

تجربه دینی ادراک خداوند است

توضیح مترجم

بسیاری از معتقدان به ادیان مختلف، مدعی تجربه «واقعیت غایی»، «امر متعالی»، «امر الوهی»، و به تعبیر خاص «خداوند» اند، و این تجربه را معنابخش و جهت دهنده زندگی خود می دانند. بررسی ادعای این افراد، که در ادیان و آیین های گوناگون معمولاً با عناوینی از قبیل صوفی، عارف، قدیس و جوکی از آنها یاد می شود، موضوع بحث «تجربه دینی» است که از مباحث اولیه و مهم فلسفه دین به شمار می آید. در بحث تجربه دینی، عموماً کوشش می شود با دسته بندی تجربه های گوناگون دینی بر اساس نحوه وقوعشان، به تنوع آنها نظم و نسقی داده شود. اما این کوشش کاملاً قرین توفیق نیست و کثرت و تنوع تجربه های دینی، هم در داخل یک سنت و هم در سنت های مختلف، مانع از آن است که همه این تجربه ها در طبقه خاصی خود جای گیرند. ارزش طبقه بندی تجربه های دینی بیشتر در توجه دادن مابه تنوع زیاد آنهاست؛ موضوع راهگشاست؛ «ماهیت تجربه دینی» است که هم فی نفسه از موضوعات مهم و اصلی بحث تجربه دینی است و هم از آن حیث که در دیگر مسأله مهم این بحث: «آیا تجربه دینی باورهای دینی را توجیه می کند؟» تأثیر تعیین کننده دارد.

به سؤال «ماهیت تجربه دینی چیست؟» سه پاسخ مهم داده اند: ۱) تجربه دینی احساس یا، به تعبیر درست تر، ترکیبی از احساسات است. پیشگام این رویکرد به ماهیت تجربه دینی فردریک شلاپرماخر (۱۸۳۴ - ۱۷۶۸) است و آرای او بر کسانی چون ردلف اتو (۱۹۲۷ - ۱۸۶۹) و ویلیام جیمز (۱۹۱۰ - ۱۸۴۲) اثر نهاده است. به نظر شلاپرماخر، تجربه دینی احساس اتکای مطلق به موجودی متعالی است؛ مستقل از تصورات و باورها و افعال صاحب تجربه است؛ و از آنجا که وری طور تمایزات مفهومی است، غیر شناختی است. این رویکرد، در مسأله «توجیه باورهای دینی بر اساس تجربه دینی» با مشکل جدی روبه روست.

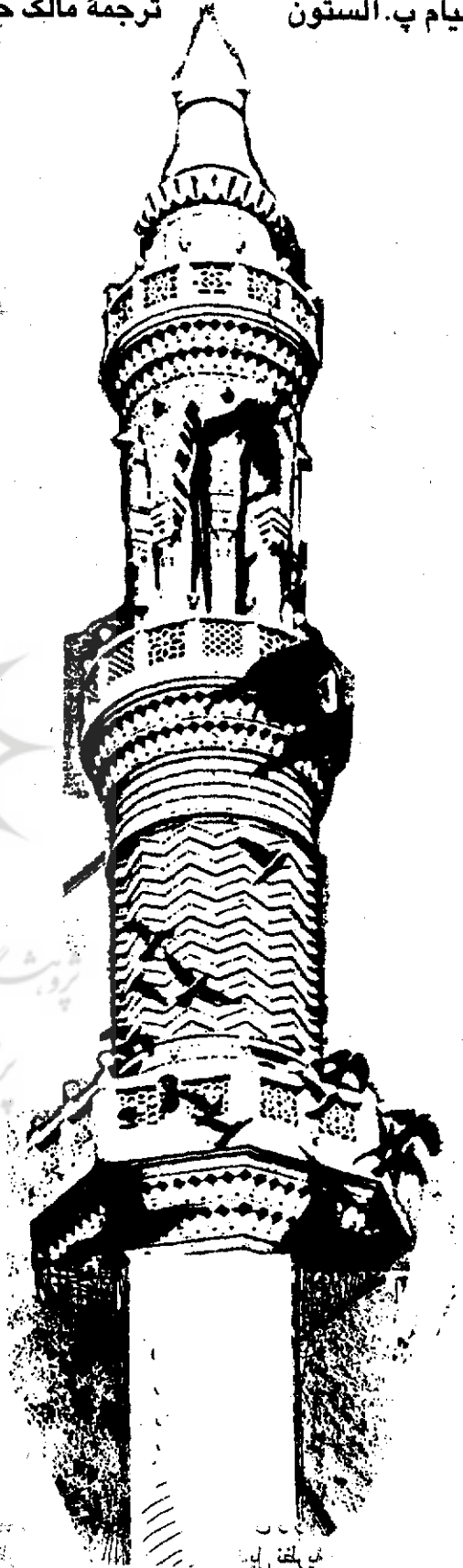
۲) تجربه دینی، تجربه ای است که صاحبش آن را دینی تلقی می کند؛ چرا که این تجربه بر اساس امور طبیعی برای او تبیین پذیر نیست. وین پراودفوت (۱۹۳۹-) چنین رویکردی به تجربه دینی دارد. به نظر او، تجربه دینی را باید بر مبنای نظام اعتقادی صاحب تجربه توصیف کرد، لذا نمی توان از تجربه های دینی توصیفی واحد به دست داد و توصیف های متعددی وجود دارند که حاکی از نظام اعتقادی صاحبان تجربه های مختلفند.

۳) تجربه دینی نحوه ای ادراک است و ساختی مشابه ادراک حسی دارد. همان گونه که ادراک حسی از سه رکن شکل می یابد: مدرک (شخصی که مثلاً یک کتاب را می بیند)، مدرک (کتاب) و پدیدار (جلوه و ظاهری که کتاب برای شخص دارد)، تجربه دینی، و به تعبیر خاص تر تجربه خداوند، نیز از سه رکن تشکیل می شود: شخص صاحب تجربه، خداوند، نحوه تجلی خداوند بر شخص

صاحب تجربه. همان گونه که ما در تجربه های حسی معمولی به واسطه جلوه و ظاهر اشیا آنها را ادراک می کنیم، صاحب تجربه دینی نیز با تجلی خداوند بر او اوصاف و افعالش را ادراک می کند. ویلیام پ. آلستون (۱۹۲۱-) چنین دیدگاهی دارد.

