماها باشد، یک محقق رشته ادیان و متخصص و داعیه‌دار مکتبی بود که با تلاش‌های او نام «حکمت خالده» به خود گرفت. اصولاً دغدغه ذهنی اصلی هاکسلی در طول چندین دهه تحقیق و نگارش، همانا «حکمت خالده» بوده است. کتاب معروف وی با نام حکمت خالده^{۶۴} که در سال ۱۹۴۵، یعنی قریب دو دهه پیش از انتشار دریچه‌های ادراک نشر یافت، شاهد متقنی بر این ادعاست. داروهای روان‌نما نیز در همین راستا و تا آن‌جا که می‌توانستند یاری دهنده بشر در بند و عصر مدرن در سیر رهایی که پیام همه ادیان است، باشند، مورد علاقه وی بودند.

۳) گزارش اسمیت

گزارش سوم، متعلق به تجربه هیوستون اسمیت^{۶۵} - یکی از شاگردان هاکسلی و از طرفداران و داعیه‌داران استوار «حکمت خالده»- است. اسمیت نیز در محافل دانشگاهی به‌عنوان محقق در زمینه «حکمت خالده» و یک دین‌شناس شهرت دارد. او به پیروی از استاد خود، در دهه شصت درگیر تجربه روان‌نماها بوده است. وی از کسانی است که پنک در آزمایش خود^{۶۶} به‌عنوان مسئول یکی از گروه‌های چهار نفری خویش برگزیده بود. او با نگاشتن کتابی، تقریباً هم نام کتاب استادش، *تطهیر دریچه‌های ادراک*^{۶۷} (هرچند نیم قرن بعد) نظریات خود درباره آثار داروهای روان‌نما را به تفصیل بیان می‌کند. این اثر، از آن‌جا که پس از چند دهه آزمایش‌های گوناگون بر روی این داروها و با نگاهی منصفانه و همه‌جانبه‌تر به گذشته (هرچند از نظرگاهی همدلانه با طرفداران استفاده از این داروها) نگاشته شده، در خور توجه ویژه است (اسمیت، ۲۰۰۰، ص ۱۲-۱۳).

اسمیت پیش از ذکر گزارش تجربه خویش، ابتدا زمینه‌های ذهنی-روانی و نیز محیط تجربه خویش را توضیح می‌دهد. پس از طی مدتی در سال‌های دانشجویی در گرداب شک و سفسطه، در نهایت آشنایی‌اش با عرفان از طریق یکی از مکتوبات فلوطین، او را به متافیزیک علاقه‌مند می‌سازد. در نهایت، قانع می‌شود که نظریه مراتب سلسله‌وار وجودی که از نازل‌ترین مرتبه تا وجود کامل در سرسلسله آن گسترده است، بهترین تبیین متافیزیکی است. او از «متافیزیک» به‌عنوان



علاقه و دغدغه اصلی خویش نام برده و تصریح می کند که متافیزیک را نه به عنوان یک نظریه پردازی صرف، بلکه به عنوان آشکارکننده واقعیت و نظام عالم تلقی می کرده است. به گفته او، مثال معروف غار افلاطون مناسبت بسیاری با دیدگاه هستی شناختی وی دارد. آشنایی او با هاکسلی، او را در وادی جدیدی وارد نمود و به اهمیت تکنیک های شرقی در دستیابی به «رهایی» یا «روشن شدگی» واقف ساخت و مدت بیست سال، بدون نتیجه زیاد، به این مراقبات می پرداخت؛ ده سال بر سنت «ذین» و ده سال بر سنت «وداته».

جالب توجه است که اولین تجربه او از مصرف داروی روان نما در نتیجه گفت وگوهای میان او و هاکسلی رخ می دهد و در این گفت وگوها هاکسلی، تیموتی لری - روان شناس معروف و پیامبر مذهب دارو - را به او معرفی می کند و به این ترتیب، اولین تجربه وی با راهنمایی لری و حضور یکی دیگر از دوستانش به نام الکساندر الینور، در منزل شخصی لری، به وقوع می پیوندد. همانند همه موارد گذشته، اسمیت نیز بر ضرورت حضور یک راهنمای کارگشته و ماهر در جلسه مصرف دارو تأکید می ورزد. گزارش اسمیت چنین است:

... از آن لحظه به بعد زمان، تبدیل به چیزی نامربوط شد. تنها با تلاش بسیار است که می توانم دوباره ترتیبی را که افکار، همراه با بار سنگین احساسات، رخ می دادند بازسازی کنم....

من در حال تجربه نظریه مابعدالطبیعی ای بودم که با نام «تجلی گرایی»^{۶۸} شناخته شده است که در آن نوری صاف و مستقیم از خلأ شروع شده و سپس به اشکال گوناگون تجزیه می شود و از شدت آن هم زمان با گذر از مراتب نزولی کاسته می شود. دوستان من در این تحقیق در یک مرتبه از این طیف قرار می گرفتند، اما این مرتبه بسیار محدود و مقیدتر از مرتبه هایی بود که در معرض نظرم بودند.... نظریه تجلی فلوطین و نظریه مفصل تر ودانتایی همتای آن تا آن زمان برای من صرفاً نظریه های مفهومی بودند. و اینک من در حال دیدن آنها بودم، در حالی که مراتب نزولی آنها در مقابل من گسترده شده بودند.... من دانستم که برای من در غایت ناممکنی خواهد بود که این چیزها را فردا، یا حتی همان لحظه به تیموتی لری و الکساندر الینور توضیح دهم.... باید بگویم که تجربه، خوش آیند نبود. واژه های درست برای توضیح آن «عمق» و «هراس» هستند. همان احساس





تناقض نما جذبه و ترس که اتو، در مفهوم/ امر قدسی، احساس هیبت دینی را مرکب از آن دو می‌داند. تجربه بسیار مهمی بود، زیرا ابعاد طولی حقیقت را به من نشان می‌داد. چیزی که من پیش از این به وجود آن باور داشتم و تلاش نه‌چندان موفق کرده بودم، تا آن را درست تصور کنم. ترس از کجا بود؟ تا حدی به دلیل حسی که از آزادی کامل نفس و تسلطش بر بدن داشتم. من از بدنم که بر روی مبل رها شده بود، مثل جسدی که بر روی تخته مرده‌شویی قرار می‌گیرد، آگاه بودم؛ سرد و تا اندازه‌ای مرطوب. اما این حس را نیز داشتم که صرفاً در صورتی که روح من بخواهد که دوباره وارد آن شود، آن بدن دوباره فعال خواهد شد. اما آیا روحم باید چنین انتخابی می‌کرد؟ در آن حالت، به نظر می‌رسید که دلیل واضحی برای چنین اراده‌ای وجود ندارد....

نورهایی آن چنان که هرگز در خشکی و دریا دیده نشده‌اند. و فضا، نه این که سه یا چهار بُعد داشته باشد بلکه بیشتر، حدود دوازده بُعد... هنگامی که بر محیط فیزیکی اطراف تمرکز کردم، اصلاً علاقه‌ای به توجه بدان نداشتم. اشکال و رنگ‌ها، هرچند غلیظ‌تر و شدیدتر شده بودند، با دغدغه‌ای که مرا مشغول خود ساخته بود، نامرتب بودند... تنها دوبار اشکال فیزیکی توجه مرا به خود جلب کردند. یک بار هنگامی بود که دکتر الکساندر مرا تحریک کرد که به الگویی که یک حباب چراغ روی فرش ایجاد کرده بود، نگاه کنم. خیلی فوق العاده بود؛ اشکال به پا خاستند، گویی حجم‌های سه‌بعدی هستند. آنها دارای تموجاتی بودند، همانند مارهایی که پیچ و خم می‌خورند.

در این گزارش نیز ویژگی‌های «بیان ناپذیری»، «احساس عینیت»، «فراتر از زمان بودن»، «فراتر از مکان بودن» (تبدیل مکان به امری با ابعاد بسیار بیشتر و متفاوت با مکان عرفی)، «احساس امری قدسی یا الوهی» و «بینش وحدت‌بخش» (ضمن اشاره به نظریه تجلی فلوطین که تقریری از نظریه یکی‌انگاری است) آن‌را مشابه تجربه‌های عرفانی گزارش شده در سنت‌های عرفانی گوناگون می‌نماید.

۴) گزارش استتیس^{۶۹}

گزارش چهارم، گزارشی است که استتیس از روان‌شناسی به نام ن. م. که پس از مصرف مسکالین تجربه‌ای به وی دست داده بود، نقل می‌کند. او این تجربه را چنین گزارش می‌کند (استتیس، خرماهی، ۱۳۸۵، ص ۶۵-۶۸):

اتاقی که من در آن ایستاده بودم، به حیاط خلوت یک خانواده سیاه‌پوست مُشرف بود. ساختمان‌ها مفلوک و بدنما و حیاط انباشته از آشغال و خنزر پنزر و خُرده‌ریز بود. ناگهان آنچه در چشم‌انداز من بود، هستی غریب و شدیدی به خود گرفت؛ بهتر بگویم، گویی «درون» پیدا کرد، وجودش مثل وجود من شد، درون‌مند شد، نوعی حیات یافت و همه چیز از این منظر فوق‌العاده زیبا شد. «گویی زمان و حرکت ناپیدا شده بود و احساسی از بی‌زمانی و ابدیت به من دست داده بود» گریه‌ای در آن دور و بر ایستاده بود، سر راست کرده بود و بی‌زور و زحمت، زنبوری را که «بی‌حرکت در بالای سرش حرکت داشت» تماشا می‌کرد. همه چیز در عطش زندگی می‌سوخت... که در وجود گریه، زنبور، شیشه‌های شکسته، به یک اندازه شدت داشت و فقط جلوه‌هایش در آنها گوناگون بود (و آنها هنوز فردیت خویش را وانهاده بودند). همه اشیا از پرتویی که از درونشان می‌تافت، فروزان بودند. یقین کامل پیدا کردم که در آن لحظه اشیا را آنچنان که به‌واقع دیده‌ایم، و از دریافتن وضع واقعی انسان‌ها، که مدام در میانه همه اشیا و احوال به سر می‌بردند، بی‌آن که از آن آگاه باشند، دلم ملامت از اندوه شد. این اندیشه ذهنم را در خود گرفت و به گریه افتادم. ولی بر حال و روز اشیا نیز، که هرگز بر آنها تأمل نکرده و در پرده جهل خویش زشت ساخته‌ایم، گریستم، و دیدم که همه زشتی‌ها همانا جریحه‌های پیکره حیات‌اند... پی بردم آنچه تاکنون رخ می‌داده، اکنون دیگر رخ نمی‌دهد، دوباره از زمان آگاه شدم و احساس بازگشتم به زمان چنان بود که گویی از هوا به درون آب رفته‌ام؛ یعنی از فضایی لطیف به فضایی «کثیف» پانهاده‌ام... تأملاتی که بی‌درنگ و بعد از این حال، در کنار همان پنجره، کردم از این قرار است: دریافتم که انتظار و توقع من از دیدار خدا تا چه اندازه گزاف بوده است. منظورم تصوراتی است که درباره چگونگی این دیدار داشتم؛



نقد و نظر / سال دوازدهم / شماره سوم / چهارم ۱۰۱

چرا که شکی نداشتم که خدا را دیده‌ام؛ یعنی همه آنچه را می‌توان دید، دیده‌ام، در عین حال، آنچه دیده بودم همان جهانی که هر روزه می‌دیدم، می‌نمود... و باید بگویم هرچند باید آن حال را یک حالت دینی بشمارم، ولی به هیچ وجه تاب ادیان رسمی را ندارم و آن تجربه را هرگز مؤید هیچ‌یک از معتقدات جزمی آنها نمی‌دانم. بر عکس، ادیان را ذاتاً معارض با روح عرفان می‌انگارم.

