

تجربہ دینی

نویسنده: ویلیام. پی. آلستون

مترجم: رضا حق پناه



چکیده:

داشت.

ارتباط و پیوند فلسفه با تجربه دینی از آن جهت است که این امر (تجربه دینی)، منبعی درونی و قابل دسترس در مورد وجود، ماهیت و افعال خداوند است. به نظر می‌رسد تجربه‌های دینی به هنگام بررسی و تحلیل، برای صاحبان آنها ادراکی مستقیم و درونی درباره خداوند است. اما آنها چنانکه بسیاری از فیلسوفان معتقدند، ممکن است دچار اشتباه شده باشند. بسیاری از فلاسفه بر این باورند که چنین تجربه‌هایی به هیچ وجه همان چیزی نیستند که برای صاحبان آنها پدیدار می‌شود و تجربه واقعی از حضور خدا برای هیچ کس وجود ندارد.

عمده برهان فلسفی بر احتمال اینکه چنین تجربیاتی در بعضی مواقع مطابق با واقع می‌باشند، اصلی است که به موجب آن تجربه ظاهری هر چیزی باید واقعی و مطابق با واقع باشد، مگر دلیل قانع کننده‌ای بر خلاف آن داشته باشیم. به عبارت دیگر همه تجربه‌ها درست هستند مگر خطای آنها اثبات شود.

اگر این اصل را نپذیریم، هرگز زمینه کافی و مناسب برای اینکه تجربه‌ای را واقعی، دینی، حسی و... بدانیم، نخواهیم

هستند منتقدانی که معتقدند ما دلایل کافی بر خلاف تجربه مذهبی داریم. تنها بدین جهت که ما فاقد توانایی آزمون و بررسی تجربه مذهبی می‌باشیم.

اما در پاسخ این اشکال می‌توان گفت: نباید احتمال داد که ادراک حسی، تنها و یگانه راه به سوی شناخت صحیح موضوع واقعی است. از سوی دیگر عده زیادی بر این باورند که تجربه مذهبی به قدر کافی با عوامل و عناصر اجتماعی و فلسفی قابل توضیح است، بدون اینکه ایمان به «خدا» در آن لحاظ شود.

اما حتی اگر عوامل این جهانی تنها علل بی واسطه تجربه دینی مذهبی باشند، خداوند در سلسله علل به عنوان علت برتر، شکل دهنده و تعیین کننده می‌باشد.

بالاخره اینکه اختلاف میان تجربه‌های ادعا شده در مورد خدا، به ویژه در ادیان مختلف، دلیلی بر ایجاد شک در صحت تجربه دینی است. اما برای برخی افراد محتمل است که صادقانه یک چیز را تجربه نمایند، هر چند نسبت به اینکه آنچه تجربه می‌کنند به چه چیز شباهت دارد، اختلاف داشته باشند. این یک رخداد مشترک درباره ادراک حسی است.

این نوشتار چند موضوع را مورد بررسی قرار داده است:

- ۱) تجربه خدا؛
- ۲) تجربه عرفانی به معنای اعتقاد به خدا؛
- ۳) ایرادات بر ماهیت تجربه خدا.

تجربه خدا

اصطلاح «تجربه دینی» به درستی بر تجربه‌های انسان در زندگی معنوی و مذهبی‌اش اطلاق می‌شود. که شامل تجربه‌هایی چون احساس گناه، بخشوده شدن، حذف، تمنا، سپاسگزاری و امثال آن نیز می‌شود، اما نگاه معمول فلسفی به تجربه دینی، دایره افق دید بسیار دقیق‌تر و محدودتری دارد و به تجربه‌هایی می‌پردازد که فرد آنها را نوعی آگاهی تجربی از خداوند محسوب می‌کند.

برای اینکه تا حد ممکن دامنه بحث را گسترش داده باشیم و از محدود ساختن آن به دینی خاص اجتناب ورزیم (مثلاً ادیان توحیدی که برای خداوند فردیت قائلند)، در بحث خود خدا را به گونه‌ای در نظر می‌گیریم که هر حقیقت متعالی را شامل شود؛ فارغ از اینکه این امر چگونه تعبیر و تفسیر شود.