مقاله حاضر حاوی چکیده نظریه آلستون درباره ماهیت تجربه دینی است. وی در این مقاله ابتدا با بیان این مطلب که تجربه دینی مورد توجه او آگاهی بی واسطه به خداوند است و نه آگاهی با واسطه، نمونه هایی از گزارشهای صاحبان تجربه دینی نقل می کند و مراد خود را روشتر می سازد. آنگاه به طرح مدل ادراکی خود می پردازد که «نظریه ظهور آشکارگی» نام دارد و طبق آن، ادراک یک شیء عبارت است از اینکه آن شیء به نحوی معین بر مدرک جلوه کند، بدون اینکه مدرک به مفهوم پرداززی و صدور حکم مبادرت ورزد. آلستون در ادامه، مدل ادراکی خود را بر تجربه دینی بی واسطه اعمال می کند و نشان می دهد که بسیاری از صاحبان این نوع تجربه، تلقی ای مشابه با تجربه حسی عادی از تجربه خود دارند. آلستون نتیجه می گیرد که ادراکی اصیل و بی واسطه از خداوند ممکن است، و در ادامه به این ایراد مهم بر نظریه خود پاسخ می دهد که اوصافی که خداوند به واسطه آنها بر صاحب تجربه متجلی می شود، با کیفیاتی که اشیا بر حواس آدمی جلوه می کنند، بسیار متفاوتند و لذا نمی توان ساخت تجربه دینی را با ساخت تجربه حسی یکی دانست. آلستون در پایان به این مطلب می پردازد که مشکلات اثبات حقیقی - و نه موهوم - بودن تجربه دینی در اصل تفاوتی با مشکلات اثبات همین امر در مورد تجربه حسی ندارد.

در خاتمه این توضیح مختصر ذکر چند نکته لازم می نماید. اول: درک این مقاله به سبب ابجاز و فشردگی آن محتاج دقت و بازخوانی است. در این میان، شاید بضاعت اندک مترجم نیز کار خواننده ترجمه فارسی را دشوارتر کرده باشد. دوم: مترجم در مورد دو واژه به کار رفته در این مقاله، که در واقع اصطلاحند و فهم دقیق آنها در فهم آرای آلستون اهمیت بسیار دارد، برای بهتر رساندن مراد مؤلف، از دو معادل استفاده کرده و میان آنها علامت / به کار برده است؛ اما در مواردی که ذکر هر دو معادل را لازم ندیده، به یکی از آن دو اکتفا کرده است. (نویسنده مقاله نیز در یک جا برای کاربرد موازی دو حرف «و»، «یا» از علامت / استفاده کرده است.) سوم: ماخذ مقاله حاضر، که مشخصات کتاب شناختی آن در پی نوشت آمده است، مجموعه ای است شامل شصت و دو مقاله عموماً کلاسیک و مهم در فلسفه دین که در واقع مستندات کتاب دیگری هستند که گردآورندگان همین مجموعه تألیف کرده اند. بنابراین برای فهم بهتر این مقالات آسانترین راه، مراجعه به کتاب یاد شده است. خوشبختانه این کتاب به فارسی ترجمه و منتشر شده است، و برای فهم بهتر این مقاله آلستون و ایرادهای وارد بر نظریه او، بویژه با توجه به نظریه پراودفوت که رقیب و بدیل نظریه آلستون به شمار



می آید، مراجعه به فصل دوم کتاب مذکور بسیار سودمند است. مشخصات کتاب شناختی این اثر از این قرار است: مایکل پترسون، ویلیام هاسکر، بروس رایسنباخ، دیوید بازینجر، عقل و اعتقاد دینی، در آمدی بر فلسفه دین، ترجمه احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.

و نهایتاً: دوست گرامی آقای هومن پناهنده این ترجمه را با متن اصلی مقابله کرده و آن را از خطاهای مترجم پیراسته اند؛ سپاسگزار ایشانم.

من چیزی را که «تجربه خداوند» می نامم، با این واقعیت مشخص می سازم که صاحب این تجربه آن را آگاهی بی واسطه به خداوند تلقی می کند (با اگر سؤال مطرح شد، تلقی خواهد کرد). این هم نمونه ای روشن منقول در انواع تجربه دینی ویلیام جیمز:

(۱)... ناگهان... حضور خداوند را احساس کردم - ماجرا را درست همان گونه که به آن مشعر بودم نقل می کنم - تو گویی لطف و قدرت او مرا کاملاً در برمی گرفت. آنگاه جذبه آرام قلب مرا ترک گفت یعنی احساس کردم خداوند مصاحبتی را که عطا فرموده بود، پس گرفته است... از خودم پرسیدم آیا ممکن بود موسی در صحرائ سینا بتواند با خداوند ارتباطی نزدیکتر از این داشته باشد. فکر می کنم خوب است بیفزایم که در این جذبه من خداوند نه شکل و رنگ و بو داشت، نه مزه؛ به علاوه، حضور او را در هیچ مکان مشخصی احساس نمی کردم... اما هر چه بیشتر در پی واژگانی می گردم تا بیانگر این مصاحبت نزدیک باشد، غیرممکن بودن توصیف ماجرا با هر کدام از تصاویر مانوسمان را بیشتر احساس می کنم. فی الواقع که مناسبترین بیان برای رساندن آنچه احساس کردم، این است؛ خداوند حاضر بود، هر چند نامرئی؛ او به هیچ یک از حواس من در نیامد، با وجود این آگاهی من او را ادراک کرد.

توجه داشته باشید که من «تجربه خداوند» را به مواردی محدود نمی کنم که در آنها این واقعاً خداوند است که صاحب تجربه به او آگاه است. این اصطلاح، چنان که من آن را به کار می برم، همه تجربه هایی را شامل می شود که به تلقی صاحب تجربه چنین وضعی دارند؛ لذا این مقوله عام را می شد به نحو دقیقتری «تجربه مفروض خداوند» نامید که «مفروض» خواندن آن در مسأله اصیل بودن یا نبودن آن تأثیری ندارد. اما من این قید را کلاً حذف خواهم کرد. نیز توجه داشته باشید که مقوله «تجربه خداوند» نزد من بسیار مضیق تر است از «تجربه دینی» که کثیری از تجربه های گونه گون و تعریف ناشده را در برمی گیرد.

من با محدود کردن خود به آگاهی بی واسطه به خداوند مواردی را که در آنها آدمی خود را از طریق زیباییهای طبیعت، کلمات کتاب مقدس یا کلمات یک موعظه، یا دیگر پدیده های طبیعی، آگاه به خداوند تلقی می کند، کنار می گذارم. محض نمونه: «تجربه دینی»

به محرکهای مادی دیگر باشند که نقشی در فعالیت آنها بازی می کند مشابه نقشی که حواس پنجگانه ما در زندگیمان بازی می کنند، و برای اینکه موضوع را قدری پیشتر ببریم، چرا ما نیز نتوانیم تجلیاتی را مجسم کنیم که از فعالیت هیچ اندام حسی مادی ناشی نمی شوند، چنان که گویا در مورد ادراک عرفانی چنین است؟

II

همان گونه که عنوان مقاله نشان می دهد، من درباره تجربه عرفانی از یک «مدل ادراکی» دفاع خواهم کرد. برای توضیح مرادم از «مدل ادراکی»، ابتدا باید درباره ادراک حسی چیزی بگویم، زیرا حتی اگر تصور کنیم، چنان که من تصور می کنم، ادراک منحصر به نحوه حسی آن نیست، باز هم مسلماً این نحوه از ادراک است که با آن بیشترین آشنایی را داریم، و با تعمیم ادراک حسی است که مفهوم وسیعتری از ادراک کسب می کنیم.