استیس هم چنین از قول ن. م. نقل می‌کند که او اصرار داشت مسکالین «ایجادکننده» این حالت در وی نبوده است، بلکه صرفاً «موانع روانی‌ای را برطرف کرده که پیش از این او را از دیدن اشیا آن‌چنان که واقعاً هستند باز می‌داشته است» (استیس، خرمشاهی، ۱۳۵۸، ص ۶۵). هم‌چنین او می‌گفت که در آن حال، احساس می‌کرده است که گویی «از روزه‌ای به حقیقت نهانی و درونی اشیا می‌نگریسته است» (همان). در این گزارش نیز ویژگی‌های «یگانگی غایی همه چیز در حیاتی واحد»، «احساس عینیت»، «احساس تئمن و نشاط و شادی»، «متناقض‌نمایی»، «فراتر از زمان بودن» را می‌یابیم.

۵) گزارش زنر

جای آن دارد که به تجربه‌ای که رابرت زنر - شرق‌شناس شهیر انگلیسی - در اثر مصرف مسکالین، گزارش کرده است نیز توجه کنیم. (زنر، ۱۹۵۷، ص ۲۰۸-۲۱۶) زنر که تجربه‌های عرفانی را به سه قسم «تجربه‌های توحیدی»، «تجربه‌های یگانه‌انگار» و «عرفان طبیعی» تقسیم می‌کند، هیچ اعتقادی به وجود مشابهت میان تجربه‌های عرفانی ناب و تجربه‌های حاصل از داروهای روان‌نما ندارد. همان‌طور که محققان اتفاق نظر دارند، رویکرد زنر به عرفان، به دلیل علاقه‌مندی و تعصب شدید وی نسبت به مسیحیت کاتولیک، کاملاً تحت تأثیر مذهب کاتولیک قرار گرفته است. برای او به‌عنوان یک کاتولیک سرسخت، یک‌سان‌انگاشتن تجربه‌های حاصل از هوس‌بازی عده‌ای فریب‌کار با تجربه‌های حاصل از یک عمر ریاضت و حیات بر مبنای معیارهای فوق‌العاده دینی، بی‌معناست. با همین پیش‌زمینه او در کتاب *عرفان دینی و غیر دینی* به تفصیل سعی در کوبیدن آرای هاکسلی در این باب دارد. این تلاش به‌قدری در کتاب جلوه‌گر می‌شود که او را در سراسر کتاب به‌عنوان دشمن شماره‌یک هاکسلی معرفی می‌کند. وی از هر راهی سعی در تحقیر و



بی‌اهمیت جلوه دادن تجربه‌های هاکسلی و داروهای روان‌نما دارد. با توجه به این توضیحات، بسیار جالب است که در سرتاسر گزارش نسبتاً مفصل وی از تجربه‌اش با مسکالین به ندرت، می‌توان مطلب قابل‌ذکری یافت. تقریباً هیچ‌یک از ویژگی‌های هفت‌گانه استیس در تجربه وی یافت نمی‌شوند. مصرف دارو، غیر از اثر همواره ثابت آن، یعنی شدت و غلظت یافتن رنگ‌ها و سه بُعدی شدن اشکال، چیزی جز یک مجموعه توهمات بسیار عادی و نه‌چندان جالب برای وی دربر نداشته است. او در نهایت، تجربه‌اش را «تجربه‌ای مبتذل» و بی‌اهمیت می‌خواند. تجربه او در نهایت همان نظری را که او درباره این گونه داروها داشت، تأیید می‌کند؛ این نظر که داروهای توهم‌زا هیچ اهمیت دینی یا عرفانی ندارند.

بحث و جمع‌بندی

نخستین نکته‌ای که باید بدان توجه شود آن است که داروهای روان‌نما به خودی خود، صرف‌نظر از زمینه و شرایط روانی مصرف‌کننده، اثر ویژه‌ای ندارند. تنها استثنا تقویت و تغییر ادراکات حسی به گونه غیر متعارف است (گراف، اسمیت، هاکسلی، کلارک، زنر، هیوستون). آزمایش‌ها و گزارش‌های فوق‌همگی متفق‌القولند که مصرف مواد روان‌نما، بدون وجود شرایط ویژه در هنگام مصرف آنها برای مصرف‌کننده، موجب ایجاد تجربه‌های عرفانی یا دینی نخواهند شد. (وین‌رایت، ۱۹۸۱، ص ۶۱)

نکته دوم این که از مجموع گزارش‌ها، می‌توان اجمالاً به این نتیجه رسید که روان‌نماها در صورت وجود شرایط درونی و بیرونی، احتمالاً و نه ضرورتاً، می‌توانند ایجادکننده نوعی تجربه برای مصرف‌کننده باشند که شباهت فوق‌العاده‌ای به برخی تجربه‌های دینی و عرفانی دارند. برخی از محققان، این شرایط را به دو دسته بزرگ تقسیم کرده‌اند (اسمیت، ۲۰۰۰، ص ۱). دسته اول مربوط به شرایط و پیش‌زمینه‌های ذهنی و روانی مصرف‌کننده^۷ و دسته دوم مربوط به محیط بیرونی‌ای هستند که مصرف‌کننده، هنگام مصرف، در تعامل با آن قرار دارد.^۸ درباره دسته اول، تجربه‌ها، آزمایش‌ها و گزارش‌های متعدد که بخشی از آنها ذکر شد، ثابت کرده‌اند که خوش‌بینی مصرف‌کننده درباره آثار دارو، آمادگی وی و نوع انتظاراتی که از آن دارد، در نتایج به‌دست آمده تأثیر غیر قابل‌انکاری دارد (وین‌رایت، ۱۹۸۱، ص ۵۷). هم‌چنین این واقعیت که





مصرف کننده، پیش از این، تجربه‌های دینی یا عرفانی داشته است یا نه، در نتایج به دست آمده از مصرف دارو تأثیرگذار است. به طور کلی، افرادی که زمینه دینی بیشتری داشته و با مفاهیم و جهان بینی دینی بیشتر مأنوس بوده‌اند، در صورت مصرف دارو بیشتر در معرض تجربه دینی یا عرفانی هستند. این مفاهیم و جهان بینی‌ها حتی شکل تجربه دینی یا عرفانی را تا اندازه زیادی متعین می‌سازند. موارد تجربی متعدد، این مدعا را تأیید می‌کنند. برای نمونه به گزارش اسمیت و هاگسلی از اثرات مصرف دارو، در همین مقاله بنگرید. هم چنین به گزارش یکی از افراد مورد آزمایش پنک (اسمیت، ص ۱۰۰ - ۱۰۵) بنگرید. البته، همان طور که ذکر شد، موارد فوق تنها موارد اکثری هستند و به معنای نفی رخداد تجربه عرفانی یا دینی برای کسانی که پیش زمینه دینی قوی نداشته‌اند، یا پیش از این تجربه دینی و عرفانی نداشته‌اند، یا نسبت به آثار دارو بدبین بوده‌اند، نیست.

در مورد دسته دوم، تأکید می‌شود که محیط اطراف مصرف کننده، در هنگام آزمایش، باید محیطی دوستانه، آرام، دل پذیر و عاری از محرک‌های ناخوش آیند باشد (وین رایت، ۱۹۸۱، ص ۵۹). در غیر این صورت، احتمال رخداد آنچه به اصطلاح «سفر بد» خوانده می‌شود (نک: هیلگارد، زمینه روان شناسی، ج ۱، ص ۳۸۳) زیاد است. (استیونز، ۱۹۸۷، ص ۷۲).

علاوه بر دو دسته از عوامل تعیین کننده فوق، تأکید فوق العاده‌ای بر ضرورت مصرف داروهای روان نما در حضور یک «راهنما» می‌شود (استیونز، ۱۹۸۷؛ وین رایت، ۱۹۸۱، ص ۵۹). این «راهنما» باید خود پیش از این تجربه مصرف روان نما را داشته باشد. هم چنین بهتر است از نظر علمی نیز دارای دامنه گسترده‌ای از اطلاعات در زمینه‌های مختلف علوم انسانی و از نظر مهارت‌های شخصی، توانایی انگیزش حس اعتماد و امنیت در سوژه را داشته باشد. با حضور چنین شخصی است که جلسه مصرف داروهای روان نما می‌تواند برای سوژه نتایج مورد نظر را به بار بیاورد.

اما به نظر می‌رسد برای کامل کردن تحلیل مان از آثار داروهای روان نما بر رخداد تجربه‌های دینی و عرفانی، علاوه بر دو دسته از عوامل پیش گفته باید به عامل سوم نیز اشاره کرد. این عامل سوم هر چند در ادبیات معاصر عرفان پژوهی چندان قابل فهم نیست، در سنت‌های باستانی عرفانی، از جمله در سنت عرفانی متصوفه، بدان توجه و بر آن تأکید شده است. عارفان

اسلامی از این عالم با عنوان مناسبت ذاتی تجربه‌گر با عوامل و ساحت‌های روحانی سخن رانده‌اند (قونوی، فصوص، ص ۶۰). البته واضح است که بحث از مناسبت ذات در ادبیات عارفان اسلامی ربطی به تجربه‌های ناشی از مصرف داروهای روان‌نما نداشته است، اما با نظری دقیق به مفاد آن می‌توان در بحث حاضر نیز از آن سود برد. چنین گفته می‌شود که انسان‌ها حظوظ متفاوت و سهم‌های مختلفی از عالم غیب در جای خود برده‌اند و چنین نیست که تمام انسان‌ها در مورد ادراک عوالم غیب و تجربه عوالم عرفانی همانند هم باشند. سرّ قدر چنین اقتضا کرده است که برخی جان‌ها را آمادگی و ظرفیت بیشتری برای اتصال به عوالمی باشد که درک آنها به رخداد تجربه‌های دینی یا عرفانی می‌انجامد. همین مسئله بسیار مهم است که تفاوت‌های چشم‌گیر و گاه حیرت‌انگیز عارفان در سیرو سلوک عرفانی به سمت مطلق را توجیه می‌کند. تقسیم سالکان الی الله در سنت اسلامی به «سالک مجذوب» و «مجدوب سالک» اشاره به همین واقعیت دارد که برخی جان‌ها بدون آن که سلوکی داشته باشند، به ناگاه به واسطه مناسبتی که در ذاتشان با عوالم غیبی وجود دارد، مجذوب شده و در دریای وجود حق مستغرق شده و محل ورود تجربه‌ها و ظهور انکشافات عرفانی قرار می‌گیرند. این در حالی است که برخی دیگر، با خون دل خوردن و صرف عمری در راه ریاضت، ذکر و مراقبت به این انکشافات و تجربه‌ها نایل می‌شوند.

همین تفاوت می‌تواند به لحاظ مبنا و ملاک در موضوع بحث ما نیز به خوبی نشان داده شود. اگر روان افراد در قدرت و ظرفیت اتصال به عوالم باطنی و در گشودگی به ساحت‌های باطنی نفس (که همان ساحت‌های باطنی حقیقت خواهد بود) متفاوت باشند، طبیعتاً پاسخ آنها به استعمال داروهای که اساساً همان‌طور که گفته خواهد شد، تنها نقش تسریع‌کننده یا کاتالیزور در رخداد تجربه‌های عرفانی و اتصال آگاهی فرد به ساحت‌های باطنی‌تر حقیقت را بازی می‌کنند، متفاوت خواهد بود. به همین دلیل، می‌توان دید چگونه برخی افراد بدون داشتن راهنما یا پیش‌زمینه‌های مثبت در تجربه‌های دینی و عرفانی می‌توانند به سرعت با این داروها به این‌گونه تجربه‌ها دست یابند؛ یا چگونه است که برخی افراد با وجود بهره‌مندی از مزیت حضور هر دو دسته عامل اول و دوم به سختی دچار رخداد تجربه‌هایی از این دست می‌شوند.