در اینجا گزارش یکی از این تجربیات که نگارنده آن (نسبت به اینکه جزء کدام دین است) ناشناخته است می‌آوریم: «ناگهان» حضور خدا را احساس کردم. درست همانگونه که او را یافتم توصیف می‌کنم. گویی قدرت و خوبی او همه در وجودم رسوخ می‌کردند... آنگاه کم کم آن شور و شادمانی از دلم بیرون شد. یعنی احساس کردم خداوند از این مرادۀ معنوی که خود عطا کرده بود، بیرون شد. از خودم پرسیدم، آیا ممکن است حضرت موسی علیه السلام [شبیهِ همین تجربه] را در طور سینا، اما با صمیمیت و شفافیت بیشتر داشته است؟ باید اضافه کنم که در این جذبۀ و تجلی شخصی، خدا را موجودی عاری از هرگونه شکل، رنگ، بو و طعم یافتم. همچنین احساس حضور و وجود خدا، هیچ مکان معینی نداشت. هر چه در یافتن الفاظی برای شرح این مرادۀ صمیمی بیشتر می‌کوشم، ناممکن بودن وصف آن را به هر یک از گزاره‌های بشری بیشتر احساس می‌کنم. در نهایت تصور می‌کنم مناسب‌ترین اظهار و بیان این است که: خداوند حضور داشت، اگر چه دیده نمی‌شد، تحت هیچ یک از حواس (ظاهری) نبود، ولی وجدان من او را

ادراک می‌کرد». [جیمز ۶۸: ۱۹۸۲
(۱۹۲۰۲)]

این گزارش از جنبه‌های مختلف، نمونه‌ای واقعی از این نوع تجربه‌هاست: اول این که آگاهی به خدا نه امری انتزاعی (مانند اندیشیدن به خدا یا استدلال بر وجود خدا یا جستجوی سؤالاتی درباره خداوند)، که امری تجربی است. چنین به نظر می‌رسد که تجربه دینی مانند تجربه حسی مستلزم ارائه و نمایش شیئی است. فرد خدا را حاضر می‌داند، می‌پندارد خدا به آگاهی او عرضه شده، تقریباً به همان شیوه که یک درخت پس از رؤیت به ذهن انسان عرضه می‌شود.

دوم این که این تجربه مستقیم است. فرد بی واسطه از حضور خدا آگاه می‌شود. نه اینکه به واسطه آگاهی از چیز دیگری خدا را بشناسد. این امر به آن می‌ماند که فرد دیگری را که در برابر شما است مستقیماً مشاهده کنید. نه این که او را بر روی صفحه تلویزیون تماشا کنید، که در این صورت آگاهی شما از او از طریق آگاهی نسبت به چیز دیگر (صفحه تلویزیون) انجام گرفته است.

برخی افراد نیز از تجربه غیر مستقیم خدا سخن گفته‌اند. مثلاً این گزارش:

در طبیعت وجودی بود رمز آلود، که گاهی نیز در مرادۀ معنوی و راز و نیاز حضور می‌یافت. حضورش لذت بخش‌ترین چیزها بود. به خصوص چنانکه گاه پیش می‌آمد، وقتی که طبیعت از درون با چیزی از ورای خود منور شد. (یا این گونه به نظر می‌رسید) (بیردز دورشا ۱۹: ۱۹۷۷).

سوم این که این تجربه کاملاً فاقد محتوای حسی است و تصویری کاملاً غیر حسی را از خدا ارائه می‌دهد. لیکن تجربیاتی نیز هستند که با دیدن یا شنیدن چیزی همراه بوده‌اند: مانند این شرح حال:

بیدار شدم، وقتی از پنجره به بیرون نگاه کردم، چیزی که به گمانم ستاره درخشانده‌ای است دیدم، آهسته آهسته پیش آمد و به تدریج چون نوری سفید، لطیف و اندکی تار، نمایان شد. لرزش شدیدی سراسر وجودم را فرا گرفت، اما هیچ ترسی نداشتم. می‌دانم که آنچه احساس می‌کردم خشیتی عظیم داشت و در پی آن، احساسی سرشار از عشق به سراغم آمد و از من دور شد و من مهربانی فراوان آن وجود بیرونی را

احساس کردم.

بسیاری معتقدند اینکه تجربه امر غیر حسی که باید در ارتباط با وجود چیزی باشد، باورکردنی نیست. اما این دیدگاه تعصبی بی‌اساس به نظر می‌رسد. چرا باید تصور کرد راه‌های ادراک حسی تنها اسباب ممکن آگاهی تجربی از حقیقت بیرون را تشکیل می‌دهند؟ (راه دیگری برای فهم و رای حس نیست؟)

و سرانجام این که تجربه خدا، تجربه‌ای کانونی است که طی آن آگاهی نسبت به خداوند چنان توجه انسان را به خود جذب می‌کند که برای لحظاتی همه چیز تحت الشعاع آن قرار می‌گیرد. اما تجربیاتی نیز وجود دارد که از شدت و حدت کمتری برخوردار بوده، مدت زمانی طولانی ادامه دارند و این زمان طولانی زمینه وقوع تجربیات روزانه است، که نمونه‌ای از آن را به نقل از «جمیز» ذکر می‌کنیم:

خدا همچون فضای مادی مرا احاطه کرده است. او از خودم، به من نزدیکتر است. حقیقت آن است که من در او زندگی می‌کنم، حرکت می‌کنم و وجود دارم. (۲-۷۱: ۱۹۸۲) [[۱۹۰۲]]