آن گونه که من موضوع را می بینم، در دل ادراک (حسی یا غیر آن) پدیده ای واقع است که برای نامیدن آن تعابیر گوناگون حضور / تجلی^۳، ظهور / آشکارگی^۴، یا دادگی^۵ به کار می رود. چیزی بر تجربه (آگاهی) آدمی به عنوان فلان و بهمان، به عنوان آبی، به عنوان تلخ، به عنوان یک خانه، به عنوان خانه سوسن^۶، یا هر چیز دیگر، حاضر / متجلی می شود. من این پدیده حضور / تجلی را ماهیتاً مستقل از مفهوم پردازی، باور یا حکم تلقی می کنم. این امری است علی الاصول ممکن که این کتاب به لحاظ ظاهر بر من آبی جلوه کند، حتی اگر من آن را آبی تلقی نکنم، به آن به عنوان آبی فکر نکنم، از آن به عنوان آبی مفهوم پردازی نکنم، به آبی بودن آن حکم نکنم یا هر چیز دیگری از این سنخ. بی تردید، در ادراک کمال یافته بشری حضور / تجلی عمیقاً با مفهوم پردازی و باور درهم تنیده است، اما حضور / تجلی به چیزی از این قبیل بستگی ندارد. بهترین راه برای بی بردن به این امر این است که دیدن واقعی کتاب را با فکر کردن درباره کتاب، یا صدور حکم درباره آن، در غیابش، در تقابل نهم. چه چیزی در حالت اول منظوری است اما در حالت دوم نه، که باعث اختلاف است؟ چیزی از یک ترتیب مفهومی یا حکمی نمی تواند باشد، زیرا چیزی از این سنخ در حالت دوم که کتاب دیده نمی شود، می تواند حاضر باشد. تأمل در این سؤال مرا به این نتیجه گیری می کشاند که باعث اختلاف این است که وقتی من کتاب را می بینم بر آگاهی من حاضر / متجلی می شود؛ در میدان دید من جایی را اشغال می کند. این مفهوم بسیار مهم تجلی را نمی توان تحلیل کرد؛ برای انتقال آن تنها می توان به دیگری یاری رساند که مصادیقی از آن را در تجربه تشخیص دهد، چنانکه من هم اینک چنین کاری کردم. بر اساس دیدگاه ادراکی مورد حمایت من، «نظریه ظهور / آشکارگی»^۷، ادراک X صرفاً به این معناست که X به عنوان فلان چیز، بر آدمی آشکار شود، یا بر آدمی متجلی گردد. همه آنچه درباره ماهیت ادراک، در تقابل با علل و آثار آن، وجود دارد، همین است. جایی که X یک شیء مادی خارجی از قبیل کتاب است، ادراک کتاب درست همین است که کتاب به صورتی معین بر آدمی آشکار شود. من با گفتن اینکه در دل ادراک آگاهی بی واسطه ای هست که

(۲) از اینجا^۸ را در تابش خورشید یا باران احساس می کنم؛ و خشیتی^۹ آمیخته با آرامشی مطبوع نزدیکترین وصف به احساس من است. دلیل من برای تمرکز بر تجربه بی واسطه خداوند، که در آن هیچ متعلق دیگری برای تجربه وجود ندارد که در آن یا از طریق آن خداوند به تجربه در آید، این است که اینها تجربه هایی هستند که به نحو بسیار موجهی تجلیات^{۱۰} خداوند بر فرد لحاظ می شوند، تا حدی به شیوه ای که اشیای مادی بر ادراک حسی جلوه گر می شوند، چنان که به زودی روشن خواهم کرد.

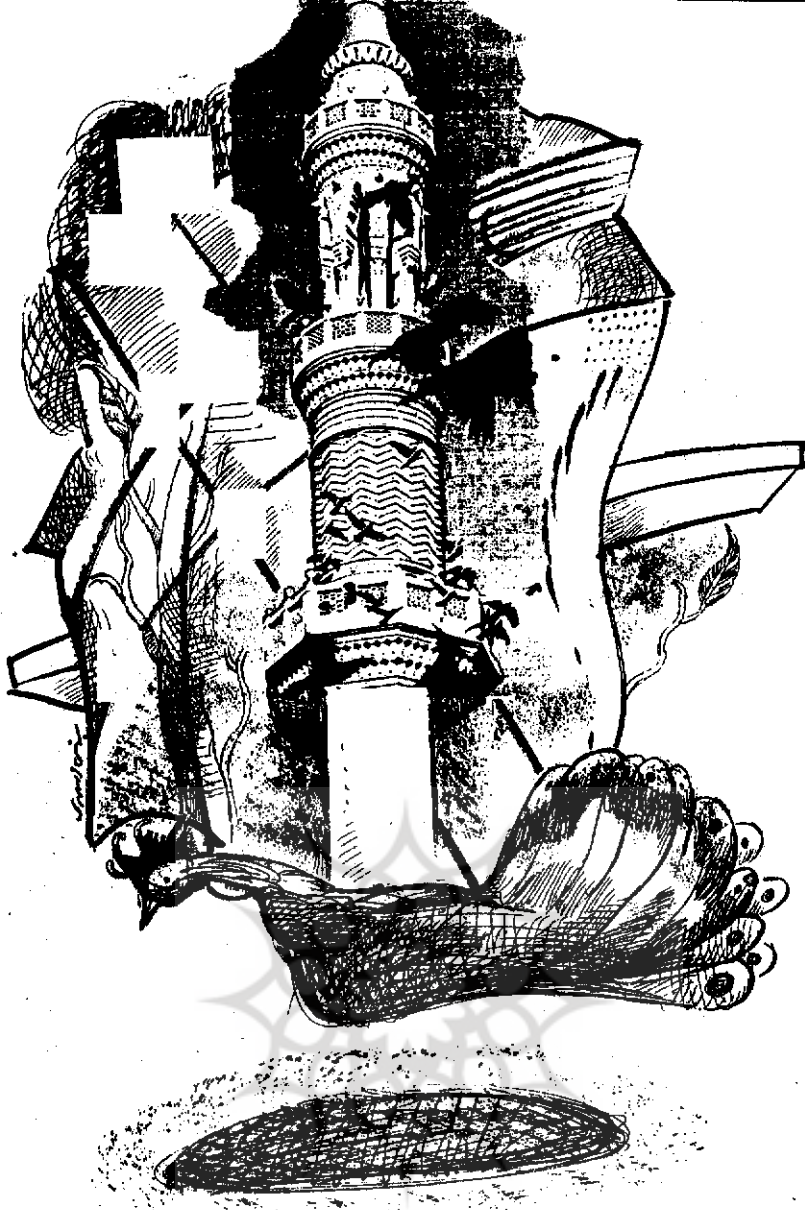
در این حوزه، هم به نمونه های عام و هم تخصصی سر خواهم زد، هم به مردم عادی که در جهان زندگی می کنند و هم به راهبانی که زندگی خود را کمابیش وقف نیل به وصال خداوند^{۱۱} می کنند. این مقوله همچنین تجربه های اصلی و حاشیه ای، هر دو، را در بر می گیرد؛ اگر چه به منظور درک ساختار این پدیده، احتیاط اقتضا می کند که بر اشکال عمیقتر آن تمرکز کنیم.