به هر روی، می‌توان گفت تجربه‌های حاصل از مصرف داروها و مواد روان‌نما به هیچ‌روی نتیجه مستقیم و انحصاری این مواد نیستند، بلکه این مواد در یک بستر روانی - فیزیکی خاص





منجر به ایجاد و ظهور تجربه‌های خاصی می‌شوند که گاه ادعا می‌شود شباهت فوق العاده‌ای با تجربه‌های دینی و عرفانی دارند.

با در نظر داشتن این نکته مقدماتی و بسیار مهم، اینک نوبت به پاسخ‌گویی به این پرسش می‌رسد که در صورت فراهم بودن شرایط و زمینه‌های مثبت درونی و بیرونی در فرد مصرف‌کننده ماده روان‌نما، آیا در مواردی که گزارش‌هایی در اختیار داریم که از جهات متعددی مشابه با گزارش‌های حاصل از تجربه‌های دینی و عرفانی اصیل هستند، با تجربه‌های «شبه عرفانی» یا «شبه دینی» کاذب روبه‌رو هستیم یا به واقع این تجربه‌های به معنای اصیل کلمه «عرفانی» یا «دینی» هستند؟ آیا اگر نتوان، از لحاظ پدیدارشناختی، میان ویژگی‌های تجربه‌های حاصل از مصرف روان‌نماها با تجربه‌های حاصل از ریاضت و سلوک عرفانی و دینی تفکیک کرد، آن‌گاه سخن گفتن از تجربه‌های عرفانی «کاذب» در مقابل تجربه‌های عرفانی واقعی و «اصیل» چه معنایی خواهد داشت؟

بنابراین، در این مرحله با دو پرسش مجزا و متمایز روبه‌رو هستیم. اول این که تجربه‌های روان‌نمایی از لحاظ ویژگی‌های پدیدارشناختی تا چه اندازه با تجربه‌های عرفانی مشابهت نشان می‌دهند؟ دوم این که به فرض یافتن مشابهت، آیا یکی بودن دو تجربه به لحاظ پدیدارشناختی، که به حسب ظاهر دو منشأ علی متمایز دارند، تضمین‌کننده یکی بودن آن دو تجربه خواهد بود؟ با بررسی اجمالی گزارش‌های فوق، آنچه در پاسخ به پرسش نخست می‌توان گفت این است که تجربه‌های حاصل از داروهای روان‌نما اگر هم مشابهتی با تجربه‌های عرفانی داشته باشند، این مشابهت در غالب موارد با تجربه‌های عرفانی آفاقی و نه انفسی است. شواهد و نشانه‌های اندکی از مشابهت تجربه‌های عرفانی انفسی با تجربه‌های روان‌نمایی وجود دارد. این نکته از آن‌جا نمایان می‌شود که تمایز اساسی تجربه‌های عرفانی آفاقی از انفسی همانا محو شدن کثرت و مشاهده وحدتی فراگیر در کثرت مشهود است. اما در تجربه‌های عرفانی انفسی، هیچ کثرتی راه نداشته و محتوای آگاهی چیزی جز وحدت محض که از آن به «آگاهی محض» تعبیر می‌شود، نیست. از گزارش‌های فوق کاملاً واضح می‌شود، که تجربه‌های رخ داده برای سوژه‌ها کثرات را در نظر آنها محو نکرده، بلکه کثرات را در نظرشان طور دیگری که بسیار نامتعارف است - نمایان کرده است. این نکته را استیس و وین رایت تأیید کرده‌اند (استیس، خرمشاهی، ۱۳۵۸، ص ۲۰؛ وین رایت،

۱۹۸۱، ص ۶۲-۶۷). آزمایش هیوستون و مسترز نیز نشان می‌دهد که میان آنها که تجربه انفسی داشته‌اند و کسانی که تجربه آفاقی داشته‌اند، تفاوت قابل ملاحظه‌ای - به لحاظ کمی و آماری - وجود دارد (۶ نفر در مقابل ۱۰۰ نفر). گراف با وجود گستردگی آزمایش، توجهی به تفکیک میان تجربه‌های انفسی و آفاقی نداشته است. اما ویژگی‌هایی که او از حالات بیمارانش در مرحله چهارم (فرا فردی) ذکر می‌کند همگی نشان‌دهنده آن است که سوژه‌های وی به هیچ‌وجه با یک تجربه عرفانی انفسی روبرو نبوده‌اند. بلکه با تسامح، می‌توان تجربه‌های آنها را گونه‌ای از تجربه‌های آفاقی دانست. متأسفانه به گزارش‌های خودنوشت بیماران دست‌رسی نداریم، اما ویژگی‌هایی مانند این که «یک کل تمام اجزایش را شامل می‌شود»، «شرّاز میان می‌رود»، «فرد با اموری غیرلازم خود سر و کار دارد»، «فرد پدیده‌های مورد تجربه خویش را چنان درک می‌کند که خاص او یا انسان‌ها یا حتی موجودات زنده نیست» و درنهایت «فرد از تمایز خود و آنچه درک می‌کند کمتر آگاه است» نشان‌دهنده آن هستند که تجربه‌های این سوژه‌ها هر چند سمت و سویی عرفانی دارند، اما به معنای دقیق کلمه عرفانی نیستند و می‌توانند یک تجربه دینی، یا یک تجربه عرفانی آفاقی از نوع «انجذاب ناقص» باشند (رجوع کنید به تلقی و تعریف ما از تجربه عرفانی).

اما درباره گزارش‌های ذکر شده (گزارش جیمز، هاگسلی، اسمیت و استیس) که حاکی از نوعی تجربه عرفانی هستند، همگی بدون استثنا و به‌وضوح ویژگی‌های تجربه‌های آفاقی را نشان می‌دهند، هر چند مراتب و درجات این نوع تجربه در این گزارش‌ها متفاوت است. ممکن است نتیجه‌گیری فوق با استناد به نتایج آزمایش کلارک و بیش از آن آزمایش پنک، به چالش کشیده شود. در این دو آزمایش، سوژه‌ها نمرات بالایی در معیار «وحدت درونی» (پنک) و «وحدت و گم‌گشتگی نفس» (کلارک) گرفته‌اند که می‌تواند نشان از حصول تجربه انفسی باشد. اما باید گفت بر خلاف آنچه در بادی امر به نظر می‌رسد، این نمرات بالا با دقت نظر بیشتر دقیقاً و منحصرأ حاکی از تجربه‌های انفسی نمی‌توانند باشند.

در مورد نتایج کلارک، هر چند هر سه سوژه نمره بالایی در مورد «وحدت و گم‌گشتگی نفس» دریافت کرده‌اند، اما با این وجود، باید توجه داشت که آنها نمره‌های بالایی در موارد «وحدت با اشیا» و نیز «وحدت با انسان‌ها» گرفته‌اند که نمایان‌گر عدم محو کثرات در حال تجربه





بوده است. باری، معیار «وحدت و گم گشتگی نفس» هم دقیقاً نشان دهنده دارا بودن تجربه انفسی نیست، زیرا آنچه تجربه عرفانی انفسی را دقیقاً توصیف می کند، «آگاهی محض» یا «تهیت محض» و اوصافی از این قبیل است و حس وحدت و گم گشتگی نفس می تواند به حالتی که معمولاً بدان با تعبیر «حس اقیانوسی»^{۳۳} اشاره می کنند، اشاره داشته باشد. در این حالت، سوژه در عین حال که از کثرات دنیای خارج آگاه است، نفس خود را بسی فراخ تر از حالت معمول و منبسط و متحد با تمام کثرات خارجی می یابد. ضمن این که بر خلاف آزمایش پنک، آزمایش کلارک نشان می دهد که وی تمایز تجربه های انفسی و آفاقی را چندان جدی تلقی نکرده است.

اما آزمایش پنک علاوه بر آن که نشان دهنده اطلاع وی از تفکیک استیسی میان تجربه های انفسی و آفاقی است، با دقت نظر بیشتر تنظیم شده است. در پرسش نامه دومی که مدتی پس از آزمایش در اختیار سوژه ها قرار گرفته بود، ویژگی «وحدت درونی» با شش معیار سنجیده می شود: گم شدن هویت، هشیاری محض فراتر از هر گونه محتوای ادراکی تجربی، انجذاب نفس در یک کل بزرگ تر نامتمایز، گم شدن هویت خود به عنوان یک تجربه مثبت، گم شدن هویت خود به عنوان یک تجربه منفی و رهایی از قیود خود در ارتباط با یک وحدت یا در ارتباط با آنچه به عنوان امری همه گیر و بزرگ تر از نفس درک می شود (وین رایت، ۱۹۸۱، ص ۶۳). مشکل این جاست که از میان معیارهای شش گانه فوق، همان طور که وین رایت به درستی تشخیص داده است، تنها معیار دوم است که می تواند به طور دقیق و قاطع نشان دهنده ظهور / حصول یک تجربه عرفانی انفسی باشد. به همین دلیل، احتمال دارد سوژه ها نمره بالایی از سایر معیارها کسب کرده باشند که این به معنای دارا بودن تجربه عرفانی انفسی نیست.

اما در پرسش نامه ای که بلافاصله پس از انجام آزمایش در اختیار سوژه ها قرار گرفته بود، ویژگی وحدت درونی با چهار معیار شناخته می شد: گم گشتگی نفس، حس از میان رفتن کثرت تمام مجاری حسی، هشیاری محض بدون هیچ گونه تمایز ادراکی تجربی و حس وحدت با واقعیت غایی در مرتبه ای که در دو معیار گذشته بیان شد. واضح است که معیارهای این پرسش نامه بیشتر از معیارهای پرسش نامه دوم می توانند نمایان گر رخداد یک تجربه عرفانی - انفسی باشند. نتیجه نمرات این پرسش نامه، شش نمره «بالا» برای ویژگی «وحدت درونی» و سه نمره «متوسط» بود.

دقت بیشتر، باز هم ما را نسبت به این نتایج به شک و تردید می‌اندازد. آنچه پنک از گزارش‌های دست‌نوشته سوژه‌های فوق در اختیار ما قرار داده است نشان می‌دهد حتی در مواردی هم که بنا بر نمرات، می‌توان قضاوت کرد که تجربه‌ای انفسی رخ داده است، جای شک وجود دارد. یکی از سوژه‌ها گزارش می‌دهد که یک «جهان قابل انعطاف نارنجی» دیده است که نه در یک جا، بلکه در بسیاری از جاها بود و در میان جهان «شناور» بود و... سوژه دیگری از حیاتی سخن می‌گوید که در «لایه‌های» حسی از یگانگی رها شده بود، از «یک بُعد ابدی برای حیات» و از ادراک «امکان‌های بی‌نهایت زمان و مکان». تنها یکی از گزارش‌هاست که از لحاظ پدیدارشناختی می‌تواند حاکی از تجربه انفسی باشد. در این گزارش سوژه از یک «حس تهی»، «تهیت» و حس «یگانگی، وحدت و سازگاری» خبر می‌دهد. این واقعیت که تنها یک گزارش از سه گزارشی که پنک در پایان‌نامه خود در اختیارمان قرار می‌دهد (که قاعدتاً باید گزارش‌های گزیده و به‌تعبیر دیگر، بهترین و رساترین گزارش‌ها باشند) به وضوح، ویژگی‌های پدیدارشناختی تجربه انفسی را نشان می‌دهد، دست‌کم نشان‌دهنده این واقعیت است که میزان رخداد تجربه عرفانی - انفسی، آن‌گونه که در وهله اول از نمرات اختصاص داده شده، به ویژگی «وحدت درونی» به‌نظر می‌رسد، بالا نیست (وین رایت، ۱۹۸۱، ص ۶۷).