موضوع بحث ما در این مقاله نیز به

تجربیات مستقیم، غیر حسی و کانونی اختصاص دارد، چرا که این تجربیات بارزترین و جالب توجه‌ترین دعاوی هستند که مدعی آگاهی نسبت به خدا می‌باشند. بخش عظیمی از تألیفات در ارتباط با این موضوع، مربوط به تجربه عرفانی است. تجربه عرفانی در حالی درک می‌شوند که در آن تمامی تمایزات از میان برمی‌خیزند، حتی میان فرد و شیء نیز تمایزی نمی‌ماند و فرد از وحدتی یکپارچه آگاه می‌شود. چنین تجربیاتی در مقوله کلی که از آن بحث کردیم، جای می‌گیرند. زیرا عارف، این تجربیات را آگاهی مستقیم و بی‌واسطه نسبت به حقیقتی متعالی می‌داند. اما از آنجا که این گونه تجربه‌ها با خود مشکلاتی به همراه می‌آورند، بحث اخیر عمدتاً تجربیات متعادل‌تر، مانند آنچه نقل کردیم، را مورد توجه قرار می‌دهد. در این تجربیات به نظر نمی‌رسد فرد هویت خود را از دست بدهد. با این همه، اصطلاح «تجربه عرفانی» به عنوان شیوه‌ای مناسب برای تشخیص آنچه که افراد آن را تجربه مستقیم خدا می‌دانند، به کار خواهد رفت و نیز از آن جهت که افراد آگاهی خویش نسبت به خدا را با آگاهی خود از

اشیاء محیط مادی، که از راه ادراکات حسی حاصل می‌شود، همانند می‌دانند، اصطلاح «ادراک عرفانی» را به کار خواهیم برد.

تجربه عرفانی، مبنای اعتقاد به خدا

مسئله اساسی فلسفی در تجربه عرفانی، امکان استفاده از آن به عنوان منشأ و منبع عقاید و شناخت خدا می‌باشد. صاحبان این گونه تجربه‌ها (عرفا) معمولاً می‌پندارند که چیزی از رهگذر این تجربه‌ها آموخته‌اند و در آنها تأییدی بر عقاید خود یافته‌اند. آنان اندکی از عقاید را بدین شیوه قابل تأیید و توجیه می‌دانند. این عقاید عبارتند از اعتقاد به وجود خدا، باورهای مشخص در مورد خداوند (مثلاً این که خداوند مهربان یا قدیر است) و اعتقاداتی در خصوص آنچه خدا در رابطه با فرد در آن لحظات انجام می‌دهد، مانند تسکین، سرزنش، بخشش، الهام یا رساندن پیامی خاص. در نگاهی خوشبینانه بسیار نادر است که فردی آگاه شدن بر این مسأله که خداوند قوم بنی اسرائیل را از بردگی در مصر رهایی بخشید را صرفاً از طریق ادراکی عرفانی امکان‌پذیر بداند و یا آگاهی بر این موضوع که خدا سه شخص در یک ذات است (تثلیث) را صرفاً

با یک تجربه خدا ممکن بداند (مگر آنکه مسأله مذکور از نظر خود شخص، گفته خدا باشد)، اما معمولاً عقایدی که از چنین تجربیاتی حاصل می‌شوند، نقش محوری در زندگی معنوی مذهبی فرد ایفا می‌کنند. در گزارش ناشناخته دیگر، نویسنده پس از بیان اینکه در تجربه خود اتحاد روح خود، با روح خدا را احساس کرده است، چنین ادامه می‌دهد:

متعالی‌ترین ایمان من به خدا و صحیح‌ترین افکار من نسبت به او در آن لحظات پدیدار گشت... اطمینان بخش‌ترین حجت من بر وجود خدا از دل لحظه دیدار و از خاطره آن تجربه متعالی ریشه گرفته است (جیمز ۷-۶۶: ۱۹۸۲ (۱۹۰۲))

واقعیت این است که افرادی که می‌پندارند از رهگذر درک عرفانی به شناختی از خدا نائل شده‌اند، بدین معنی نیست که ضرورتاً همینطور است. ممکن است که تجربه حسی، فرد را به خطا برده باشد. ممکن است فردی هنگام غروب تصور کند که در دور دست ماشینی را دیده، در حالی که در واقع یک گاو بوده است. در مواردی حادثه، ممکن است که فرد تحت تأثیر توهم محض باشد. مانند «مکبث»

(Macbeth) که به اشتباه تصور می‌کرد خنجری در برابر اوست.