میان تجربه های با محتوای حسی و بدون محتوای حسی نیز تمایز وجود دارد. در (۱) صاحب تجربه به صراحت انکار می کند که تجربه اش از نمونه حسی بوده است. این هم نمونه ای که متضمن محتوای حسی است:

(۲) در خلال شب... بیدار شدم و با نگاه از پنجره ام چیزی را دیدم که به نظرم ستاره ای درخشان بود که به آرامی نزدیکتر می آمد، و همچون نور سفید لطیف و اندکی مبهم ظاهر می شد. لرزشی شدید بر من مستولی شد. اما ترسی نداشتم. می دانستم آنچه احساس می کنم هیبتی عظیم است. در پی آن، حسی از عشقی توفنده بود که به من راه می یافت و از من به در می شد، آنگاه حس شفقتی^{۱۲} عظیم از این موجود بیرونی^{۱۳} (مقول در حس حضور، اثرت. پردزووت^{۱۴}).

در این بحث، من بر تجربه های غیر حسی تمرکز خواهم داشت. دلیل اصلی برای این انتخاب این است که چون خداوند روحانی محض^{۱۵} است، برای متجلی کردن او چنان که هست، تجربه ای غیر حسی بخت بیشتری دارد تا هر گونه تجربه حسی. اگر خداوند به عنوان موجودی بر ما آشکار می شود که شکلی خاص دارد یا به آهنگی خاص سخن می گوید، این از تجلی او چنان که فی ذاته هست، فاصله بعیدی دارد. من از تجربه غیر حسی به عنوان «تجربه عرفانی»^{۱۶} یاد خواهم کرد و از آن نحوه ادراک خداوند که متضمن این تجربه است به عنوان «ادراک عرفانی»^{۱۷}. این اصطلاحات را با نگرانی به کار می برم، زیرا نمی خواهم فحوای محو فرد صاحب تجربه در یگانگی مطلق^{۱۸}، یا هر ویژگی بارز دیگری از چیزی که می توانیم آن را «تجربه عرفانی کلاسیک» بنامیم (نک. ویلیام جیمز) داشته باشد. این اصطلاحات باید صرفاً مختصر «تجربه (ادراک) غیر حسی مفروض خداوند» فهمیده شوند.

بسیاری کسان عجیب، غیر معقول، یا نامنسجم می یابند که تصور شود چیزی تحت عنوان تجلی می تواند وجود داشته باشد که همچون ادراک حسی در تقابل با تفکر انتزاعی اما از محتوای حسی نیز خالی باشد. اما تا آنجا که من در می یابم، این فقط فقدان قوه تصور ذهنی یا شاید تنگ نظری احمقانه ای را بر ملا می کند. چرا باید تصور کنیم که امکانهای دریافت تجربی^{۱۹}، برای موجودات بشری یا غیر آن، با قوای حواس پنجگانه ما به اتمام می رسد. از روشن ترین نقطه شروع کنیم. قطعاً این ممکن است که دیگر مخلوقات، صاحب حساسیتی نسبت



شوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

آدمی می توانند بر کیفیت^{۳۳} تجلی تأثیر گذارند. اما اگر چه تواناییها و گرایشهای مفهومی من می توانند بر شیوه ای که اشیا بر من آشکار می شوند تأثیر گذارند، بر اینکه آن، چه شیئی است که به این شیوه ظاهر می شود (به نظر می آید...) اثری ندارند. وقتی به اتاق نشیمن خود نگاه می کنم، همان اشیایی بر آگاهی بصری من جلوه می کنند که وقتی اولین بار آن را دیدم، خلط نکردن چیزی که آشکار می شود با آنچه آن چیز به عنوان آن آشکار می شود، امری اساسی است.

حتی اگر ادراک X، صرفاً این باشد که X بر آدمی به شیوه ای معین آشکار شود، برای اینکه کسی X را ادراک کند شرایط ضروری بیشتری می تواند وجود داشته باشد، زیرا برای آشکار شدن X بر آدمی شرایط بیشتری می تواند وجود داشته باشد. اول، X باید وجود داشته باشد، و این تازه چیزی را که مستلزم آشکار شدن X بر آدمی است روشن می کند. نمی توانم درختی را (واقعاً) ادراک کنم مگر اینکه آن درخت وجود داشته باشد تا ادراک شود. دوم، برای آشکار شدن X بر من (برای اینکه X را ادراک کنم) ظاهراً ضروری است که X در تجربه کنونی من نقش علی^{۳۴} مهمی داشته باشد. اگر میان من و خانه ای معین دیوار

ماهیتاً متضمن مفهوم پردازی و حکم نیست، نمی خواهم نفی کنم که شاکله^{۳۵} مفهومی، باورها، استعداد شناختی شخص، و الی آخر، می توانند بر شیوه ای^{۳۶} که شیئی بر مدرک جلوه می کند، چیزی که شیئی به عنوان آن جلوه می کند، تأثیر گذارند. پس از اینکه با اشیا آشنا می شوم، جزئیاتشان را دسته بندی می کنیم و می توانیم هر چیزی را بی هیچ تلاشی بدون دردسر در جای خودش قرار دهیم، آنها به گونه ای متفاوت بر ما ظاهر می شوند و به نظر می آیند. خانه من، اکنون پس از مدتی دراز سکونت، نسبت به وقتی که برای اولین بار قدم در آن نهادم، با ظاهری متفاوت بر من جلوه می کند. در حالی که قطعه «تقدیس بهار»^{۳۷} ستر اوینسکی^{۳۸} اولین باری که آن را شنیدم مانند اصوات درهم و آشفته ای به نظر آمد، اکنون به عنوان مجموعه درهم تنیده پیچیده ای از تم های موسیقی بر من جلوه می کند. من با گفتن این مطلب نمی خواهم این مدعایم را پس بگیرم که تجلی X به عنوان P بر آگاهی آدمی، همان تلقی مدرک S دایر بر P بودن^{۳۹} X نیست. مدعای اخیر متضمن اطلاق مفهوم P بر X است، اما اولی متضمن چنین چیزی نیست، هر چند گنجینه مفهومی آدمی و باورهای

واقعی ضخیمی وجود داشته باشد که مانع از تأثیر نور باز تابیده از خانه بر شبکه من شود، در این صورت امکان ندارد خانه به نحو بصری بر من جلوه گر باشد. من در این بحث چنین شرط علی ای را مفروض خواهم گرفت. سوم، این شرط باور^{۲۵} رانیز مفروض خواهم گرفت که ادراک X دست کم مستعد ایجاد باورهای درباره X است. این شرط بسیار بیشتر از شرط علی قابل تردید است، اما به هر تقدیر در اینجا با مواردی سروکار داریم که در آنها ادراک، باورهای درباره مدرک ایجاد می کند.