از تحلیل فوق درباره نتایج آزمایش پنک، که یکی از دقیق‌ترین آزمایش‌های انجام شده بر آثار مواد روان‌نما است، می‌توان به یک نتیجه قطعی رسید. قضاوت درباره این که کسی تجربه عرفانی دارد یا نه، با تکیه بر برخی فهرست‌ها از ویژگی‌های پدیدارشناختی از تجربه‌های عرفانی - همانند آنچه استیس فراهم ساخته است - بسیار دشوار است. اولاً، برای قضاوت صحیح، همان‌طور که دیدیم، باید گزارش‌های خودنوشت کسانی که تجربه برایشان رخ داده است موجود باشد. ثانیاً، همان‌طور که در بخش بعدی بحث خواهیم دید، حتی در صورت موجود بودن گزارش خودنوشت، نگارنده معتقد است: شباهت یا یک‌سانی صفات پدیدارشناختی دو تجربه نمی‌تواند تضمین‌کننده یک‌سانی خود آن دو تجربه باشد. به تعبیر دقیق‌تر، روش پدیدارشناختی برای تمایز نهادن میان تجربه‌های عرفانی و غیر عرفانی، آن‌گونه که عرفای بزرگ از آن سخن می‌گویند، کفایت نمی‌کند.





جمع‌بندی ما با توجه به بحث‌ها و اطلاعات گذشته، و نکاتی چند که در ادامه مقاله خواهند آمد، این است که دلایل کافی برای این مدعا که در برخی موارد تجربه‌های حاصل از مصرف داروهای روان‌نما با تجربه‌های عرفانی انفسی یک‌سان هستند، وجود ندارد. اما درباره تجربه‌های آفاقی، با در نظر داشتن این که این نوع تجربه‌ها، البته همانند تجربه‌های انفسی تشکیک و تضاعف دارند، شواهد حاکی از آن است که در بعضی موارد که تعداد آنها اندک نیز نیست، به لحاظ پدیدارشناختی نمی‌توان میان تجربه‌های حاصل از سلوک عارفانه و تجربه‌های حاصل از مصرف روان‌نما تمایز نهاد.

این نتیجه‌گیری هم‌خوان با نظریه کلی‌تری درباره نحوه تأثیر زمینه‌های پیشین در تجربه‌های عرفانی است که نگارنده از آن دفاع کرده است (انزلی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۶؛ انزلی، ۱۳۸۴، ص ۳۹-۵۸). در این نظریه چنین استدلال می‌شود که گاهی زمینه‌های پیشین فرهنگی-اعتقادی عارف می‌توانند نقش عمده‌ای در ظهور تجربه‌های ابتدایی و متوسط عرفانی بازی کنند، اما این مسئله درباره تجربه‌های نهایی عرفانی صادق نیست. به تعبیر دیگر، شواهد نشان‌دهنده آن است که هر چه عارف در سیر و سلوک عرفانی به پیش می‌رود و به مقامات عرفانی بالاتری دست می‌یابد، تجربه‌ها و مکاشفه‌های عرفانی وی کمتر از پیش‌زمینه‌های ذهنی و عرفانی وی تأثیر می‌پذیرند. تجربه‌های عرفانی انفسی که جزو تجربه‌های نهایی عرفانی به حساب می‌آیند، مشمول همین حکم می‌شوند. بر خلاف تجربه‌های عرفانی آفاقی که از تجربه‌های ابتدایی یا متوسط (به حسب شدت و ضعف تجربه) به شمار می‌آیند و تأثیر پیش‌زمینه‌ها در آنها قوی‌تر و شدیدتر است. این الگو، بنا به تحلیل ما از نقش داروهای روان‌نما، در این جا نیز تأیید می‌شوند. داروهای روان‌نما هر چند می‌توانند در بعضی موارد موجب ایجاد تجربه‌های عرفانی ابتدایی یا متوسط شوند، و این نقش آنها خود وابسته به پیش‌زمینه‌های ذهنی مصرف‌کننده است، اما از ایجاد تجربه‌های نهایی عرفانی، همچون تجربه‌های انفسی، عاجزند. همان‌طور که اشاره کردیم این گونه تجربه‌ها کمترین تأثیر از زمینه‌های پیشین عارف را نشان می‌دهند. بنابراین، فراهم بودن زمینه‌های مساعد هنگام مصرف داروی روان‌نما، بنا به قاعده نباید موجب افزایش تعداد رخدادها و مشابه تجربه‌های نهایی در این مورد شود.

حال، نوبت بحث درباره پرسش دوم است. پرسش این بود که آیا یکسانی ویژگی‌های پدیدارشناختی دو تجربه عرفانی تضمین‌کننده یکسانی خود آن دو تجربه است؟ پاسخ به این پرسش را از اصلی آغاز می‌کنیم که استیسی مطرح کرده و آن را «اصل بی تفاوتی علت» می‌نامد. او با وفاداری سرسختانه و انحصاری بر روش پدیدارشناختی در بررسی ماهیت تجربه‌های دینی و عرفانی این اصل را چنین تقریر می‌کند:

اصل بی تفاوتی علی از این قرار است که اگر شخص الف تجربه عرفانی ج ۱ را داشته باشد و شخص ب تجربه عرفانی ج ۲ را و تا آنجا که از توصیفات الف و ب می‌توان دریافت، اگر صفات پدیداری ج ۱ کاملاً شبیه به صفات پدیداری ج ۲ باشد، در این صورت، این دو تجربه را نمی‌توان دو نوع مختلف به‌شمار آورد - برای مثال نمی‌توان گفت یکی از آن دو اصیل است و دیگری نیست - صرفاً به این دلیل که از دو منشأ علی متفاوت ناشی شده‌اند (استیسی، خرمشاهی، ۱۳۵۸، ص ۱۹).

استیسی این اصل را از دیدگاه منطق، بدیهی می‌داند. بنابراین، در صورت تأیید شدن مقدمات گزاره شرطی فوق، صدق تالی گریزناپذیر است. نتیجه بلاواسطه این اصل آن است که تجربه‌های حاصل شده از مصرف داروهای روان‌نما در صورت یکسان بودن صفات پدیداری با تجربه‌های عرفانی حاصل از سیر و سلوک - از نظر «عرفانی» بودن یا نبودن - هیچ تفاوتی با آنها ندارند و به این ترتیب، تمایز نهادن میان تجربه‌های عرفانی «کاذب» و «اصیل» بی‌معنا خواهد بود و هر دو دسته تجربه‌های «اصیل» انگاشته می‌شوند.

اما به نظر می‌رسد اصل بی تفاوتی علی، آن‌چنان که در بادی امر شاید به نظر آید، بدیهی نیست. آنچه ما را به چنین ادعایی سوق می‌دهد، بررسی مکتوبات عرفانی در سنت‌های گوناگون است. عارفان در تمام سنت‌های عرفانی، ملاک‌هایی برای تمایز نهادن میان تجربه‌های کاذب و صادق عرفانی ارائه داده‌اند. اساتید و پیروان طریقت همواره شاگردان را از افتادن در دام تجربه‌هایی که به غلط و به واسطه پدیدار فریبنده و گمراه‌کننده‌شان (که ناشی از تشابه پدیداری آنها با تجربه‌های اصیل عرفانی است) آنها را به این گمان می‌اندازد که به سر منزل مقصود رسیده یا صاحب مقامات و کمالات والایی شده‌اند، بر حذر داشته‌اند.





بحث مفصل درباره این ملاک‌ها در این مجال نمی‌گنجد. تقسیم‌بندی‌های مختلفی از آنها می‌توان به حسب اهداف گوناگون به دست داد. در این میان، بنا به اهداف تحقیق حاضر می‌توان به یک تقسیم‌بندی سه بخشی اشاره کرد. بنا بر این تقسیم و بر اساس متون عرفانی، این ملاک‌ها قابل تقسیم به سه دسته‌اند.

دسته اول، ملاک‌هایی که بر اساس محتوای معرفتی خود تجربه، تجربه‌های کاذب و صادق را از یکدیگر جدا می‌سازند. جیمز تأکید دارد که یکی از ویژگی‌های فراگیر و همیشگی تجربه‌های عرفانی داشتن «کیفیت معرفتی» است (جیمز، ۱۹۰۲، ص ۴۱۴). در این حالت، تجربه‌های عرفانی در محتوای معرفتی خود، ویژگی‌های خاصی دارند که می‌توان به واسطه شناخت آن ویژگی‌ها میان شهودات صادق و کاذب تمایز نهاد؛ برای مثال در عرفان اسلامی گفته می‌شود اگر کشف عارف متضمن دعوت به معصیت باشد، تجربه‌ای شیطانی (کاذب) است (فناری، مصباح الانس، ص ۵۰). مثال دیگر، ملاک تطابق با آموزه‌های دینی است که در تمام سنت‌های عرفانی بزرگ مهم‌ترین ملاک تشخیص صدق و کذب تجربه است. بنا بر این ملاک، محتوای معرفتی تجربه‌ها در صورت تعارض با آموزه‌های دینی قطعاً کاذب و نادرست هستند (فناری، همان؛ پایک ۱۹۷۸، ص ۲۱۹ به نقل از ترزای آویلابی). ملاک دیگری که از همین سنخ است، ملاکی است که در سنت اسلامی و نیز سنت مسیحی در دوره‌های متأخر بدان توجه شده است. بنا بر این ملاک، محتوای معرفتی تجربه عرفانی نباید با قطعیات مورد قبول عقل تعارض داشته باشد (ابن ترکه، تمهید القواعد، ص ۲۷۳؛ ۱۹۷۸، ص ۲۱۹ به نقل از پولاین).

دسته دوم، ملاک‌هایی هستند که نه مربوط به محتوای معرفتی تجربه، بلکه مربوط به احوال و احساساتی هستند که همراه با تجربه برای عارف پیش می‌آیند، به تعبیر فلسفه اسلامی عوارض همراه تجربه (قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۱۵، پاورقی ۲۱). گفته می‌شود: وارداتی که همراه با احساس «قلق»، «اضطراب»، «وحشت»، «تفرقه»، «کرب» و «وسواس» هستند باطل‌اند و آنها که همراه «طمأنینه»، «اجتماع همت با حق»، «سکون» و «جمعیت باطن» هستند صادق (رحمانی‌اند همان). قونوی یکی از نشانه‌های نوعی از کشفیات را که او «تنزلات قلبی» می‌نامد و بنا بر ادعای وی هیچ‌گاه در آنها خطا رخ نمی‌دهد، «شدت و سنگینی حال تجربه برای بدن و دست دادن انحراف مزاج به واسطه این شدت است» (قونوی، نفعات الاهی، ص ۷۶).

دسته سوم، ملاک‌هایی هستند که به آثار تجربه در عارف مربوط‌اند. در حالی که عوارض تجربه عرفانی (دسته دوم) همراه آن هستند، آثار تنها پس از تجربه خود را نشان می‌دهند. در غالب سنت‌های عرفانی تأکید می‌شود که تجربه‌هایی که موجب افزایش میل عارف به ارتباط با خدا و عبادت و علاقه‌مندی به کار خیر شوند، رحمانی (صادق) و تجربه‌هایی که موجب کسالت و بی‌رغبتی به عبادت باشند، شیطانی (کاذب) هستند (فناری، مصباح‌الانس، ص ۵۰؛ پایک، ۱۹۷۸، ص ۲۱۸، به نقل از یوحنا صلیبی).