تناقضات موجود در شرح تجربیات حسی و تجربیات عرفانی، هر دو، مانع از آن هستند که همه این تجربیات را درست بدانیم. البته در خصوص صحت یا عدم صحت تجارب عرفانی نیاز به تفحص فراوان نیست. کافی است به موارد بسیاری که افراد گمان می‌کنند فرمان قتل عام عده بی شماری از مردمان یک قوم را از خداوند دریافت کرده‌اند، نظری بیفکنیم و در مقابل نیز به مواردی توجه نمائیم که فرد، خدا را سخت مهربان و عاشق (انسان) می‌یابد. در هر دو حیطة تجربه (حسی و عرفانی)، تحصیل عقاید ناصواب به دو طریق ممکن است:

اول این که شاید اصلاً فرد در حال تجربه چیزی غیر از آنچه گمان می‌کند باشد. دو مورد از خطای حسی که در بالا ذکر شد، از همین نوع است و نیز از این سنخ است مواردی که افراد گمان می‌کنند خداوند از ایشان کاری را می‌خواهد که در عالم واقع خداوند از هیچکس انجام چنان کاری را نمی‌خواهد.

دوم این که حتی اگر فرد نسبت به آنچه تجربه می‌کند آگاهی درست داشته

باشد، ممکن است عقایدی که در رابطه با آن پیدا می‌کند، نادرست باشند. ممکن است به درستی در دور دست یک ماشین را تشخیص دهیم، اما به اشتباه تصور کنیم که در حال حرکت است. شاید به درستی از حضور خدا آگاه باشیم، اما به اشتباه گمان کنیم که از بخشش من سر باز می‌زنند.

در خصوص دو راهی که ممکن است تجربیات گمراه کننده باشند، بحثی جامع لازم است، لیکن از آنجا که شکاکان معمولاً بر این باورند که در تجربه دینی، هیچ کس از خدایی واقعی و موجود، آگاهی درست و حقیقی ندارد، ما در بحث خود طریق نخست را که نقدی بنیادین است مورد توجه قرار می‌دهیم. موضوع اصلی این است که آیا تجربه عرفانی در اغلب موارد تجربه واقعی خداوند است؟ آیا تجربه عرفانی تجربه‌ای صواب و حقیقی است؟

دلایلی که در پاسخ مثبت به سؤال فوق اقامه می‌شوند بر دو دسته‌اند؛ کلامی و فلسفی. دسته اول عناصر نظام اعتقادی یک مذهب را شامل می‌شود که با استدلال فرد را مجاب می‌کند که خداوند اصولاً در دسترس تجربه بشری هست یا اینکه افراد خاصی، گاهی حضور خدا را

تجربه کرده‌اند. ملاحظات و تأملات کلامی، خارج از حیطه بحث ما هستند، اما در خصوص دلایل فلسفی، مهمترین و شاید تنها دلیل مهم به شرح ذیل است:

هر فرضی مبنی بر اینکه فرد چیزی را به گونه‌ای خاص ادراک می‌کند - مثلاً فیلی در مقابل او قرار دارد یا خداوند در حال تأیید و تقویت اوست - در نظر اول صحیح و قابل قبول است؛ یعنی اینکه فرد می‌تواند، این گونه ادراک کند، مگر دلیل قانع کننده‌ای بر نقض آن موجود باشد و فرض او را باطل کند.

این گونه دلایل به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف) رد کننده (Rebutter):
دلایلی در اثبات بطلان ادراک؛

ب) نفی کننده (underminer):
دلایلی که نشان می‌دهند تجربه مذکور به قدر کافی ادراک حاصله را تأیید نمی‌کند.

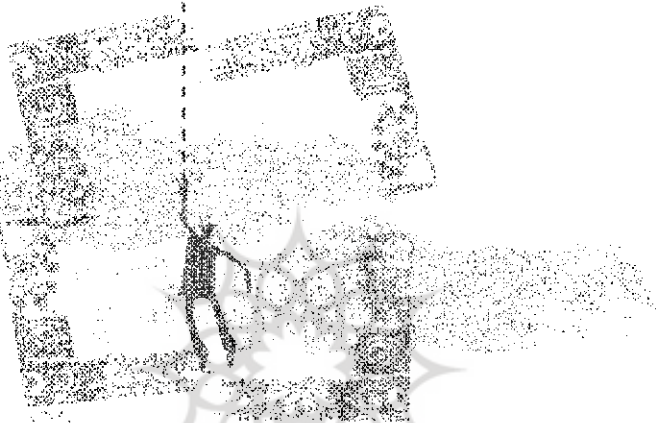
در مثال فوق، آن دلایلی که باعث شوند بپذیریم فیلی در این نزدیکی وجود ندارد، جزو دسته اول هستند و آن دلیلی که ما را بر آن می‌دارد تصور کنیم فرد، شاید به علت مصرف دارو، تحت تأثیر توهم بوده است، متعلق به دسته دوم است. بنا بر نظریه فوق، ادراکاتی که بر پایه تجارب

شکل می‌گیرند، به واسطه مبدأ و منشأ خود از اعتباری اولیه برخوردارند؛ یعنی این که همواره صحیح هستند، مگر آنکه خلاف آن ثابت شود.