III

اکنون آماده ایم تا به اعمال مدل ادراکی بر تجربه عرفانی باز گردیم. در این مقاله سعی نخواهم کرد نشان دهم که تجربه عرفانی (حتی گاهی) ادراک (اصیل) خداوند را به وجود می آورد. ضمن یادآوری شرایط ضروری ادراک که الساعه ذکر شد، چنین کاری مستلزم نشان دادن این است که خداوند وجود دارد و اینکه او نقش علی مقتضی را در تجربه های مورد بحث دارد. آنچه من عهده دار آن خواهم بود به قرار ذیل است. (۱) استدلال خواهم کرد که تجربه عرفانی، اگر لوازم دیگر فراهم باشند، تجربه مطلوب برای ایجاد ادراکی اصیل از خداوند است. (۲) استدلال خواهم کرد که اگر خدا وجود دارد، علی الاصول برای برآورده بودن این لوازم دیگر مانعی نیست. این به معنای دفاع از این رأی است که اگر خدا وجود دارد تا ادراک شود، کاملاً ممکن است که موجودات بشری گاهی خداوند را ادراک کنند. به عبارت دیگر، رأی مورد دفاع این است که اگر خدا وجود دارد، آنگاه کاملاً مناسب است که تجربه عرفانی به عنوان ادراک عرفانی منظور شود.

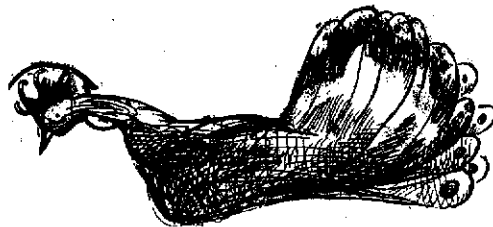
اگر تجربه عرفانی به نحو ادراکی تفسیر نشود، آن را چگونه می توان فهمید؟ متداول ترین بدیل این است که این تجربه را صرفاً ساخته شده از عواطف و احساسات شخصی محسوب کنیم، که یک تبیین^{۲۶} به آن منضم می شود و طبق این تبیین تجربه معلل به خداوند است. نمونه ای متأخر از این رویکرد، کتاب مهم وین پراودفوت، تجربه دینی^{۲۷} است. پراودفوت، تا آنجا پیش می رود که ویژگی «ذوقی بودن»^{۲۸} را - که جیمز و بسیاری دیگر در تجربه عرفانی مورد توجه قرار داده اند - با این فرض فرد صاحب تجربه یکی می شمرد که از تجربه عرفانی باید به جای تبیین طبیعت گرایانه^{۲۹}، تبیینی دینی^{۳۰} داد.

مشکل نیست نشان دهیم افرادی که به آنها استشهاد کرده ام و بی شمار کسان دیگر تجربه های عرفانی خود را ادراکی و متضمن چیزی تلقی می کنند که من آن را تجلی بی واسطه خداوند بر آگاهی آنها می نامیده ام، هر چند آنها نوعاً این اصطلاح را به کار نمی برند. آنها تجربه های خود را مغایر با تفکر درباره خدا، فراخوانی تصاویر

ذهنی، در سر پروراندن گزاره ها، استدلال، یا به خاطر داشتن چیزی درباره خدا، تلقی می کنند، درست همان گونه که دیدن یک درخت مغایر با این دیگر نسبتهای شناختی با آن است. به تلقی آنها، خداوند به طور کلی به همان شیوه ای که در ادراک حسی اشیای محیط پیرامون بر آگاهی آدمی متجلی می شوند، بر آگاهی آنها متجلی حاضر یا داده شده است. آنها بر تفاوت میان حضور نزد آگاهی و غیاب تأکید می ورزند. به گفته قدیس ترزا^{۳۱}، خداوند «خود را از طریق معرفتی درخشان تراز خورشید نزد روح حاضر می کند». به علاوه، او «آگاهی به حضور خداوند» را با «احساسات روحانی و اثرات ایمان و عشق عظیمی که به آن آگاه می شویم» و با «عزم های نوی که آمیخته با عواطفی عمیق است» در تقابل می نهد. اگر چه به تلقی او حالات اخیر «توفیق عظیمی» است. که «از جانب خداوند می آید» باز هم به معنای حضور واقعی خداوند نیست. مصنف دیگری که به روشنی قائل به این تمایز است، آنجلای فلینیوی^{۳۲} است.

(۴) در اوقاتی خداوند ناخوانده بر روح وارد می شود؛ و در آن گرمی، عشق و گاه حلاوت فرو می ریزد؛ و روح باور دارد که این از جانب خدا می آید، و از این بابت مشعوف می گردد. اما هنوز نمی داند، یا نمی بیند، که خداوند در وی مقیم است؛ او لطف خدا را که از آن مشعوف است، ادراک می کند... و از این گذشته، روح به موهبت لقای خداوند نائل می آید. خداوند به او می گوید «مرا نظاره کن!» و روح خدا را مشاهده می کند که در وی مقیم است. او خدا را می بیند واضح تر از وقتی که انسانی انسان دیگر را می بیند. زیرا چشمان روح کمالی را نظاره می کند که یارای سخن گفتن از آتم نیست؛ کمالی که نه جسمانی، بل روحانی است، از آن هیچ نمی توانم گفت. و روح در این مشاهده بالذتی وصف ناپذیر احساس انبساط می کند؛ و این نشانه روشن و قطعی است که خداوند حقیقتاً در وی مقیم است.

بدین ترتیب کاملاً روشن است که افراد مذکور، که نماینده گروه وسیعی هستند، ساختار تجربه های خود را همان گونه تلقی می کنند که، بر اساس دیدگاه من، ساختار ادراک عموماً آن گونه است. در حقیقت، ممکن است تصور شود که نشان دادن این امر بسیار آسان است، درست مثل اینکه چیزی را از یک جیب تان در آورید و در جیب دیگر تان بگذارید. چرا که آیا من نمونه هایم را بر اساس تلقی صاحبان تجربه دایر بر آگاهی بی واسطه شان به خداوند، انتخاب نکرده ام؟ آنها برانده مقصود من هستند. باید از گزینش نمونه هایی که با تفسیرم سازگارند، مقصّرانه دفاع کنم. اما نکته مهم این است که با عنایت به این واقعیت که بیشتر تجربه های عرفانی اساساً گزارش نمی شوند، یافتن چنین نمونه هایی بسیار سهل است و این نمونه ها فراوانند. چنان که بیشتر خاطر نشان شد، من نمی خواهم انکار کنم که انحای دیگری از «تجربه دینی» و حتی انحای دیگری از تجربه خداوند، از قبیل تجربه های بی واسطه خدا که بیشتر ذکر شد، وجود دارد. مدعای من این است که حجم عظیمی از تجربه های ناظر به خداوند وجود دارند که از نوع ادراکی اند و سهم چشمگیری در مسیحیت و ادیان دیگر دارند.