با توجه به این تقسیم‌بندی، اگر به فهرست ویژگی‌های پدیدارشناختی عام تجربه عرفانی - تهیه شده به دست استیس - نظری بیندازیم، به راحتی می‌توان ویژگی‌هایی از دسته اول و دوم را در فهرست وی یافت. استیس «آگاهی وحدانی» یا «بینش وحدت‌نگر» را ویژگی تجربه‌های عرفانی انفسی و آفاقی در همه سنت‌های عرفانی می‌داند (استیس، خرمشاهی، ۱۳۵۸، ص ۷۴ و ۱۱۱). این ویژگی به وضوح مربوط به محتوای معرفتی تجربه است. او همچنین احساس «تبرک و تیمن، نشاط، خشنودی، خرسندی، صلح و صفا» را از جمله ویژگی‌های تجربه‌های عرفانی می‌داند. همچنین احساس «قدسیّت و حرمت الوهی» را نیز از جمله ویژگی‌هایی می‌داند که همراه تجربه عرفانی هستند (استیس، خرمشاهی، ۱۳۵۸، ص ۷۴، ۱۱۱، ۱۳۴). این دو ویژگی نیز به دسته دوم باز می‌گردند. اما جالب توجه است که استیس هیچ ویژگی خاصی که بتوان آن را در دسته سوم گنجانده، ارائه نمی‌دهد. این در حالی است که عارفان تأکید دارند در مورد برخی از تجربه‌های عرفانی باید ملاک‌هایی از سنخ دسته سوم را برای تشخیص اصیل یا غیر اصیل بودن تجربه به کار برد، هر چند ممکن است گفته شود که استیس در صدد فراهم آوردن فهرستی بوده است که در تمام سنت‌های عرفانی صادق باشد و نبود ویژگی‌هایی از دسته سوم، در واقع، به دلیل فراگیر نبودن و عدم تعلق این نوع ملاک‌ها به تمام سنت‌هاست. اما این پاسخ نمی‌تواند راه حلی برای این مشکل ارائه دهد که دست کم در سه سنت بزرگ (عرفانی ابراهیمی، یعنی سنت یهودی، مسیحی و اسلامی، ما به اتفاق نظر با دسته سوم از ملاک‌ها روبه‌رو هستیم. بنابراین، با این مشکل مواجه خواهیم شد که ممکن است تجربه‌هایی با تکیه بر فهرست استیس، «اصیل» تلقی شوند، اما به دلیل تحصیل نکردن شرایط ملاک‌های دسته سوم از دیدگاه سنت‌های عرفانی «باطل» و «غیر اصیل» باشند. به این ترتیب، برای مثال، می‌توان فرض کرد دو عارف الف و ب دارای دو





تجربه ج و د باشند. این دو تجربه، هر دو دارای ویژگی‌هایی از قبیل «آگاهی وحدانی محض»، «بیان‌ناپذیری»، «متناقض‌نمایی»، «احساس عینیت و حقیقت» و غیره باشند. در عین حال، تجربه ج عارف الف را پس از رخداد، به کارهای خیر رهنمون شده و رغبت او به عبادت را بیشتر می‌کند، در حالی که تجربه د عارف ب را به کسالت و بی‌قیدی می‌کشاند. در چنین فرضی، از دیدگاه عارفان، عارف الف تجربه عرفانی صحیح و اصیل و عارف ب دارای تجربه عرفانی کاذب و غیر اصیل است. این در حالی است که بنابر فهرست پدیدارشناختی استیس، این هر دو تجربه، تجربه‌های عرفانی اصیل هستند و نمی‌توان میان آنها، از نظر عرفانی بودن، تفکیک قائل شد. برای نمونه‌ای از توجه به آثار تجربه در تفکیک میان تجربه‌های کاذب و صادقی که از لحاظ پدیدارشناختی یک‌سان به نظر می‌رسند، به بیانی از رویسبروک^{۷۴} - عارف بزرگ مسیحی - توجه می‌کنیم. رویسبروک در بخش سوم از کتاب *جشن وصلت روحانی*^{۷۵} که بنا به گفته خودش، در مقدمه کتاب، برای خاص الخواص نگاشته شده است به توضیح چگونگی ملاقات خداوند بدون واسطه می‌پردازد. وی پس از بیان ویژگی‌های سه حالت ممکن چنین ملاقاتی، سه حالت کاذب را که مشابه این حالت‌ها هستند، ولی در واقع، ناشی از گمراهی عمیق فرد در مسیر سلوک عرفانی هستند نیز توضیح می‌دهد (رویسبروک، *جشن وصلت روحانی*، ص ۱۳۲ - ۱۴۰). او کسانی را به باد انتقاد و استهزا می‌گیرد که ادعا می‌کنند به تجربه نهایی عرفانی و بالاترین مقامات سیر و سلوک رسیده‌اند و شاهدشان بر این ادعا تجربه وحدت محضی است که به آنها دست داده است. اما رویسبروک ادعای آنها را، تنها بنا به دلایلی که همه به آثار و لوازم تجربه عرفانی مربوط می‌شوند و نه ویژگی‌های پدیدارشناختی خود تجربه، رد می‌کند. رعایت احکام الهی، رعایت اصول اخلاقی، عشق به خداوند به عنوان خالق و عاشق و غیره اموری هستند که از نظر رویسبروک اثر حتمی تجربه‌های نهایی عرفانی هستند، در حالی که تجربه این‌گونه افراد نه تنها چنین آثاری به بار نمی‌آورد، بلکه آنها را به این گمان می‌اندازد که در اتحاد نهایی با خداوند به مقامی و رای تمام احکام الهی کلیسا و ورای خیر و شر رسیده‌اند، از این امور فارغ هستند و از همین رو در انفعال و بی‌عملی محض به سر می‌برند. از نظر رویسبروک، حتی کسانی که بهره‌ای از عنایت الهی ندارند می‌توانند با رعایت برخی اصول و قواعد به تجربه «وحدت محض» که چیزی جز ادراک وحدت و بساطت نفس انسانی در عمیق‌ترین ساحت‌های آن است، برسند. اما تجربه گم‌گشتگی نفس در

دریای بی‌انتهای وجود حق، که همانا حاصل اتحاد تام نفس انسانی با وجود الوهی است چیزی فراتر از این است. رویسبروک در این جا معیار دیگری برای تشخیص این دو حالت ارائه نمی‌دهد، مگر آثار و نتایج آنها. نقل کلام وی، هر چند باعث تطویل مقال است، لازم می‌نماید:

حال، دقت کن که در آن هنگام که انسان از نظر حسی بی‌صورت و عریان است و از نظر قوای عالی‌اش تهی از فعالیت، به حالتی از آرامش می‌رسد که طبیعی محض است. تمام انسان‌ها می‌توانند این سکون و آرامش را در درون خویش با ابزارهای طبیعی به دست آورند، بدون این که به عنایت الاهی نیازی باشد، به شرط آن که بتوانند خویشتن را از تمام صور حسی و تمام کنش‌ها تهی کنند... چنین افرادی به واسطه سکون و آرامش طبیعی‌ای که در تهیت در خود دارند و حس می‌کنند، چنین می‌اندیشند که رهایند و با خداوند بی‌واسطه اتحاد یافته‌اند. آنها هم چنین به این باور می‌رسند که ورای تمام شعائر کلیسای مقدس، ورای احکام خداوند و شریعت و ورای تمام افعال خیری که انسان به شیوه‌های مختلف می‌تواند انجام دهد، هستند... آنها، آن‌گونه که به نظرشان می‌رسد، دل‌مشغول تأمل درباره خداوندند، آنها خود را مقدس‌ترین مردان زنده می‌پندارند. اما در عین حال، حیاتشان در مخالفت و ناهم‌گونی با خدا و تمام قدیسان و مردان نیک می‌گذرد... این تهیت برایشان به قدری عظیم جلوه‌گر می‌شود که هیچ کس حق ندارد آنها را با انجام هیچ عملی، هر قدر با ارزش هم بوده باشد، از آن حال باز دارد، زیرا تهیت آنان نسبت به تمام ارزش‌ها بالاترین کمال را دارد. از این روست که آنها در انفعال محض می‌مانند و در انتظار زمانی هستند که مالکشان از آنها کاری بخواهد... آنها معتقدند که دیگر پیشرفتی برایشان معنا ندارد، زیرا به حیات و حدانی و تهیتی دست یافته‌اند که ورای آن قابل تصور نیست و در آن حال، تکلیف و عمل نتوان کرد... بنابراین، تمام کسانی که مقصودشان فرو رفتن در سکون و آرامش طبیعی است و خدا را از سر عشق نمی‌جویند و او را در عشقی لذت‌بخش نمی‌یابند، فریب خورده‌اند، زیرا آرامشی که آنها دارند چیزی غیر از تهیت درونشان نیست که به واسطه طبع و عادت بدان تمایل دارند. و در این سکون طبیعی انسان نمی‌تواند خدا را بیابد، بلکه این حال انسان را به تهیتی می‌کشاند که کافران و یهود، و همه





انسان‌ها، هر چقدر شرور هم که باشند می‌توانند آن‌را بیابند، به شرط آن که با گناهشان بدون وجدانی معذب سر کنند و بتوانند درویشان را از تمام صورت‌ها و کنش‌ها تهی سازند. در این تهیت، آرامش و سکون کافی و بزرگ است، و فی‌نفسه این کار گناه نیست، زیرا این در ذات تمام انسان‌هاست اگر بدانند چگونه خود را تهی کنند. (رویسروک، جشن وصلت روحانی، ص ۱۳۶-۱۴۲).

البته، این نکته که رویسروک هیچ ملاکی از ویژگی‌های خود تجربه را برای تمایز نهادن میان تجربه‌های اصیل و کاذب ارائه نمی‌دهد، به‌معنای محال بودن ارائه چنین ملاکی نیست. اما نشان‌دهنده آن است که بهترین یا آسان‌ترین روش برای تشخیص، در چنین مواردی، تکیه بر آثار متفاوت این تجربه‌ها است. اما ممکن است کسانی که خود باید قطعاً عارف بوده باشند، به‌دلیل توان‌مندی‌های شخصی، مانند قدرت تحلیل عقلی بسیار خوب، قادر باشند با تحلیل خود این دو نوع تجربه، آن‌ها را تفکیک نمایند. نمونه بارز چنین احتمالی مارتین بوبر، فیلسوف دین و عارف یهودی معاصر، است. بوبر در گزارشی خودنوشت از تجربه‌های عرفانی‌اش، با تحلیلی عمیق از تجربه‌های خویش که نشان‌دهنده قوت عقلانی تحلیلی اوست، در نهایت به این نتیجه می‌رسد که «وحدت محض و بی‌تمایزی» که در این تجربه‌ها ادراک کرده است ناشی از اتحاد با وجود مطلق و فناء نفس فردی وی در نفس جهانی بوده، بلکه صرفاً ادراک وحدت و بساطت خود نفس در عمیق‌ترین ساحت‌های وجودی آن بوده است. گزارش بوبر - آن گونه که زمر آن‌را نقل می‌کند چنین است (زمر، ۱۹۵۹، i) ^{۷۶}:

حال، از تجربه فراموش نشدنی خویش به‌خوبی می‌دانم که حالتی وجود دارد که به‌نظر می‌رسد محدودیت‌های سرشت شخصی حیات در آن حال از میان می‌روند و وحدتی بی‌تمایز را تجربه می‌کنیم. اما نمی‌دانم - چیزی که نفس با اراده قوی‌اش تصور می‌کند یا در حقیقت، مقید به تصور کردنش است (نفس من هم یک بار این کار را کرد) - که آنچه من در این حال به‌دست آوردم، اتحادی با وجود نخستین یا خداوند بوده باشد. این یک بزرگ‌نمایی است که فهمی مسئول و قابل اعتماد دیگر نمی‌تواند آن‌را بپذیرد. آنچه من می‌توانم با صداقت و درستی ^{۷۷} از این تجربه‌ها استنتاج کنم صرفاً این است که در آن حالت من به وحدت بی‌تمایز نفس خود بدون هیچ محتوا و شکلی دست

می‌یافتیم. می‌توانم این حالت را یک وحدت پیش - شرح حالی^{۷۸} اصیل بنامم و چنین فرض کنم که این حالتی است بدون تغییر که در ورای تمام تغییرات شرح حالی پنهان است؛ یعنی در ورای تمام بالندگی‌ها و پیچیدگی‌های نفس. به هر حال، در روایت صادقانه یک فهم قابل اعتماد و مسئول از این وحدت، چیزی بیش از وحدت نفس من که به ریشه‌اش^{۷۹} رسیده‌ام، وجود ندارد، جایی که ورای تمام آشکال و محتویات است و در این حال روحم چاره‌ای ندارد، مگر این که خود را بی‌ریشه و بی‌زمینه^{۸۰} بداند. اما وحدت بسیط نفس من مطمئناً ورای دست‌رس تمام کثراتی است که پیش از این در طول حیات به خود گرفته است، گرچه به هیچ‌وجه فراتر از «تفرّد»^{۸۱} یا فراتر از تمام نفوس موجود در جهان که او یکی از آنهاست، نیست. نفس وجودی دارد که بسیط، بیگانه، غیر قابل تحویل، ساده و مخلوقانه است: یکی از تمام نفوس انسانی و نه نفس همه^{۸۲}، یک وجود مشخص و ویژه و نه وجود...^{۸۳}.