این نظریه در عرصه تجربه‌های حسی سخت مورد حمایت قرار گرفته است (رک: کیشوم، بخش ۴، ۱۹۷۷) و سوینبرن، بخش ۱۳، ۱۹۷۹) این دو نظریه فوق را در مورد تجربیات عرفانی نیز صادق دانسته‌اند. و آن را «اصل زودباوری» نامیده‌اند (the principle of credulity).

آلستون (Alston)، (۱۹۹۱)، این نظریه را به حوزه اجتماع می‌کشانند. ادعای ما این است که عمل اعتقادی ثابت شده، در اجتماع به عنوان منبع عقاید (عموماً) صحیح پذیرفته می‌شود. مگر آن که دلایل کافی در نقض اعتبار آن اقامه شود. این نظریه معمولاً به مدد استدلال زیر اثبات می‌شود:

چنانچه ما برای کلیه گزارشات تجربی اعتبار و ارزش اولیه قائل نباشیم، دلیل کافی برای اعتماد به هیچ کدام از منابع تجربی عقاید در اختیار نخواهیم داشت. نظریه مذکور یگانه جایگزین شکاکیت مطلق است.



ادعای مذکور داشته باشیم.

دشواری‌های تجربه‌ی خداوند

کثیری از فیلسوفان معاصر امکان درک واقعی حضور یا فهم فعل خداوند توسط افراد را به کلی رد می‌کنند. اکثر دلایل ایشان بر این مطلب، مبتنی بر تفاوت‌های واقعی یا غیر واقعی است که میان تجربه حسی و تجربه عرفانی وجود دارد. از آنجا که عملاً همه ما به اعتبار کلی ادراک حسی اطمینان کامل داریم، شباهت‌های تجربه

در عرصه‌ی تجارت عرفانی، اعتبار اولیه بدان معنی است که هرگاه فردی بگوید که محضر خدا را درک کرده و یا خدا را در حال انجام کاری درک نموده است، گفته‌ی وی درست است، مگر آنکه دلیل کافی در رد آن داشته باشیم، ممکن است گفته شود که فرض اعتبار اولیه، راه پذیرش هر ادعای گزافی را باز می‌کند. اما نباید از خاطر دور داشت که ما هیچ ادعایی را خطا و ناصواب نمی‌دانیم، مگر آنکه بر اساس تجربیات عرفانی یا منابع دینی دلایلی برای تکذیب

حسی و تجربه عرفانی ارزیابی شناختی مثبتی از ادراک عرفانی را به همراه داشته، آن را تأیید می‌کند. در حالی که تفاوت‌های میان آن دو به ارزیابی منفی ادراک عرفانی کمک می‌کند (آلستون بخش ۷، ۱۹۱۱).

اولین و بارزترین دلیل بر ارزیابی منفی درک عرفانی، به برخی تفاوت‌های جالب توجه میان تجربه حسی و تجربه عرفانی بر می‌گردد. تجربه حسی در اختیار همگان هست، اما تا آنجا که ما می‌دانیم تجربه عرفانی، همگانی نیست. حتی اگر بخواهیم تجربه‌های مبهم را در نظر بگیریم، این تجربیات برای بخش قابل توجهی از انسانها غریب و بیگانه هستند. علاوه بر این حتی تجربه حسی و تجربه عرفانی در زندگی کسانی که از هر دو بهره‌مندند، نقش‌های متفاوت ایفا می‌کنند. تجربه حسی پیوسته و اجتناب‌ناپذیر در تمامی لحظات بیداری ما حضور دارد، در حالی که تجربه عرفانی (جز برای انسانهای خاص و برگزیده) پدیده‌ای نادر و کمیاب است. تجربه حسی، بخصوص بینایی، شاید بیشتر از آنچه که بتوان بر زبان آورد روشن، جزئی‌نگر و سرشار از اطلاعات است. اما در مقابل، تجربه عرفانی، کلی و مبهم است.

از رهگذر این تفاوتها می‌توان به انکار تجربه عرفانی به عنوان مجرای اطلاعات مربوط به حقیقت عینی رسید. مسلماً این تفاوتها ارزش تجربه عرفانی را به عنوان یک منبع اطلاعات، بسیار پایین می‌آورند. اما این کجا و این گفته کجا که قائل شویم تجربه عرفانی در لحظه وجود آن، هرگز تجربه‌ای صحیح از خدا نیست و یا به ندرت صحیح است و احتمال صحت آن اندک است، چه رسد به این که بگوئیم تجربه عرفانی هیچ اطلاعی در مورد خدا به ما نمی‌دهد.

اما در مورد اندک بودن شمار تجربه عرفانی نسبت به جمعیت انسانها می‌توان گفت که هیچ دلیل موجهی وجود ندارد که به موجب آن بتوان فرض کرد که فعل اعتقادی که مورد قبول بخشی از جامعه است، نسبت به عمل اعتقادی مورد قبول همگان، کمتر احتمال دارد که منبع حقیقت باشد.

فعالتهای حقیقی بسیاری وجود دارند که تنها اقلیت محدودی به آنها مشغولند، مانند علوم طبیعی و شرب خمر. باید به تجربه بیاموزیم که کدام ویژگیهای جهان بر همه انسانها و کدام یک بر گروهی که شرایط لازمه خاص را فراهم می‌کنند،

اشکار و عرضه می‌شود.

تصور این که تجربه به ما بگوید که هیچ یک از ابعاد حقیقت در تجربه عرفانی اشکار نمی‌شود، سؤال فوق را نادیده و مفروغ عنه می‌انگارد.

همین نکات را در مورد اندک و کلی بودن تجربه عرفانی می‌توان مطرح نمود. این دو نشان می‌دهند که تجربه عرفانی در مقایسه با تجربه حسی، اطلاعات کمتری به همراه دارد، نه اینکه فاقد هر گونه اطلاعاتی باشد.

ایراد زبانزد دوم آن است که عارف صرفاً عقاید مذهبی پیشین خود را به صورت تجربه‌ای که جنبه شناختی ندارد (و شاید صرفاً عاطفی باشد) باز خوانی می‌کند، نه آنکه بی‌واسطه و مستقیم از واقعیت متعالی آگاه شود. به عنوان مثال تنها مسیحیان عموماً از تجربه مسیح سخن می‌گویند و تنها هندوها از تجربه وشینو و فقط بوداییان از تجربه نیروانا سخن به میان می‌آورند.

با این حال، ایراد فوق ساده انگاری بیش از اندازه است. عده زیادی بر پایه تجربه‌ای که مدعی بوده‌اند، تغییر مذهب داده‌اند، در این موارد کاملاً بر عکس ایراد فوق، فرد نسبت به آنچه انتظار می‌رود،

اصلاً خود را آگاه تصور نمی‌کند. مطمئناً فرد نمی‌تواند آنچه را از آن آگاه شده، بدون استفاده از مفاهیمی که در اختیار دارد، شرح دهد. این مسأله در مورد ادراک حسی و عرفانی هر دو صادق است. مثلاً وقتی آنچه از پنجره قطار می‌بینم شرح می‌دهم، در واقع از خزانه مفهومی و ذهنی خودم استفاده می‌کنم و می‌گویم خانه‌ها، درختها، رودخانه‌ها و غیره را دیدم. به نظر نمی‌رسد که ادراک حسی و عرفانی از این نظر با یکدیگر متفاوت باشند.

سومین ایراد این است که تجربه عرفانی را می‌توان به قدر کافی از بعد طبیعی و مادی شرح داد و این نشانه آن است که تجربه عرفانی به واقعیتی ماوراء طبیعی تعلق ندارد (رک: مکی ۱۹۸۲).

یکی از اصول اساسی ادراک، آن است که نمی‌توان وجودی را که نقش علی برجسته‌ای در تجربه ندارد، به درستی درک کرد. اگر درختی که در آن سوی دیوار سنگی قرار دارد، نقشی در تجربه بصری کنونی من ایفا نکند، می‌توانم بگویم من آن درخت را نمی‌بینم، قطع نظر از این که تجربه من چگونه باشد، اما اگر علل تجربه دینی کاملاً این جهانی باشند، می‌توان گفت خدا هیچ نقشی در پدید آمدن تجربه

مذکور نداشته است. بنابراین من در واقع در تجربه خود خدا را ادراک نکرده‌ام ولو اینکه این گونه به نظر آید.

نکاتی چند را در مقام دفاع از تجربه دینی نباید از نظر دور داشت:

اولاً، ادعای وجود شرح کافی علی طبیعی برای تجربه دینی محل تردید و مورد مناقشه است. قطعاً ما چنین شرح و توضیحی در دست نداریم. حداکثر آن است که پیشنهاداتی - از روان‌کاوی، روان‌شناسی اجتماعی و سایر مراجع - در خصوص شکل کلی‌ای که چنین توضیحی ممکن است به خود بگیرد عرضه می‌شود.

ثانیاً، شرط علی یک ادراک واقعی نیز قابل تردید می‌باشد. مؤثرترین دفاع بدین شرح است: نگاهی به ادراک حسی نشان می‌دهد که حتی در ادراک حسی نیز حضور مدرک در میان علل بی واسطه تجربه، ضروری نیست. علل بی‌واسطه تجربه حسی، جملگی در ذهن فرد ادراک کننده وجود دارند که خود ذهن مدرک نیست. در تجربه حسی وقتی شرط علی وجود دارد که شیئی مدرک در انتهای سلسله منتهی به تجربه نقش ایفا کند. بنابراین حتی اگر علل بی واسطه تجربه عرفانی همه طبیعی باشند، باز هم امکان آن وجود دارد که خدا

در میان علل دورتر تجربه، نقش ایفا کند، آنچنان که شرایط یک مدرک را دارا شود. بنابراین شرح طبیعی و بی واسطه یک تجربه عرفانی، هیچ شکل و ایرادی برای صحت (برخی) ادراکات عرفانی ایجاد نمی‌کند.

چهارمین تفاوت عمده میان ادراک حسی و ادراک عرفانی آن است که آزمون‌های مؤثری جهت سنجش دقت ادراک حسی وجود دارد، اما در مورد ادراک عرفانی چنین نیست. فرد وقتی ادعا می‌کند که چیزی را - مثلاً هواپیمایی را - در آسمان دیده است، می‌توان با استفاده از روشهای موجود به یک حکم قطعی درباره صحت یا بطلان ادعای وی دست یافت. مثلاً می‌توان بررسی کرد که آیا مشاهده‌کنندگان دیگر که واجد شرایط مشابه بوده‌اند، نیز هواپیما را دیده‌اند. نیز می‌توان منابع مربوطه را مورد بررسی قرار داد تا معلوم شود وجود هواپیما در آن مکان و در آن لحظه ثبت شده است یا خیر، اما امکان چنین سنجشی برای ادراک عرفانی وجود ندارد.

در میان فرقه‌های رسمی عرفا ملاکهای عامی برای سنجش تجربه‌های عرفانی وجود دارد، مانند مطابقت ادراک

عرفانی با نظام اعتقادات مذهبی موجود و کمک ادراک عرفانی به رشد معنوی و خلوص و صفای زندگی، اما خیلی بعید است که این ملاکها نتایج مانند نتایج حاصله از روشهای سنجش ادراک حسی به دست دهند. علاوه بر این در مورد ادراک عرفانی، بررسی تجربه سایر مشاهده‌کنندگان (به شیوه موجود در سنجش ادراک حسی) ممکن نیست.

اگر من مدعی شوم نسبت به اینکه «خداوند وجود مرا تداوم می‌بخشد»، آگاهی یافته‌ام، و هیچ شرطی نباشد که فرد دیگری با انجام آن، از این مسأله آگاه شود، باید بپذیریم که در ادراک خود دچار خطا شده‌ام. استدلال منتقدان نیز همین است که این امر ادعای عارف را مبنی بر آگاهی از حقیقت عینی، از اعتبار ساقط می‌کند. چنانکه اگر ادعای فردی مبنی بر ادراک یک شیء عینی از طریق توافق بین الادهانی تأیید نشود، هیچ اعتباری نخواهد داشت. (مارتین، ۱۹۵۹، ۱۹۸۲)

بهترین پاسخ به انتقاد و ایراد فوق آن است که منتقد را باید به «امپریالیسم معرفتی» متهم کرد. امپریالیسم معرفتی همان تحمیل ناموجه نتایج یک فعل اعتقادی بر لوازم یک فعل اعتقادی ثابت

شده دیگر است. ایراد منتقدان این است که ادراک عرفانی قادر نیست فرد را در تماس مؤثر با حقیقت عینی قرار دهد، چرا که نمی‌توان این ادراک را به شیوه ادراک حسی مورد سنجش و تأیید قرار داد.

اما منابع آگاهی‌بخش دیگری نیز هستند که کارکرد آنها در این زمینه با تجربه حسی متفاوت است. برای مثال مطالعه نفس، که همان آگاهی فرد از حالات ضمیر خود آگاه است را در نظر بگیرید. تشخیص اعتبار سخن مبنی بر اینکه در درون احساس راحتی می‌کنم با بررسی اینکه آیا فرد دیگری با دارا بودن شرایط خاص، راحتی مرا احساس می‌کند یا خیر، ممکن نیست. و در عین حال بسیار نامعقول و بی‌معنی است که مطالعه نفس را به عنوان یک منبع آگاهی، صرفاً بدین خاطر که آزمون‌هایی مانند آزمون ادراک حسی برای سنجش آن وجود ندارد، نپذیریم.

چنانچه منتقدان نتوانند دلیل قانع‌کننده‌ای ارائه کنند که به چه دلیل معیارهای موجود برای ادراک حسی شرط لازم به هر گونه دستیابی تجربی به حقیقت عینی هستند، به خاطر نپذیرفتن ادراک حسی بر پایه ایده فوق، به

«شوونینسیم معرفتی» متهم می‌شوند. شوونینسیم معرفتی در ایراد اول منتقدان نیز مشهود است که پاسخ آن در این پرسش نهفته بود که چرا باید تصور کرد که هر تجربه‌ای که در شیوه‌های مذکور با تجربه حسی متفاوت باشد، نسبت به تجربه حسی از احتمال کمتری برای آنکه یک منبع شناخت باشد، برخوردار است؟

یکی دیگر از نقاط ضعف برخی از ایرادات فوق برخورد دو گانه آنها است، به این معنی که می‌بینیم ادراک عرفانی به واسطه برخی خصوصیات خود، بی‌اعتبار دانسته می‌شود، در حالی که این ویژگیها بین ادراک عرفانی و حسی مشترک است. این امر در ایراد دوم و سوم مشهود است. ملاحظه کردید که ادراک عرفانی و حسی، هر دو از ساختار مفهومی پیشین برای شرح مُدرک استفاده می‌کنند و در هر دو مُدرک در میان علل دور (نه نزدیک) تجربه قرار داد.

آخرین ایراد، مربوط به تکثرگرایی دینی است که شاید به لحاظ معرفت‌شناسی مهمترین تفاوت میان ادراک عرفانی و ادراک حسی باشد. انسانها، متعلق به هر زمان مکان و فرهنگی که باشند، تقریباً از یک ساختار مفهومی برای

مشخص کردن آنچه از طریق حواس ادراک کرده‌اند، استفاده می‌کنند و در همین مقدار هم توافق کامل وجود نداشته، میان مورخان و انسان‌شناسان محل اختلاف است، اما وجه اشتراک آنها بسی بیشتر از تجربه‌های عرفانی است. تمامی ادیان گذشته و حال در مورد حقیقت نهایی، تصوراتی بسیار متفاوت دارند و اختلاف عقایدشان در مورد آن بیشتر نیز هست. چنانچه بحث خود را به ادیان بزرگ موجود امروزی منحصر کنیم، باز هم این نکته صادق است. از آنجا که تصورات و اعتقادات ادیان مختلف توسط معتقدان به آنها در توصیف آنچه در تجربه عرفانی از آن آگاه شده‌اند، به کار گرفته می‌شوند، علی القاعده این وصفها و شرحها با یکدیگر متفاوتند و در اغلب موارد با یکدیگر تناقض دارند.

ادیان توحیدی مانند یهودیت، مسیحیت و اسلام حقیقت متعالی را یک شخص خالق می‌دانند که ارتباط با شخص ما دارد. آیین بودا و اشکال خاصی از آیین هندو، حقیقت متعالی را بیشتر به صورت نامشخص می‌شناسند؛ یعنی وحدتی یکپارچه که حقیقتاً نمی‌توان درباره آن سخن گفت و یا آن را «تهی بودن» یا

«نیستی» می‌دانند. همچنین ادیان توحیدی در اعتقاد به آنچه خداوند در طول تاریخ انجام داده است و یا آنچه خدا از ما می‌خواهد، با یکدیگر اختلاف نظر دارند. در مواجهه با این مشکل لاینحل چگونه می‌توان تجربه عرفانی را مجرای دسترسی به حقیقت عینی دانست؟

حائز اهمیت این است که بدانیم چه چیزی در این مسأله دخیل می‌باشد و چه چیزی دخیل نیست. بیشتر اشاره شد که تصور اینکه ادراک و تجربه عرفانی می‌تواند نظام کاملی از اعتقادات مذهبی را به وجود آورد، خطا است. لذا ممکن است گزارش‌های تجارب مسیحیان و مسلمانان با یکدیگر تناقض پیدا نکنند، حتی با وجود تناقض‌هایی که میان این دو نظام کامل اعتقادی وجود دارد.

اما حتی اگر گزارش‌های تجارب عرفانی تا حد خاصی مغایر باشند، باز هم ادراک حسی ممکن است آگاهی صحیحی از حقیقتی متعالی به دست دهد.

دو نفر چیزی را به درستی ادراک می‌کنند، اما ممکن است در اینکه آن شیء چگونه به نظر می‌رسید، با هم اختلاف نظر داشته باشند. مثلاً ممکن است دو نفر

که شاهد یک صحنه تصادف بوده‌اند، واقعاً تصادف را دیده باشند، در عین حال احتمال دارد شرح موقوع از زبان هر یک، با دیگری بسیار متفاوت باشد.

همین گونه نیز امکان دارد عرفای ادیان مختلف فی الواقع یک حقیقت نهایی را ادراک نمایند، هر چند ادراک آنان در مورد چگونگی تجلی آن متفاوت باشد.

با وجود این، باید اذعان کنیم که تناقض میان گزارش‌های تجارب عرفانی دلیلی است بر رد این ادعا که ادراک عرفانی در اغلب موارد آگاهی صحیحی از حقیقت متعالی است. گرچه با توجه به دلایلی که برشمردیم، این، دلیل قاطعی در رد ادعای فوق محسوب نمی‌شود. به نظر می‌رسد این مرحله نقطه عطفی (سکونی) میان عارف و منتقد باشد که به دو طریق بر طرف خواهد شد: با ارائه ادله قوی مبنی بر این که سنن مذهبی در رقابت با دیگران به حقیقت نزدیک‌ترند و یا برعکس، از طریق ارائه ادله‌ای بر این که هیچ دینی در باب ابعاد حقیقت متعالی و ماوراء طبیعی به واقعیت دست نیافته است.