نمی دانم در مقابل این موضع چه می توان گفت جز ادعای اینکه افرادی که چنین تجربه هایی را گزارش می کنند همگی درباره کیفیت تجربه خود دچار اشتباهند. به ادعای زیر توجه کنیم.

این افراد همگی تجربه هایی شدیداً عاطفی^{۳۳} داشته اند که به سبب دغدغه ها و پندارهای دینی شان، آنها را با تجربه بی واسطه خداوند خلط کرده اند. بدین قرار، (۱) در حالت نامعمولی از سرخوشی بوده که آن را این گونه تفسیر کرده است که قدرت و لطف خداوند او را دربر گرفته است. در (۲) «لذت وصف ناپذیر»ی که به گفته آنجلا «نشانه روشن و قطعی است که خداوند حقیقتاً در وی مقیم است»، صرفاً حالتی احساسی است که اعتقادات دینی اش او را به تفسیر آن به عنوان آگاهی به حضور خداوند سوق داده است. امکان دیگر این است که شخص ناگهان به استیلائی اعتقاد بغایت قوی حضور خداوند، در کنار احساسات و هیجاناتی که ظاهر آن را تأیید می کنند، در می آید. از این روست که ترزا می گوید «این احساس بسیار متمایز را داشتم که خداوند همیشه در جانب راست من است، و شاهد همه افعالم».

قابل تصور است که آدمی پندارد تجربه ای کاملاً عاطفی یا اعتقادی قوی مستلزم حضور تجربی^{۳۴} خداوند است در حالی که چنین استلزامی در کار نیست، بویژه اگر به این حضور شوق یا حاجتی شدید وجود داشته باشد. حتی اگر توصیف فرد از کیفیت تجربه خودش خطاناپذیر نباشد، قطعاً باید آن را جدی گرفت. چه کسی در موقعیتی بهتر از S است تا معلوم کند که آیا S این را که چیزی به عنوان امری الوهی بر S تجلی می کند، تجربه می کند یا نه؟ برای نادیده انگاشتن گزارش اطمینان آمیز صاحب تجربه از کیفیت تجربه خود، به دلایل قوی نیاز داریم. و چنین دلایلی را کجا می توانیم یافت؟ به گمان من، بیشتر کسانی که این تشخیص های بدیل^{۳۵} را مطرح می کنند به این سبب این کار را می کنند که برای این تصور که خدا وجود ندارد یا اینکه هیچ موجود بشری نمی تواند او را ادراک کند، دلایل کلی فلسفی دارند، و عاجزند از تمییز تفاوت میان توصیف پدیدار شناختی^{۳۶} تجلی شیء، و رخ دادن ادراک مطابق با واقع. به هر تقدیر، همین که درباره همه اینها به فهم روشنی برسیم، هر دلیلی هم که بتواند وجود داشته باشد تا تردید کنیم در اینکه حقیقتاً خود خداوند است که بر صاحبان تجربه آشکار می شود، من برای تردید در توصیف آنها از کیفیت تجربه هایشان هیچ دلیلی نمی توانم بیابم.

اگر قرار است این نمونه ها با توصیف ما از آگاهی ادراکی سازگار باشند، ظاهر آید متضمن ظهور خداوند بر شخص به عنوان موجودی با فلان صفت و ریا فلان فعل باشند. و افراد مورد بحث ما همین را به ما می گویند. خداوند به عنوان لطیف^{۳۷}، قادر^{۳۸}، رحیم^{۳۹}، رحمان^{۴۰} و به عنوان جلوه گر «کمال»^{۴۱} تجربه می شود. او به عنوان متکلم^{۴۲}، بخشاینده^{۴۳}، تسلی بخش^{۴۴} و نیرو دهنده^{۴۵} تجربه می شود. و معذک اینها چگونه می توانند شیوه هایی باشند که خداوند بدانها بر تجربه تجلی می کند؟ قدرت و لطف اوصاف قابل پیچیده یا ارکان متعلق به آن اوصافند، قابلیت های عمل به شیوه های گوناگون در وضعیت های گوناگون. و کسی را بخشودن یا به او نیرو بخشیدن عبارت از اجرای قصدی معین است. هیچ یک از اینها را نمی توان از سطح پدیداری تجربه استنباط کرد. این امر کاملاً متفاوت است با اینکه چیزی به عنوان قرمز، گرد، شیرین، بلند یا تند مزه بر آگاهی حسی آدمی جلوه کند. آیا درست تر این نیست که بگوییم صاحب تجربه چیزی را که به آن به عنوان موجود لطیف یا قادر، به عنوان بخشاینده یا نیرو بخش

آگاه است، این گونه تفسیر یا تلقی می کند؟ اما در این صورت، خدایی که به عنوان موجود یا فاعل تجربه می شود، چیست؟ ظاهراً هنوز محتاج پاسخیم.

منتها آن ادعا تفسیر نادرستی از وضعیت به دست می دهد: نکته اساسی این است که ما برای مشخص کردن اینکه چیزی چگونه به نظر می رسد، صدا می دهیم، مزه می دهیم، یا به نحو حسی دیگری آشکار می شود، سنخ های مختلفی از مفاهیم داریم. مفاهیمی پدیداری^{۴۶} وجود دارند مشخص کننده کیفیات محسوسی که اشیاء به مثابه حامل آنها جلوه می کنند - گرد، قرمز، گس و جز اینها. اما مفاهیمی مقایسه ای^{۴۷} نیز وجود دارند که نحوه ای از ظهور را بر حسب سنخ شیئی واقعی که نوعاً به آن شیوه ظاهر می شود، مشخص می کنند. هر گاه ظواهر حسی متضمن چیزی پیچیده تر از یک یا دو کیفیت حسی پایه باشند، ما در گزارش این ظواهر نوعاً از مفاهیم مقایسه ای استفاده می کنیم. لذا می گوئیم «او شبیه سوسن به نظر می رسد»، «این مزه آناناس می دهد»، «این مثل موسیقی باخ است». بی تردید در این نمونه ها شکل پیچیده ای از کیفیات بسیط حسی وجود دارد، اما تحلیل ظواهر به اجزای بسیط آنها فراتر از توان ماست. ما برای گزارش اینکه چیزی چگونه به نظر می رسد، صدا می دهیم، یا مزه می دهیم، مجبور می شویم به استفاده از مفاهیم مقایسه ای تکیه کنیم. و در نمونه های دینی مان نیز موضوع از همین قرار است. افراد مورد بحثمان به ما می گویند که خداوند چنان بر آنان جلوه می کند که از یک موجود لطیف، قادر، رحمان و غفور انتظار می رود. آنها در این شیوه گزارش از انحاء ظهور الهی، درست به همان نهجی عمل می کنند که مانوعاً در گزارش انحاء ظهور حسی عمل می کنیم.

IV

اکنون می رسیم به وظیفه نشان دادن اینکه اگر خدا وجود دارد، در راه تأمین (نه نادرالوقوع) شرط علی و شرط باور توسط صاحب تجربه عرفانی مانعی نیست. ابتدا به شرط باور پردازیم. روشن است که تجربه عرفانی نوعاً درباره خدا باورهای ایجاد می کند. من قبول دارم آنهایی که خداوند را به عنوان محب، قادر و از این قبیل، ادراک می کنند، غالباً بر این باور بوده اند که دیر زمانی پیش از آنکه آنان این تجربه را داشته باشند خداوند آن گونه بوده است. اما همین امر درباره ادراک حسی نیز صادق است. پنجاه هزارمین باری که من به خانه ام نگاه می کنم هیچ باور تازه مهمی ایجاد نمی کند. من دیر زمانی پیش از این پنجاه هزارمین نگاه کاملاً می دانستم که خانه ام چگونه به نظر می رسد. به همین دلیل شرط باور را با تعبیر «استعداد» ایجاد باورهای درباره مدرک بیان کردم. اما در تجربه های حسی و عرفانی، هر دو تقریباً همیشه انواعی از باورهای جدید ایجاد می شود. حتی اگر در آن نگاه هزارم درباره خانه ام چیز تازه ای نبینم، دست کم پی می برم که خانه ام امروز هم آبی و مرتفع است. وقتی مدرک ما یک شخص باشد، باورهای جدید جالب توجه تر خواهند بود. در پنجاه هزارمین نگاه به همسرم، نه فقط پی می برم که او امروز نیز زیباست، بلکه می فهمم الساعه مشغول چه کاری است و همچنین است در

مورد خداوند. کسی که خدا را ادراک می کند، از این طریق پی خواهد برد که خداوند در آن هنگام به او نیرو می بخشد یا تسلی اش می دهد، یا در آن هنگام به او فلان چیز را می گوید. در اینجا مشکل، اگر مشکلی وجود داشته باشد، درباره شرط باور به مراتب کمتر است.

شرط علی اندکی بیشتر بحث می طلبد. مقدم بر هر چیز، دلیلی ندارد غیر ممکن تصور کنیم که خداوند، اگر هست، در وقوع تجربه های عرفانی نقش علی دارد. کاملاً برعکس. اگر خدا وجود دارد و امور آن گونه هستند که خداشناسی توحیدی می پندارد، خداوند در هر چیزی که وقوع می یابد به نحو علی نقش دارد. این معنای نتیجه این حقیقت است که بدون خلق و ابقای خداوند هیچ چیز وجود نخواهد داشت. و در مورد بسیاری از امور، از جمله تجربه های عرفانی، علیت خدا به ظن قوی فراتر از این می رود، اگر چه اینکه دقیقاً مطلب از چه قرار است از الهیاتی به الهیات دیگر فرق می کند. برای تنظیم افکارمان بد نیست بگوییم که ممکن است (و یادتان باشد که بحث ما در اینجا فقط این است که آیا این شرط علی می تواند برآورده شود) دست کم برخی از این تجربه ها فقط به این سبب رخ دهند که خداوند، به قصد، خود را بر آگاهی صاحب تجربه فلان طور متجلی می کند.

البته می توان خاطر نشان کرد چنین نیست که هر چیزی که در تجربه ای نقش علی دارد، از طریق آن تجربه ادراک شود. وقتی خانه ای رامی بینم، امواج نوری و آن چیزهایی که در سیستم عصبی من می گذرد بخشهایی از زنجیره ای علی را می سازند که به تجربه بصری منجر می شود، اما من آنها را نمی بینم. لذا این کافی نیست که خدا به نحوی از آنجا در علل تجربه نقش مهم داشته باشد؛ او باید آن نوع نقش علی را که مقتضی است اعمال کند. اما این نوع مقتضی چیست؟ برای همه حالت های ادراکی پاسخ واحدی به این پرسش وجود ندارد. نقش علی ای که چیز مرئی در ایجاد تجربه بصری اعمال می کند (انتقال نور به شبکیه)، متفاوت است با نقش علی ای که چیز ملموس در تجربه بساوی و چیز مسموع در تجربه شنیداری اعمال می کند. و از کجا می گوئیم که، برای هر حالت، نقش علی حیاتی چیست؟ ماهیچ بصیرت پیشینی به این امر نداریم. نمی توانیم از همه چیزهایی که از طریق ادراک آموخته ایم جدا شویم و باز هم دریابیم که یک شیء چگونه باید با تجربه ای بصری به نحو علی مرتبط باشد تا در آن تجربه آن چیزی باشد که دیده می شود. کاملاً برعکس. ما این را بدین طریق می آموزیم که ابتدا در مواردی بسیار آنچه را در آن موارد دیده، لمس یا شنیده می شود تعیین می کنیم، و آن وقت در پی نقشی علی بر می آیم که وجه متمایز شیء مدرک است. یعنی، ابتدا باید بتوانیم آنچه دیده می شود را تعیین کنیم، آن وقت بر اساس آن تعیین می کنیم که موجودی چگونه باید به نحو علی با تجربه بصری مرتبط باشد تا در آن تجربه دیده شود. ما برای عمل کردن به شیوه عکس، یعنی ابتدا تعیین لازمه علی خاص و آن وقت تشخیص اشیای دیده شده بر اساس آنچه این لازمه را برآورده می کند، مبنای ماخذی نداریم.

اطلاق این رأی بر ادراک الوهیت به قرار ذیل است. ما فقط در صورتی که ابتدا در مواردی تعیین کنیم این خداوند است که ادراک می شود، بحث این را خواهیم داشت که تعیین کنیم خداوند

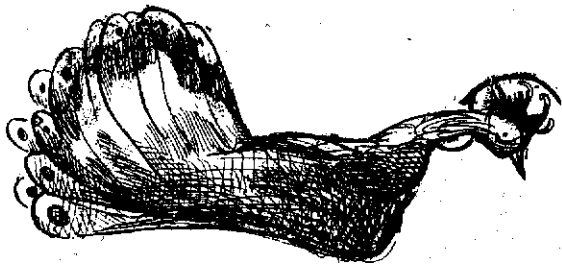
چگونه باید به نحو علی با تجربه ای مرتبط باشد تا مدرک واقع شود. و چون چنین است، نمی توانیم امکان ادراک خداوند را به این دلیل که خدا نمی تواند به شیوه مقتضی با تجربه مربوط مرتبط باشد، کنار نهیم. چرا که ما قادر به تعیین این شیوه مقتضی نیستیم مگر اینکه گاهی خداوند را ادراک کنیم. از این رو، مادام که خدا در تجربه های مربوطه نقشی علی اعمال می کند، نمی توانیم به این دلیل که خداوند به شیوه ای مقتضی به نحو علی با آن تجربه ها مرتبط نیست، مدرک بودن او را رد کنیم. من قبول دارم که، بر همین منوال، ما نمی توانیم با نشان دادن اینکه خدا به شیوه مقتضی به نحو علی با آن تجربه ها مرتبط است، نشان دهیم که خداوند را ادراک می کنیم. اما نشان دادن این امر در اینجا جزء مقصود ما نیست. کافی است نشان دهیم که، تا آنجا که ما در می یابیم، دلیلی ندارد تردید کنیم که امکان این هست که خداوند، دست کم در برخی از نمونه هایی که افراد خود را آگاه بی واسطه به او تلقی می کنند، لازمه علی متناسبی را برای مدرک بودن برآورده سازد.

V

اگر استدلال های من معتبر بوده باشند، ما در این کار موجهیم که تجربه خداوند را مانند ادراک حسی، نحوه ای ادراک به همان معنای عام اصطلاح لحاظ کنیم. و اگر خداوند هست، دلیلی وجود ندارد که تصور نکنیم این ادراک گاهی حقیقی است و موهوم نیست. من با ذکر دو جنبه ای که این نتیجه به لحاظ آنها از اهمیت برخوردار است، سخنم را پایان می دهم.

اول، کارکرد اصلی تجربه خدا در ادیان الهی این است که شیوه ای، طریقه ای، برای ارتباط میان خدا و ما پدید می آورد. برای ما ممکن می سازد که به تعامل شخصی^{۵۹} با خداوند بپردازیم. و اگر این تجربه، به همان معنای عامی که ما یکدیگر را ادراک می کنیم، متضمن ادراک بی واسطه خداوند از جانب ما است، این می تواند تبادل شخصی^{۶۰} به معنای حقیقی کلمه^{۶۱} باشد، تا برداشت مجدد تنزل یافته و تمثیلی^{۶۲} یا نمادین^{۶۳} آن. ما می توانیم امر واقعی^{۶۴} را داشته باشیم، نه جانشینی استعاری^{۶۵} را.

دوم، نکاتی هست که به فحوای شناختی این نحوه از تجربه ارتباط می یابد. اگر این تجربه از نوع ادراکی است، و اگر امکان آن هست که شروط و لوازم دیگری تأمین شوند تا این تجربه، ادراک اصیل خداوند باشد آنگاه مسأله اصیل بودن آن درست این مسأله است که آیا این تجربه همان چیزی است که به نظر صاحب آن می رسد. لذا در اینجا مسأله اصالت^{۶۶} درست به همان شیوه ای بروز می کند که در ادراک حسی، و طرز برخورد یکسانی را با معرفت شناسی این دو نحوه از تجربه ممکن می سازد. این به معنای طفره رفتن از مسأله اصالت ادراک عرفانی نیست. هنوز هم ممکن است درست باشد که ادراک حسی امری واقعی است، در حالی که ادراک عرفانی امری واقعی نیست. و هنوز هم ممکن است درست باشد که ادراک حسی درباره متعلقات خود موجد معرفت است، در حالی که ادراک عرفانی چنین ثمراتی به بار نمی آورد. اصل مطلب فقط این است که مشکلات^{۶۷} هم نسبت به شأن^{۶۸} ادراک و هم نسبت به شأن معرفتی



۳۲. در متن اصلی به جای S X آمده است که ظاهراً غلط مطبعی است.

33. character
34. causal contribution
35. doxastic condition
36. explanation
37. Wayne Proudfoot, *Religious Experience*
(این کتاب با این مشخصات به فارسی ترجمه شده است: وین پراودفوت، تجربه دینی، عباس یزدانی، قم: مؤسسه فرهنگی طه (۱۳۷۷)
38. "noetic" quality
39. naturalistic explanation
40. theological explanation
41. Saint Teresa
42. Angela of Foligno
43. affective
44. experiential presentation
45. alternative diagnoses
46. phenomenological account
47. good
48. powerful
49. loving
50. compassionate
51. exhibiting "plenitude"
52. speaking
53. forgiving
54. comforting
55. strengthening
56. dispositional properties
57. phenomenal concepts
58. comparative concepts
59. personal interaction
60. personal intercourse
61. literal sense
62. analogical
63. symbolic
64. the real thing
65. metaphorical
66. the question of genuineness
67. problems
68. status
69. perceptual beliefs
70. supernaturalistic causal hypotheses
71. subjectivist construal

۷۲. برای تفصیل ایده آخر بنگرید به این کتاب من:

Perceiving God, Cornell University Press, 1991.

باورهای مبتنی بر ادراک^{۶۹}، برای هر دو نحوه ادراک به شکل واحدی بروز می کنند. این مغایر است با موقعیت آن نظر متداول که «تجربه خداوند» باید به منزله احساسات و هیجاناتی کاملاً شخصی که فرضیه های علی فراطبیعت^{۷۰} به آنها اضافه می شوند، تفسیر شود. بر اساس این نظر، موضوعات مربوط به دو نحوه تجربه بسیار متفاوت به نظر خواهند رسید، مگر اینکه آنقدر در اشتباه باشیم که با ادراک حسی به همان طرز برخورد کنیم. زیرا بر اساس این تفسیر شخصی نگر^{۷۱}، صاحب تجربه پیش از آنکه بتواند مدعی ادراک خداوند باشد، مواجه با وظیفه توجیه فرضیه ای علی است. در حالی که اگر از ابتدا تفسیری ادراکی از تجربه به دست می دهیم، دست کم مجبور به اتخاذ مجدد آن این رأی خواهیم بود که ادعای ادراک خداوند، تازمانی که دلایل کافی برخلاف آن نباشد، در بادی امر به سبب مزایایش پذیرفتنی است.^{۷۲}

یادداشتها

* "Religious Experience as perception of God", by William P. Alston, in *Philosophy of Religion*, eds. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, Oxford University Press, 1996, PP. 20 - 29.

1. "experience of God"
2. direct awareness
3. Willam James, *The Varieties of Religious Experience*
4. goodness
5. ecstasy
6. communion
7. intercourse
8. consciousness
9. supposed experience of God
10. کذا در اصل.
11. awe
12. presentations
13. union with God
14. compassion
15. Outer Presence
16. T. Beardsworth, *A Sense of Presence*
17. purely spiritual
18. "mystical experience"
19. "mystical perception"
20. the One
21. the possibilities of experiential givenness
22. "perceptual model"
23. presentation
24. appearance
25. givenness

۲۶. به جای سوزی.

27. "Theory of Appearing"
28. scheme
29. The way
30. The Rite of Spring
31. Igor Fedorovich Stravinsky