متأسفانه بوبر به‌طور واضح، علت پی بردنش به تعبیر نادرست از تجربه‌اش را در میان نمی‌گذارد. به علت همین ابهام و اجمال است که باز هم می‌توان بر نتیجه‌گیری گذشته تأکید ورزید؛ این که پدیدارشناسی تجربه عرفانی، آن‌گونه که امثال استیس مد‌نظر دارند، نمی‌تواند سنجه خوبی برای تمیز میان آنچه عرفانی است از آنچه عرفانی نیست، باشد. البته، نگارنده این امکان را نفی نمی‌کند که این روش با تمهیداتی که در آینده اندیشیده می‌شود، بتواند نقیصه اساسی خود را در این رابطه جبران کرده و به‌عنوان ابزار و روشی مؤثر در این زمینه به کار آید، اما به‌نظر می‌رسد وقتی کسانی که خود عارف‌اند نمی‌توانند در چیزی که به عیان می‌بینند، به علت دقت و ظرافت مسئله، به درستی میان صحیح و سقیم تمایز نهند، فیلسوف چوبین پای و کورچشم چندان کاری از پیش نخواهد برد.

در واقع، باید دانست که عارفان، تقریباً در تمام سنت‌های عرفانی بزرگ دنیا، تجربه عرفانی را ناشی از دو منشأ عمده می‌دانند. تجربه‌هایی که امر الوهی و قدسی منشأ و مبدأ آنهاست (که می‌تواند شامل تجربه‌های ملکیتی نیز باشد). تجربه‌هایی که شیطان به‌عنوان نماد شر منشأ آنهاست (که می‌تواند شامل تجربه‌های نفسانی و در فرهنگ اسلامی تجربه‌های ناشی از القای «جنی» نیز باشد). با توجه به نمونه‌ای که در بالا ذکر شد، تجربه‌های عرفانی دارای سرچشمه‌های متفاوت، می‌توانند





از لحاظ آنچه استیس و برخی محققان دیگر ویژگی‌های پدیدارشناختی تجربه عرفانی می‌خوانند یک‌سان باشند. اما این در نظر سنت‌های عرفانی به معنای یک‌سان بودن آن تجربه‌ها، آن‌طور که اصل بی‌تفاوت علی مستلزم آن است، نیست.

به یک نمونه دیگر توجه کنید. در تمام سنت‌های عرفانی بر نقش استاد و پیر طریق در آموزش و تربیت شاگردان تأکید فراوان می‌رود. یکی از نقش‌های مهمی که استاد در راهنمایی‌های خود بازی می‌کند، یاری کردن شاگرد در تشخیص و تمییز میان تجربه‌های عرفانی کاذب و صادق است. در این جا نیز ما با موردی روبه‌رو هستیم که دست کم خود عارف سالک، تنها با تکیه بر محتوای معرفتی تجربه، یا حالت‌ها و احساسات و آثار تجربه نمی‌تواند میان دو تجربه صادق و کاذب تفکیک کند. این تنها استاد است که با توجه به تجربه‌های گران‌بار خویش و بصیرتی که سیر طریق عرفانی در اختیار او نهاده است می‌تواند قضاوت‌کننده باشد. این که این ملاک‌ها از چه سنخ‌اند برای ما به عنوان یک محقق و نه یک پیر طریق - روشن نیست، اما این به معنای نفی وجود چنین ملاک‌هایی نخواهد بود. نمونه‌ای از مکتب بودایی ذن راه‌گشا است. جالب توجه است که اصلی‌ترین ویژگی تجربه «ساتوری» یا «نیروانه» در این مکتب عرفانی از لحاظ پدیدارشناختی «آگاهی وحدانی محض» یا «تهیّت مطلق» است که به همین دلیل، نمی‌توان انتظار داشت که از طریق تفاوت در محتوای معرفتی بتوان به تمایزی میان تجربه‌های صادق و کاذب دست یافت. در این جا حالت‌ها و احساسات همراه با تجربه نیز نمی‌توانند راه‌گشا باشند. شاگرد علی‌رغم تمام آموزش‌ها و جزئیاتی که درباره نحوه سلوک و چگونگی رسیدن به تجربه نهایی و ویژگی‌ها و مشخصات تجربه نیروانه یا ساتوری می‌شنود، باز هم نمی‌تواند از راه اعتماد به پدیدارهای تجربه خویش به صحت آن پی‌ببرد و چه بسا، در صورت اعتماد به آن، به گمراهی و توهم کمال دچار گشته باشد. این تنها استاد است که می‌تواند وی را از این توهم نجات دهد.

مکتب بودایی ذن آزمایش‌ها و قوانینی برای بررسی این امر دارد که آیا شخص واقعاً تجربه ساتوری یا نیروانه را به دست آورده است یا نه؟ برای مثال، هاکونین^{۸۴} - استاد بزرگ ذن - در زندگی‌نامه خود نوشته‌اش با نام ایتسومده گوسه^{۸۵} چنین نگاشته است که پس از تجربه‌ای اولیه باور کرده بود که به حالت روشن‌شدگی رسیده است و برای گزارش این خبر خوش به ایتان^{۸۶}، عزلت‌نشین سالخورده شو جوان^{۸۷}، به سویش روانه شد. پس از آن که به دست استاد استنطاق شد،

تشخیص این بود که هاکونین هنوز نیازمند [ارشاد] است؛ و با ناسزاهایی همچون «تو، فرزند مسکین شیطان در سیاه‌چاله [هستی]» سرزنش شد. بعد از تلاش بیشتر، هاکونین چنین گزارش می‌دهد که «روشن‌شدگی در ذهنم جرّقه زد»، و آن‌گاه که دوباره به‌دست‌اتان آزموده شد: «استاد با بادبزانش به پشتم زد» (که نشانه پذیرفته شدنش بود) (کتز، ۱۹۷۸، ص ۴۵).

مواردی از این قبیل در واقع، به ما تذکر می‌دهند که بررسی تجربه‌های عرفانی انحصاراً با توجه به ویژگی‌های پدیداری تجربه، یعنی توجه به آنچه از صفات و خصوصیات در خود محتوای تجربه، یا حالاتی که لازمه آن هستند، وجود دارد می‌تواند گمراه‌کننده باشد.

حال، با توجه به مردود اعلام شدن «اصل بی تفاوتی علی»، چگونه می‌توان نظریه‌ای قانع‌کننده ارائه داد که در بردارنده تبیینی برای توضیح مشابهت‌ها و نیز تفاوت‌های تجربه‌های اصیل عرفانی و تجربه‌های حاصل از مصرف مواد روان‌نما باشد. آنچه واضح است، هر نظریه‌ای که در این باب ارائه می‌شود باید شامل تبیین قابل قبول و پاسخ‌گویی از جهت روان‌شناختی مسئله باشد. به هر صورت تجربه‌های عرفانی، به صورت تجربه‌هایی که در اثر مصرف موادی خاص بروز می‌کنند اولاً و بالذات تجربه‌هایی هستند که در صُقع نفس انسان رخ می‌دهند و ظریف‌ترین ویژگی‌های روح پر رمز و راز وی آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهند. اگر بخواهیم چنین نظریه‌ای را در کلام محققان متأخر بجویم، نگارنده معتقد است، لبّ و اساس چنین نظریه‌ای را می‌توان از لابه لای بصیرت ژرف ویلیام جیمز که در بالا به آن اشاره شد، یافت. نقل دوباره این ژرف‌اندیشی جیمز، که بارها و بارها در کتاب‌های گوناگون نقل شده است، خالی از لطف نیست:

آگاهی هُشیار معمولی، که ما آن را آگاهی عقلانی می‌نامیم، تنها یک نوع خاص از آگاهی است که در اطراف آن صورت‌های کاملاً متفاوتی از آگاهی، که با لطیف‌ترین پرده‌ها از آن جدا شده‌اند، وجود دارند. ممکن است تمام عمر خود را بگذرانیم بدون آن که حتی متوجّه وجود آنها شویم؛ اما وقتی محرک لازم آنها به عمل درآید، همه آنها به تمامیت خود ظهور می‌یابند، انواع معینی از قوای نفسانی که احتمالاً جایگاه خاصی میدان عملکرد و سازگاری آنهاست. هیچ روایتی از جهان، در کلیت آن، در صورتی که این صورت‌های دیگر آگاهی را به کلی از قلم بیندازد، کامل و تمام نخواهد بود و مسئله این‌جاست که چگونه باید آنها را





به حساب آورد، زیرا آنها بسیار از آگاهی معمولان گسسته هستند. گرچه نمی‌توانند کلیشه و فرمولی فراهم آورند، اما جهت‌گیری‌ها را معین می‌سازند؛ گستره‌ای را در مقابل ما باز می‌کنند، گرچه از دادن نقشه‌ای [برای آن] باز می‌مانند. به هر صورت، آنها ما را از هرگونه نهایی ساختن زود هنگام روایت‌هایمان از حقیقت باز می‌دارند. (جیمز، ۱۹۰۲، ص ۴۲۲).

این بیان جیمز، دربردارنده اشاره‌های ارزش‌مندی است که ما را به چارچوب اساسی نظریه‌ای در این باب رهنمون می‌سازد. نظریه شامل تبیین ساختار نفس انسان که کلیات آن همان چیزی است که بنابه ادعای طرف‌داران حکمت خالده در دل تمام ادیان و سنت‌های عرفانی بزرگ دنیا می‌توان یافت. این ایده که انسان، از آن جهت که موجودی آگاه و ادراک‌کننده و باشعور است، وجودی ذومراتب و دارای ساحت‌های ادراکی - وجودی متفاوت است که در طول یک‌دیگر قرار می‌گیرند.

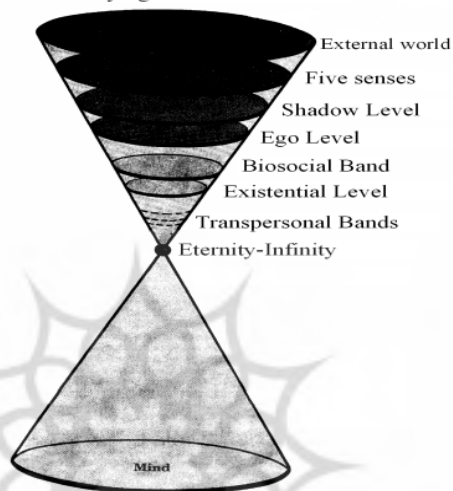
از میان تمام این مراتب و ساحت‌ها، انسان در آگاهی روزمره و متعارف خویش تنها با سطحی‌ترین و نازل‌ترین مرتبه در ارتباط است و حجاب اشتغالات کثیر او به کثرات مادی، وی را از درک و حضور در سایر ساحت‌ها و مراتب باز می‌دارد. شیوه‌های مختلف سلوک عرفانی، در واقع، راه‌هایی هستند برای رهایی از این سطح نازل آگاهی و دستیابی و حضور در ساحت‌های بالاتر. دیکمن، در مقاله تأثیرگذار خود ثابت می‌کند که چگونه فنون عرفانی از قبیل مراقبت، تمرکز و عزلت در خدمت «ناخودکارسازی» ساختارهای روانی قرار می‌گیرند. ساختارهای روانی ما در جریان تطبیق ذهن با دنیای روزمره‌ای که با آن در ارتباط است، شکل می‌گیرند. «شناخت‌های حسی» روزانه، «زبان» و «مفاهیمی» که همه‌روزه برای ارتباط و در خدمت اهدافمان از آنها استفاده می‌کنیم و ساختارهای اجتماعی که در آنها قرار داریم، به تدریج فرایندهای «خودکاری» را در سطح مختلف در روانمان پدید می‌آورند. تکنیک‌های عرفانی با زدودن اعتیاد ذهن به این خودکارسازی‌های محدودکننده، زمینه را برای مواجهه با ساحت‌های گسترده‌تر آگاهی فراهم می‌سازد. آنها دقیقاً نقش وارونه عوامل خودکارساز را ایفا کرده و آنها را به تدریج خنثی می‌کنند (دیکمن، ۱۹۶۶ در مجموعه وودز، ۱۹۸۰، ص ۲۴۰ - ۲۶۰). این سیر در نهایت منتهی به وصول عارف به منزلگاهی می‌شود که والاترین مرتبه ادراکی - وجودی اوست. آگاهی در این

ساحت چیزی نیست، مگر «آگاهی وحدانی محض»، حضور در مرتبه‌ای که هیچ دوگانگی در آن راه ندارد و حتی دوگانگی میان عالم و معلوم رخت بر می‌بندد. عارفان در سنت اسلامی تصوف، نیز بر ذوبتون بودن ساحت‌های نفس تأکید ورزیده‌اند. هر چند تعداد این ساحت‌ها، بسته به نوع نگاه و ملاک تقسیم‌بندی، مختلف نقل شده است، اما چارچوب اصلی ساختار ذوبتون نفس در تمام آثار عرفانی یک‌سان است؛ برای مثال، قیصری در یک تقسیم‌بندی، عوالم نفسانی را به‌حسب مرتبه مکاشفه‌های معنوی به‌صورت طولی فهرست می‌کند که عبارت‌اند از ساحت نفسانی فکر، عقل، قلب، روح، سر و خفی (قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۱۰).

این نکته اساسی که آگاهی و شعور انسانی دارای ساحت‌های طولی بوده و امری ذوبتون است، به‌دست یکی از محققان شهیر حوزه روان‌شناسی به‌تفصیل بسط داده شده است. کین ویلبر، روان‌شناس معاصر امریکایی که خود از طرف‌داران حکمت خالده است، طرح خود در این‌باره را علم النفس خالده^{۸۸} می‌خواند (ویلبر، ۱۹۷۷، ص ۱۵). وی در اثر مشهوری که با نام گستره آگاهی^{۸۹} نگاشته است تلاش دارد نشان دهد که اولاً، این ذوبتون بودن گستره آگاهی امری است که سنت‌های بزرگ عرفانی مانند سنت هندویی، بودایی، تائویی، مسیحی و اسلامی بر آن اتفاق نظر دارند؛ ثانیاً، مکاتب گونه‌گون روان‌شناسی که در دامن تمدن جدید غرب زاده شده‌اند و در موارد بسیاری در تقابل با یک‌دیگر قرار می‌گیرند، هر یک ناظر به یکی از ساحت‌های آگاهی و شعور انسان هستند و از همین رو، علی‌الاصول دامنه کارشان باهم متفاوت است. از نظر وی، شناسایی این امر می‌تواند به تحوّل در روند پیش علم روان‌شناسی و تصحیح جهت‌گیری‌های آن منجر شود. ویلبر در عین حال که دستورات سلوکی و ریاضت‌های نفسانی سنت‌های عرفانی را ناظر به مراتب بالاتر نفس انسانی دانسته و از این رو، آنها را بسیار ارج می‌نهد، حاصل کار روان‌شناسان غربی را نیز با دیده تکریم می‌نگرد، هر چند کار آنها را ناظر به ساحت‌های درون نفس انسانی می‌داند. از نظر وی، مکاتب غربی و شرقی می‌توانند در یک دید جامع در کنار یک‌دیگر انسان را در راه رسیدن به سعادت تمام و کمال یاری کنند (همان، ص ۱۳-۱۵). نموداری که وی از مراتب ذوبتون آگاهی ارائه می‌دهد در شکل زیر قابل مشاهده است:



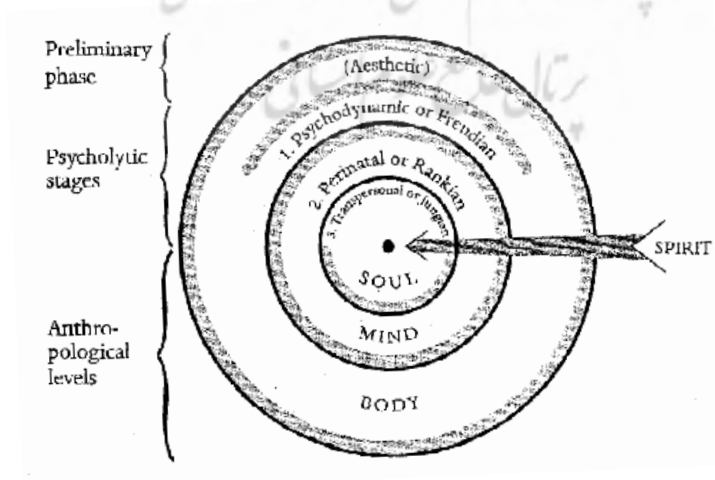
Surveying the Traditions



هیوستون اسمیت، نظریه مشابه‌ای را دربارهٔ مراتب آگاهی نفس پیش می‌کشد. وی اذعان می‌دارد که این مدل را از علم‌النفس هندی اخذ کرده است (اسمیت، ۲۰۰۰، ص ۶۵). البته، از نظر او این علم‌النفس در دیگر ادیان، در چارچوب و کلیات، مشترک است و از این رو می‌توان نام «انسان‌شناسی سنتی» بر آن نهاد (همان، ص ۹۳). نموداری که اسمیت از مراتب طولی آگاهی انسان پیشنهاد می‌کند چنین است:



نقد و نظر / سال دوازدهم / شماره سوم و چهارم، ۱۳۲



علاقه‌مندان را برای توضیح مفاهیم مورد اشاره در این شکل‌ها به کتاب‌های اصلی ارجاع می‌دهیم، البته آشنایی با تعریفی که این دو نویسنده از مراحل مختلف آگاهی ارائه داده‌اند، شباهت عمده‌ای را میان این دو الگو ثابت می‌کند. در هر دو الگو پس از مرحله «فرا فردی»، عمیق‌ترین ساحت آگاهی قرار می‌گیرد که ویژگی اصلی آن ادراک وحدت محض به صورت یک تجربه عرفانی است. پیش از مرحله فرافردی در الگوی ویلبر با مرحله «وجودی» روبه‌رو هستیم که مشخصات آن تا اندازه زیادی با آنچه اسمیت از مرحله «رنکی» قصد می‌کند یکسان است. تنها تفاوت عمده دو الگو در آن جاست که اسمیت مرحله فرویدی یا ضمیر ناخودآگاه را در جایگاه خاصی پیش از مرحله رنکی قرار می‌دهد، اما ویلبر معتقد است هر یک از ساحت‌ها و مراتب آگاهی دارای دو بخش «خودآگاه» و «ناخودآگاه» هستند؛ بنابراین، می‌تواند از مرحله ناخودآگاه در هر یک از مراتب به نوعی سخن گفت. اما اسمیت در این حد متوقف نمی‌ماند و برای تحلیل آثار روان‌نماها نیز به این نظریه متوسل می‌شود. وی معتقد است اثراتی که روان‌نماها بر ادراکات انسان دارند، در واقع، منتقل ساختن انسان از ساحت متعارف و معمول آگاهی به ساحت‌های درونی‌تر و پنهان است. وی آزمایش استنسیلاوگراف را شاهدی بسیار متقن در تأیید این مدعا می‌داند (همان، ص ۹۵). طبق این آزمایش، مصرف‌کنندگان روان‌نما در مراحل اولیه تنها واکنش‌های بدنی نشان می‌دهند، اما با ادامه کار پرده از مرتبه «ناخودآگاه» آگاهی، که مرتبه‌ای پنهان و درونی‌تر از آگاهی متعارف است برداشته می‌شود و سوژه به تجربه‌های گذشته خود منتقل می‌شود. به دنبال این مرحله است که سوژه یک مرتبه نیز عمیق‌تر شده و به ساحتی از آگاهی وارد می‌شود که در آن پرسش‌های اساسی دربارهٔ حیات برای وی مطرح و مسئله «مرگ» به شکل عذاب‌آوری برایش جلوه‌گر می‌شود. در نهایت، سوژه‌ها وارد ساحتی از آگاهی می‌شوند که بنابه گفته گراف، هیچ نامی برای آن بهتر از ساحت ادراکات دینی و عرفانی نیست. در این ساحت است که تمام سوژه‌ها به نوعی با یک آگاهی وحدت‌بخش که کثرات را در خود هضم می‌کند، روبه‌رو می‌شوند.

جالب توجه است که نتایج آزمایش هیوستون و مسترز نیز در این مورد با نتایج آزمایش گراف هم‌خوانی و مطابقت دارند. سوژه‌های این آزمایش نیز در طول مصرف روان‌نما چندین مرحله کاملاً متمایز را از سر می‌گذرانیدند که مشابه مراحل قید شده در آزمایش گراف است. این دو آزمایش، تنها دو آزمایشی هستند که در آنها سوژه‌ها در طول مدتی نسبتاً طولانی تحت تأثیر



روان‌نما بوده و مورد پایش محقق واقع می‌شده‌اند. به همین دلیل، آزمایش‌ها و گزارش‌های دیگر اثری از انتقالی مشابه آنها نشان نمی‌دهند. این نکته بسیار جالب توجه است که داروهای روان‌نما، حتی هنگامی که به‌عنوان یک عامل فیزیولوژیک جایگزین فنون معنوی استفاده یا بدان‌ها توجه می‌شود نیز باید همانند آن فنون در طی مدتی طولانی و مستمر استفاده شوند تا نتایج مشابه ایجاد نمایند.

همان‌طور که دیدیم، ویلیام جیمز، به‌عنوان یک روان‌شناس درجه اول، با تحلیل فوق از نقش داروهای روان‌نما در پرده برداشتن از ساحت‌های عمیق‌تر آگاهی انسان موافق است. هم‌چنین هاکسلی و اسمیت هر دو با اعتقاد راسخ به انسان‌شناسی سنتی تجربه‌های به‌دست آمده شخصی خود را حالت‌هایی عرفانی تلقی می‌کنند.

اما برای تکمیل این ایده باید تأکید کرد، همان‌طور که گذشت، تجربه‌های ناشی از داروهای روان‌نما هرچند به‌عنوان یک عامل تأثیرگذار فیزیولوژیک می‌توانند جایگزین برخی فنون معنوی شده و نقشی همانند آنها بازی کنند و پرده از ساحت‌های عمیق‌تری از آگاهی بردارند، اما قدرت آنها تنها در حد و اندازه‌ای است که بتوانند در برخی موارد برای اشخاصی که زمینه‌های پیشین مساعدی دارند موجب ایجاد تجربه‌های عرفانی ابتدایی یا به‌ندرت، متوسط شوند. بر اساس شواهد موجود، تجربه‌های نهایی عرفانی که در پله‌های نهایی سلوک رخ می‌دهند، مشمول چنین الگویی نیستند. به‌تعبیر دیگر، ساحت‌های نهایی و بسیار عمیق آگاهی انسان دور از دست‌رس این عوامل فیزیولوژیک قرار می‌گیرند.

به نظر می‌رسد شواهدی که در این مقاله ارائه داده شد تا اندازه‌ی زیادی با این الگوی انسان‌شناسانه سازگاری دارد و دست‌کم تا زمانی که نظریه‌ی دیگری توانایی ارائه‌ی تبیین بهتر و جامع‌تری نداشته باشد، الگوی انسان‌شناختی سنتی می‌تواند برای توجیه تجربه‌های روان‌نما نیز به‌کار رفته و به‌خوبی از عهده تبیین آنها برآید.



پی‌نوشت‌ها

۱. نگارنده در همین ابتدا باید متذکر شود که غرض‌اش از نگارش این مقاله، صرفاً پژوهشی نبوده است. بدین معنا که به دلیل کمبود فوق‌العاده اطلاعات علمی در دسترس، به‌خصوص در زبان فارسی، در موضوع حاضر، نگارنده حجم عمده‌ای از مقاله را به ارائه اطلاعات و داده‌های تجربی و غیرتجربی در این باب اختصاص داده است. البته، علاوه بر این، در بخش آخر مقاله با رویکردی پژوهشی تلاش شده تا برای تبیین نسبت داروهای روان‌نما و تجربه‌های عرفانی نظریه‌ای ارائه شود.

۲. تعریف از آن استاد مصطفی ملکیان است. (نک: کاکایی، وحدت وجود، ص ۱۵).

۳. املاي این واژه به‌صورت psychedelic نیز ضبط شده است.

4. *Random House Websters Unabridged Dictionary and Oxford New Shorter English Dictionary.*

۵. مترجمان کتاب *زمنه روان‌شناسی هیگارد*، معادل «روان پریشی‌زا» را برای این واژه پیشنهاد کرده‌اند. این معادل، همانند «توهم‌زا» بیش از آن که با دقت نظر در ریشه لغوی کلمه اصلی پیشنهاد شده باشد، نشان‌دهنده دیدگاه مترجمان درباره ماهیت و آثار این داروهاست..

۶. برای مثال، منبع ذکر شده در پاورقی چهارم، واژه hallucinogen را چنین تعریف می‌کند: «ماده‌ای که تجربه حسی از یک چیز خارجی تولید می‌کند، در حالی که آن شیء خارج از ذهن وجود ندارد»، در حالی که واژه psychedelic در همان منبع چنین تعریف می‌شود: «دارویی که به‌واسطه ایجاد هشیاری بیشتر در حواس، احساسات و انگیزش‌های ناخودآگاه، تغییراتی، به‌خصوص، یک نوع توسعه واضح، در آگاهی ایجاد می‌کند.»

7. depressants
8. sedatives
9. stimulants
10. opiates
11. narcotics
12. psychedelics or hallucinogens
13. D .S .L (lysergic acid diethylamide)
14. mescaline
15. psilocybin
16. cannabis

۱۷. مسکالین از نوعی کاکتوس به نام پیوت peyote و سیلوسایبین از نوعی قارچ به نام قارچ سحرآمیز (Magic moorhsum) به‌دست می‌آیند.



18. Mazatec

19. Teonanacatl(Flash of the Gods)

۲۰. اطلاعات فوق از منابع دایرة المعارفی، به خصوص دایرة المعارف اینترنتی ویکی پدیا (Wikipedia Internet Encyclopedia) استخراج شده است و صحت آن با مراجعه به مراجع معتبر دیگری تأیید شده است.

21. Richard G. Wasson

22. Soma

23. Native American Church

24. Albert Hoffman

25. schizophrenia

26. Huxley, Aldous

27. Hippies

28. psychedelics Sixties

۲۹. برای آگاهی از چگونگی رشد مصرف ال.اس.دی و برخی دیگر از داروهای روان گردان، در امریکای دهه شصت و هفتاد و آگاهی از جریان‌های اجتماعی ایجاد شده به دست افرادی چون تیموتی لری بنگرید به: ریموند، ۱۹۷۴، در مجموعه وودز، ۱۹۸۰، ص ۳۳۸-۳۵۷ و استیونز، ۱۹۸۷. منبع نخست، مقاله‌ای نسبتاً کوتاه و منبع دوم کتابی مفصل و به تعبیر برخی منتقدان بهترین کتاب درباره امریکای دهه شصت است.

30. psychological prism

31. Staal, Frits

32. Leary, Timothy

33. Walter Stace

34. Robert C. Zaehner

35. William Wainwright

36. Walter Pahnke

۳۷. مشخصات این پایان نامه به این شرح است:

Drugs and Mysticism An Analysis of the Relationship between Psychedelic Drug and Mystical Consciousness, Doctoral Dissertation: Harvard University, 1968.

38. Marsh Chapel at Boston University

39. Hovard thurman

40. Walter Houston Clark



نقد و نظر / سال دوازدهم / شماره سوم و چهارم / ۱۲۶

41. Andover Newton Theological Seminary
42. Clark
43. significance
44. Houston and Masters
45. Varieties of Psychedelic Experience
46. presence
47. transformation
48. Recollective-analytic
49. symbolic
50. psychological integration
51. illumination

۵۲. مشخصات کتاب و مقاله‌ای که گراف نتایج آزمایش‌های خود و نیز حاصل تأملات‌اش درباره آنها را ارائه کرد، چنین است:

Grof and S ;1980 ,Hudson & Thames :London ,*Beyond Death* ,Grof .Grof and C .S. In Ancient Wisdom and Modern .*Ancient Wisdom and Modern Science :East and West*, SUNY press :Albany ,Stanislov Grof and Marjorie Livingston Valier(ed.), Science 1984.

53. Stanislov Grof
54. psychodynamic
55. Rank Otto
56. Transpersonal
57. James William
58. Varieties of Religious Experience

۵۹. گرچه سال‌ها پیش جناب آقای مهدی قائنی بخش‌هایی از کتاب جیمز، و نیز فصلی که حاوی قطعات فوق است را ترجمه کرده‌اند و متأسفانه بیشتر کسانی که امروزه در باب تجربه دینی می‌نگارند به همان ترجمه، بدون توجه به اعتبار متن مترجم، ارجاع می‌دهند، اما باید گفت، با کمال تأسف، ترجمه ایشان یکی از نمونه‌های آزادترین ترجمه‌هایی است که نگارنده دیده است. آزاد بودن ترجمه به قدری مغرط است که ترجمه فارسی را باید دارای دو نگارنده دانست، یکی مؤلف و دیگری مترجم. مقایسه قطعات فوق که نگارنده از نو آنها را ترجمه کرده است با متن اصلی و ترجمه آقای قائنی، این موضوع را برای خواننده روشن می‌کند.

60. Sat Chit Ananda
61. Beatific Vision



- 62. no-self
- 63. mind at large
- 64. Perennial Philosophy
- 65. Huston Smith

۶۶. نک: آزمایش اول

- 67. Cleansing the Doors of Perception
- 68. emanationism

۶۹. برگرفته از: عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی.

- 70. set
- 71. setting
- 72. Stevens Jay
- 73. Oceanic feeling
- 74. Ruysbroeck
- 75. Spiritual Marriage

۷۶. زمر گزارش فوق را به نقل از کتاب زیر از بوهر حکایت می کند:

Buber Martin, *Between Man and Man*, London, Routledge and Kegan Paul, 1947, pp. 5-24.

- 77. responsibility
- 78. Pre-biographical
- 79. ground
- 80. groundless
- 81. individualization
- 82. Soul of the all.
- 83. Being
- 84. Hakuin
- 85. Itsumade-gusa
- 86. Etan
- 87. Shojuan
- 88. Psychologia perennis
- 89. The Spectrum of Consciousness



نقد و نظر / سال دوازدهم / شماره سوم و چهارم / ۱۳۸۰

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کتابنامه

۱. استیس، والتر ترنس، (۱۳۷۹) *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات سروش.
۲. انزلی، سیدعطا (ترجمه و تحقیق)، (۱۳۸۳) *ساختگرایی سنت و عرفان*، قم، انجمن معارف اسلامی ایران.
۳. _____، «ساختگرایی و نظریه حق معتقد ابن عربی»، فصلنامه *اندیشه نوین دینی*، سال اول، شماره ۲، پاییز ۱۳۸۴.
۴. فناری، محمد بن حمزه، (۱۳۷۴) *مصباح الانس*، تهران، انتشارات مولی.
۵. قیصری، محمد داوود، (۱۳۷۵) *شرح فصوص الحکم*، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۶. قونوی، صدرالدین، (۱۳۷۵) *نفحات الاهیة*، تهران، انتشارات مولی.
۷. _____، *رساله فصوص*، (۱۳۶۲) تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۸. ابن ترکه، صائن الدین علی، *تمهید القواعد*، (۱۳۶۰) تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۹. هیلگارد، ارنست، (۱۳۸۲) *زمینه روانشناسی*، ترجمه محمدتقی براهنی و همکاران، تهران، انتشارات رشد.
۱۰. کاکایی، قاسم، (۱۳۸۱) *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران، نشر سهروردی.
۱۱. دفتری، فرهاد، (۱۳۸۲) *تاریخ و اندیشه‌های اسماعیلی در سده‌های میانه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، نشر فرزاد.

12. Huxley, Aldous., (1945) *The Perennial Philosophy*, New York and London, Harper & Brothers.
13. _____, (1954) *The doors of perception*, New York Harper.
14. James, William., (1994) *Varieties of Religious Experierns*, Modern library Edition.



15. Ruysbroec, John., (1985) *The spiritual Espousals and other work*. introduction and translation James A. Wiseman, Paulist Press.
16. Katz, Steven T., (1978) (ed.), *Mysticism and philosophical Analysis*, O. U.
17. Smith, Huston., (2000) *Cleansing the doors of perception*, New York, Jeremy P. Tarcher/Putnam.
18. Stall, Fritz., (1975) *Exploring Mysticism*, University of California Press.
19. Stevens, Jay., (1987) *Storming Heaven L. S. D & the American Dream*, New York: Atlantic Monthly Press.
20. Wainwright, William J., (1981) *Mysticism, A Study of its Nature*, Madison: University of Wisconsin Press.
21. Wilber, Ken., (1977) *The spectrum OF Consciousness*, Quest books.
22. Woods, Richard., (1980) *Understanding Mysticism*, Image Books.
23. Zaehner R. C., (1972) *Drugs, Mysticism and make - believe* [by] R. C. Zaehner, London, Collins.
24. *Mysticism Sacrd and Profane*, (1957) O. U. P.



نقد و نظر / سال دوازدهم / شماره سوم و چهارم / ۱۳۰

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی