

# در باب شهودهای عرفانی به عنوان سرچشمه های معرفت

نلسون پایک ترجمه شهباز محسنی

متکلمان حوزه سنت کاتولیک عموماً میان آنچه گاهی از آن به مکاشفه خاص<sup>۱</sup> تعبیر می شود با مکاشفه عام فرق می گذارند؛ یعنی بین ارسال یک پیام فرستاده شده به فرد خاصی از طریق شهود عرفانی یا شیوه بیانی خاص<sup>۲</sup>، و حقیقت عمده ای که برای امت مسیح از طریق کتاب مقدس، مکشوف شده است. این حقیقت در آموزه ها و تعالیم

مسیحی به طرز شایسته تفسیر شده و ثبت و ضبط گشته است. در بعضی موارد، مکاشفه‌ای خاص شامل گزاره‌ای<sup>۳</sup> می‌شود که پیش از آن، در مکاشفه‌ی عام منظوری بوده است. برای مثال، ای. پولاین در فصل هجدهم رساله‌ی مشهورش در «الهیات عرفانی» (برکات نیایش درونی<sup>۴</sup>) بند ۲۳ راجع به شهود تثلیث [اقدس] - که معمولاً با حالتی از تأمل عرفانی که «جذبه» نامیده می‌شود همراه است - می‌نویسد: ۵

حتی اگر در اثر تعالیم دستگاه دینی مسیحی نمی‌دانستیم که چند نفر در خدا وجود دارند و نمی‌دانستیم که چگونه یکی از آن دیگری پدید می‌آیند، باید از طریق تجربه و از راه مشاهده‌ی آن در «جذبه» به شناختش نایل می‌شدیم.

در موارد دیگر، مکاشفه‌ی خاص شامل گزاره‌هایی می‌شود که در مکاشفه‌ی عام، موجود نیست. با توجه به مکاشفه‌ی از سنخ اخیر، دو نمونه را می‌توان از هم تشخیص داد. مکاشفاتی که در آن، فقراتی با ماهیت آموزه مانند وحی شده و فقراتی از مکاشفه که در آن اخبار و اطلاعاتی با ماهیتی بیشتر، این جهانی - که معنا و مفهوم ویژه‌ی دینی چندانی ندارند یا اصلاً ندارند - منتقل می‌شود. ترزای آویلائی در [کتاب] قصر باطنی باب ششم، فصل ششم، به طور کلی درباره‌ی موارد چندی از سنخ نخست، اظهار نظر می‌کند. وی در این کتاب می‌گوید که عارف در حالت جذبه، پاره‌ای از اسرار را فرامی‌گیرد؛ یعنی پاره‌ای از حقایق را درباره‌ی عظمت خدا که قبلاً بر وی شناخته شده نبود. وی می‌گوید: این حقایق «امور رازآمیزی» هستند که یک شخص با شهودهای عرفانی به آنها دست می‌یابد. او می‌افزاید که در بعضی موارد، این «امور رازآمیز» در وصف می‌گنجند و در بعضی موارد، نه. مع‌الاسف، حتی یک نمونه و مثال از «امور رازآمیز» و صف پذیر آورده نشده است. با توجه به مواردی از سنخ دوم در [کتاب] مجموعه‌ی الهیات II-II، Q. ۱۷۴، a. ۴، توماس آکویناس به ما یادآوری می‌کند که [حضرت] سلیمان از طریق شهود عرفانی، اطلاعاتی درباره‌ی ماهیت پاره‌ای از درختان، جانوران و ماهیان بومی در سرزمینهای پیرامون اسرائیل به دست آورد. پس از شکست ارتش انگلیسی در جنگ «اورلثان»، «ژاندارک» در طول شب به وسیله‌ی «نداهایی» که در دوران زندگانی همراهش بودند، بیدار می‌شد؛ او خبردار شد که در آن زمان، نیروهای انگلیسی آماده می‌شوند تا به ضد حمله‌ی علیه شهر دست بزنند. این خبر مبنای اقدام قرار گرفت. ژاندارک نیروهای فرانسوی را رهبری کرد و حمله‌ی انگلیسی‌ها دفع گردید. این دو مورد اخیر [= حضرت سلیمان و ژاندارک] انواعی از مکاشفات خاص را نشان می‌دهند که گاه در شهودها و بیانات

عرفانی ای که شباهت قابل تشخیصی با فقراتی که در آموزه‌های کلیسا گنجانده شده‌اند، ندارند. برای یک لحظه به قطعه‌ای که در بالا از پولاین درباره‌ی شهود تثلیث نقل کردیم، که معمولاً همراه با حالت جذب‌ه است، برمی‌گردیم. این سنخ از شهود، در این وضعیت به عنوان منبعی از اطلاعات تلقی می‌شود که مستقل از کتاب مقدس و آموزه‌های کلیساست. هرچند این شهود اطلاعات منطقی در آموزه‌های کلیسا است، این واقعیت که عرفا تثلیث را شهود کرده‌اند، ظاهراً به نحوی آشکار به عنوان علتی مستقل در پذیرفتن آموزه‌ای با ماهیت سه‌گانه عمل می‌کند. به عبارت دیگر، شهود به عنوان مؤید محکمی بر آموزه‌ای که از قبل در میان ارکان ایمان وجود دارد عمل می‌کند. با توجه به مدعیات قدیسه‌ترزا که در قطعه‌ی بالا ذکر آنها رفت، به نظر می‌رسد که شهودهای عرفانی گاهی به عنوان سرچشمه‌ی معرفت دینی به کار می‌آید که به مکاشفه‌ی عام و ابستگی ندارند. در چنین حالتی شهود، منبع بالقوه‌ی اطلاعات جدید تلقی می‌شود و نه منبع مؤید مؤکد چیزی که هم‌اکنون معلوم است.

در این نوشتار سعی خواهیم کرد آن موضعی را بیان کنیم و روشن سازیم که معمولاً در منابع الهیات کاتولیکی رم نسبت به شرایطی که تحت آن، شهود یا بیانی عرفانی می‌تواند به منزله‌ی منبعی از اطلاعات تازه یا تصدیق‌گر، کارکرد داشته باشد، اتخاذ می‌شود. در این عرضه داشت، کار خود را به طور مستقیم با چندین متن عرفانی کلاسیک شروع خواهیم کرد؛ ولی به فراوانی، از موارد و اطلاعاتی که در بخشهای ۲۰ تا ۲۲ برکات نیایش درونی پولاین فراهم آمده، استفاده خواهیم کرد. همچنین تا حدودی به تفصیل، به انتقادی که السدیر مکینتایر در مقاله‌ای تحت عنوان «شهودها» - که چندی پیش به منزله‌ی بخشی از مجموعه مقالات جدیدی در الهیات فلسفی<sup>۶</sup> به چاپ رسیدند - نسبت به این موضع سنتی روا داشته، خواهیم پرداخت. امید من آن است که تأثیر متقابل این منابع مختلف باعث شود که برخی از عملکردهای دقیق آن الگوی استدلالی‌ای را که طبق مرسوم، الهیدانان عرفان مشرب مسیحی در مقام پرداختن به موضوعات مربوط به ارزش معرفتی دریافتهای عرفانی به کار می‌برند، آشکار شود. بحث خود را با طرح یک نظریه‌ی آغاز خواهیم کرد که می‌توان آن را به روایات مختلف، هرچند با درجات مختلفی از وضوح، در جدیدترین کتب مبانی الهیات عرفانی کاتولیک یافت. معمولاً طرفداران، آن را (یا هرکدام از عناصر مورد بحث را) بدون دلیل قانع‌کننده روشن‌گر یا توضیحات صریح معرفی می‌کنند. الهیدانان امروزی که آن را به کار می‌برند، به روشنی آن را امری سنتی تلقی می‌کنند که مورد توافق نویسندگان عرفان مشرب

ستی نظیر قدیسه ترزا، قدیس یوحنا صلیبی<sup>۷</sup> و توماس آکویناس است. در کانون این نظریه دو اصل معرفت‌شناسی زیر وجود دارد:<sup>۸</sup>

### اصل A

اگر دریافت عرفانی شامل مکاشفه‌ای باشد که خدا ایجاد کرده است، در این صورت دریافت مورد بحث، منبع قابل اطمینانی از اطلاعات خواهد بود: وحیی که در اینجا مندرج است، صواب است.

### اصل B

اگر دریافت عرفانی شامل مکاشفه‌ای باشد که خدا ایجاد نکرده باشد (یعنی عاملی موجد آن نیست یا عاملی به غیر از خدا، مثلاً شیطان، موجد آن است)، آن‌گاه این دریافت منبع قابل اطمینانی از اطلاعات نخواهد بود. وحی و انکشافی که در اینجا وجود دارد ممکن است صواب باشد یا ممکن است صواب نباشد، در برگیرنده حقیقت باشد یا نباشد، که در چنین صورتی چند عبارت نیازمند توضیح است: تعبیر «دریافت عرفانی» در اینجا برای اخلاق بر دو مجموعه از «پدیده‌های عرفانی» یعنی کشف و شهودهای عرفانی و بیانات عرفانی به کار می‌رود. کشف و شهودهای عرفانی تجاربی دیداری و شبه دیداری‌اند و بیانات عرفانی تجاربی شنیداری یا شبه شنیداری. دریافت‌های عرفانی می‌توانند ترکیبی باشند؛ یعنی ممکن است تجربه‌هایی باشند که هر دو عنصر دیداری و شنیداری را واجدند. تلاشم در اینجا این نیست که انواع مختلفی از کشف و شهود و بیانات عرفانی را شناسایی کنم که معمولاً در متون عرفانی رسمی از هم متمایز می‌شوند.<sup>۹</sup> همچنین سعی نخواهم کرد که وصف «عرفانی» را محدود و منحصر کنم به همان‌گونه که در «دریافت عرفانی، کشف و شهودهای عرفانی و یا بیان عرفانی» وجود دارد. گفته می‌شود که دریافت عرفانی (A) شامل یک مکاشفه است فقط در صورتی که R را بتوان به طور شایسته به «معنی» آنچه عارف می‌بیند یا می‌شنود توصیف کرد.<sup>۱۰</sup> در این فصل، به هیچ یک از موضوعات پیچیده‌ای که در ارتباط با این مسئله پیش می‌آید، یعنی تعیین این که آیا دریافتی خاص در بردارنده مکاشفه هست یا نه، و با فرض این که در بردارنده مکاشفه هست، محتوای خاص آن چیست، نمی‌پردازم.<sup>۱۱</sup> با ملاحظه مثالهایی که می‌آید به سادگی، مسلم می‌گیریم که آنچه عارف می‌بیند یا

می‌شود معنایی دارد و معنای مورد بحث را هم عارف و هم ما به خوبی فهم می‌کنیم. اگر معنی آنچه را دیده یا شنیده می‌شود بتوان در قالب گزاره‌ای صورت بندی کرد و نسبت دادن ارزش صدقی به آن امکان پذیر باشد دریافت عرفانی شامل مکاشفه خواهد بود. دستورات، سخنان نصیحت آمیز، کلمات تشویق آمیز و مانند آنها، مکاشفه محسوب نمی‌شود. از این رو، دریافت‌هایی که فقط دستورات، کلمات نصیحت آمیز و جز آن را دربر می‌گیرند در این بحث مورد علاقه ما نیستند. دریافت‌ها ممکن است صادق یا کاذب باشند. در این بافت (سیاق) عبارت «مکاشفه کاذب» به هیچ روی متناقض نما یا عجیب و غریب نیست.<sup>۱۲</sup>

فقط در صورتی که دریافتی در نتیجه نوعی فعل از ناحیه خدا باشد، می‌گویند که آن دریافت را «خدا به وجود آورده است»، یا «از طرف خدا رسیده است» یا «الهی» است. وصف الحالی‌های چندی را می‌توان تشخیص داد. مثلاً، اگر عیسی (به نحوی مطابق واقع) بر عارفی ظاهر گردد تجربه دیداری حاصل آمده را تجربه ای قلمداد می‌کنند که خدا به وجود آورده است. همچنین تجربه دیداری‌ای را که در آن پُل قدیس برآستی مشاهده شده بود - با فرض این که وی از سوی خدا فرستاده شده یا مأموریت یافته بود تا بر عارفی اهل شهود ظاهر گردد - تجربه ای تلقی می‌کنند که خدا به وجود آورده است؛ در وصف الحالی از این سنخ، پُل قدیس شایستگی آن را یافته که فرستاده خدا باشد: در این صورت، می‌توان گفت که این تجربه نهایتاً از نوعی فعل خدا ناشی شده است. لزومی ندارد که دریافت‌هایی که به وجود آورنده آنها خداست، ادراکات حسی مطابق با واقع باشند. خدا (یا یکی از فرستادگان خدا) ممکن است باعث شوند تا فردی فرشته‌ای را ببیند یا سخنانی مانند این را بشنود که «همسایه‌ات را دوست بدار»؛ هر چند که در واقع، فرشته‌ای حاضر نباشد یا هیچ کس عبارت «همسایه‌ات را دوست بدار» را بر زبان نیاورده باشد.<sup>۱۳</sup> ادراکات ایجاد شده به دست هیپنوتیست که تلقینات پس هیپنوتیستی را به کار می‌گیرد یا ادراکاتی که به دست روانپزشک از طریق تحریک مستقیم قشر مخ ایجاد می‌شود می‌تواند به عنوان الگوهای برای این وصف الحالی‌های اخیر به کار رود. اصل A و B (در واقع) به ما می‌گویند که دریافت عرفانی خاص - اگر و فقط اگر نتیجه نوعی فعل خدا باشد - منبع اطلاعات (خبر) معتبری است. البته مکاشفات منطقی در دریافت‌های معتبر صادق اند. اما باید توجه داشت که مکاشفات منطقی در دریافت‌های نامعتبر بنا به این دلیل کاذب نیستند.

مکاشفه منطقی در دریافتی نامعتبر (مثلاً، دریافتی که موجد آن شیطان باشد) می‌تواند صادق

باشد. اصل A و B شرایطی را معین می‌کنند که تحت آن شرایط، دریافتها در خصوص معتبر یا نامعتبر بودنشان لزوماً مورد داوری قرار می‌گیرند. در هر حال، برای وصف الحالی که در آن منبع نامعتبری یک فقره خبر صحیح را ابلاغ می‌کند، مجالی باید در نظر گرفت. ۱۴

با در نظر گرفتن  
نظام فکری ای که در آن  
اصول A و B بر احکام

مربوط به اعتبار معرفتی حاکم اند، مسئله تعیین اعتبار در یک وصف الحال خاص به مسئله تعیین این که آیا دریافت مورد بحث را خدا به وجود آورده یا نه، تنزل می‌یابد. بنابراین، چنین نظامی هیچ سودی نخواهد داشت مگر آن که در بر دارنده معیارهای ذکر شده در مقام ارزیابی مبدأ و خاستگاه دریافت نیز باشد. گرچه فهرست چنین معیارهایی (که معمولاً از آن به «نشانه‌ها»

تعبیر می‌شود) بسته به این که کدام الهیدانان عرفان مشرب را مورد توجه قرار خواهیم داد متفاوتند، این دو معیار (نشانه) همیشگی و ثابتند و به نظر می‌رسد که از اهمیت فراوانی برخوردارند. به خاطر اهداف بحث حاضر، توجه را فقط به این دو نشانه منحصر می‌کنم؛ مشروط به این که اصلاحیه ای در پی نوشت و پایان همین مقاله بیفزایم. در طول این اثر، مسلّم خواهم گرفت که

یک دریافت خاص را باید در زمره اعمال الهی درج کرد؛ اگر و تنها اگر هر دو آزمون را پشت سر گذارد و واجد هر دو «نشانه (معیار)» باشد؛ آزمونهایی که هم اکنون به روشن ساختن آنها مبادرت خواهیم ورزید. قدیس یوحنا صلیبی در حالی که درباره کشف و شهودهایی که خدا ایجاد کرده است در دفتر دوم، فصل ۲۴، قسمت ۶ از کتاب «عروج از کوه کارمل» سخن می گوید می نویسد: ۱۵ اثراتی که این کشف و شهودها در نفس ایجاد می کنند عبارتند از: آرامش، اشراق و نشاط، مسرت، طهارت، عشق، تواضع، عروج و تمایل به سوی خدا. بعضی اوقات این اثرات شدیدترند و گاهی خفیف تر. این تنوع مولود روحی است که دریافت کننده آنهاست. و به مقتضای خواست خدا، آنها را دریافت می کند.

شهودی را که شیطان ایجاد می کند می توان برای روشن کردن تفاوتها مورد استفاده قرار داد. در بخش بعدی همین فصل قدیس یوحنا صلیبی آن شهود را این گونه توصیف کرده است. مشاهدات شیطانی، نوعی بی اعتنایی معتدل در ارتباط شخص با خدا و تمایل به خودپسندی، روادانستن و اهمیت دادن به آنها را ایجاد می کند. این مشاهدات به هیچ وجه موجب خضوع آرامش بخش و عشق به خدا نمی شوند. ذکر آنها به طور قابل ملاحظه ای بی لطف است و سودمند نبودن عشق و ملایمت معلول ذکر بصیرتهای خوب است.

قدیسه ترزا تقریباً همین مطالب را در قطعات مختلفی که در جای جای نوشته هایش وجود دارد، بیان می کند: در گزارش وی، دریافت خدا معمولاً به شادی، لذت و نوعی احساس آرامش می انجامد. حتی اگر توأم با درد و غم باشد، به احساس خضوع، احساس گناه آلودگی خود، تمایل به فضایل و آگاهی از نیاز شخص به خدا منجر می شود. ترزا همچنین تأکید می کند که دریافت از شیطان اثرات کاملاً متضادی داشته است. شخصی که این گونه مبتلا شود رنجور، آزرده و مضطرب می شود. وی شیفتگی و نشاط پیشین خود را از دست می دهد و ابتداء نمی تواند به راز و نیاز پردازد. ۱۶

آنچه را که [الآن] در نتیجه گیری از این بحث به عنوان «آزمون اثرات معنوی» (یا نشانه اثرات معنوی) بدان اشاره خواهیم کرد، می توان از این قطعات و بسیاری دیگر از عارفان مسیحی اقتباس کرد. دریافتهایی که نشأت گرفته از خداست به حالات مؤثر سازنده و نیز گرایشهایی می انجامد که به رشد معنوی (از جمله گرایش به سوی فضایل) از ناحیه عارف دریافت گر منجر می شود. آزمون دوم (یا نشانه ای) که در مقام تلاش برای تعیین این که آیا دریافتی خاص از ناحیه خداست یا نه،

به طور خاص با محتوای گزاره ای مکاشفات سر و کار دارد که در دریافتهای مربوط منطوی است. این نکته را تا حدودی قدیسه ترزا در این قطعه بر گرفته از فصل ۲۵ بند ۱۷ از کتابش موسوم به «حیات» چنین بیان می کند: ۱۷

تا جایی که از تجربه دریافته و آموخته ام نفس آدمی باید متقاعد شده باشد که اگر امری تنها منطبق با کتاب مقدس باشد آن امر تنها از سوی خداست؛ اگر ذره ای از کتاب مقدس فاصله می گرفت، هر قدر هم که به این مسئله یقین پیدا می کردم به گمانم، به طرزی بی نظیر و به نحوی جدی تر نسبت به قبل که مطمئن بودم این امر از ناحیه خداست متقاعد می شدم که آن امر از شیطان به من رسیده است. در این صورت، نیازی نیست که در جستجوی نشانه های دیگر برویم یا پیرسیم که از چه روحی نشأت می گیرد. زیرا نشانه بسیار روشن بر این که این امر از القائات شیطان است، این است که اگر همه جهان به من اطمینان می دادند که این دریافت از سوی خداست، باورم نمی شد.

در آن بندی که بلافاصله قبل از این بند آخر، که از آن این قطعه را اقتباس کرده ام، آمده بود، ترزا با توجه به مواردی که در آن وحی و مکاشفه منطوی در یک دریافت خاص با آموزه ای یا تعلیمی از دستگاه دینی مسیحیت تعارض داد، مطالبی به همین مضمون می نویسد. در فصل ۲۲ بند ۳۳ از کتاب *Graces of Interior Prayer* این نکته آخر را به نحوی اهانت آمیز به شرح زیر بیان می کند:

با توجه به جزئیات دینی، اگر یک مطلب یقینی تکذیب شود، همان گونه که بارها و بارها در ارتباطات ماورای طبیعی (غیبی) اتفاق افتاده است، همین کافی است که به ما امکان دهد تا تأیید کنیم که گوینده یکی از فرستادگان خدا نیست. در آنچه در پی می آید به آن معیار که در این قطعات به منزله «آزمون جزئیات کتاب مقدس» (یا نشانه جزئیات کتاب مقدس) آمده اشاره خواهیم کرد. این معیار را در یک جمله می توان به شرح زیر تنسیق کرد:

این وحی و مکاشفات منطوی در دریافتهایی که توسط خدا ایجاد می شود با گزاره هایی که در کتاب مقدس تصریح گشته اند و نیز با گزاره هایی که در جزئیات، آموزه ها یا تعالیم کلیسا گنجانده شده تعارضی ندارند.



قبلاً متذکر شده‌ام که عرفا و الهیدانان عارفی نظیر ترزای قدیس و ای. پولاین، دریافت عرفانی را منبعی بالقوه از معرفت دینی تلقی می‌کنند که به وحی و مکاشفه عام وابستگی ندارد. از این حیث، این دریافت می‌تواند اطلاعاتی را در اختیار نهد که اخبار متنوعی را که در این منبع اخیر نقل شده است، از نو صحنه گذارد و تکمیل کند. اما اگر یک دریافت بتواند به عنوان یک منبع معرفتی مستقل و بی‌نیاز از آموزه‌های کتاب مقدس و کلیسا عمل کند، بدون تردید این سؤال پیش می‌آید که اگر محتوای یک وحی و مکاشفه خاص در تعارض با گزاره‌ای گنجیده در

مکاشفه عام قرار می‌گرفت، چه اتفاقی می‌افتاد. در این صورت، آیا دو منبع معرفتی مستقل و آزاد حامل دو نوع گزاره وجود می‌داشتند؟ چگونه شخص قضاوت می‌کرد که کدام یک از این گزاره‌ها (اگر هر دو سنخ وجود می‌داشتند) صادق است و کدام صادق نیست. با توجه به شرطی که اندکی پیش برای نظریه کلی [خودمان] قائل شدیم، پاسخ این پرسش روشن است. به اتکای آزمون جزمیات کتاب مقدس، تحت شرایطی که اندکی پیش تصور کردیم دریافته‌های مشتمل بر وحی و مکاشفه‌های خاص متعارض باید از مجموعه آثار و مخلوقات<sup>۱۸</sup> الهی بیرون گذاشته شوند. اصل A کاربردپذیر نیست: اصل دوم بر روش حاکم است. دریافتی که در آن وحی و مکاشفه خاص گنجیده است، به عنوان منبعی از اطلاعات (اخبار) معتبر رد می‌شود. نتیجه این بحث این است: گرچه دریافت عرفانی منبع معرفتی ای مستقل از وحی و مکاشفه عام تلقی می‌شود، لوازم معرفتی مشتمل بر اصل A و B در کنار آزمونهای مختلف فراهم شده برای تعیین این که آیا یک دریافت مفروض از جانب خداست یا نه تضمین می‌کند که این منبع هیچ ادله‌ای در ردّ خبری که رسماً در جامعه گسترده‌تر غیر عرفانی پذیرفته شده، فراهم نمی‌سازد. در حالی که دریافت عرفانی به کار خود به منزله منبعی از معرفت ادامه می‌دهد، منبعی که می‌تواند بر فقراتی در جزمیات کتاب مقدس آمده صحنه گذارد یا مکمل آن باشد؛ روشهای کار [نیز] به نحوی نظم و ترتیب یافته‌اند که اصولاً به این دریافت امکان نمی‌دهند که به منزله مبنایی به کار آید که براساس آن فقره‌ای [خبری] را که در وحی و مکاشفه عام مندرج است نفی، یا حتی تصحیح، کنند.

من جهت تأکید بر این ویژگی نظریه‌ی مربوط به روش کار<sup>۱۹</sup> که در الهیات عرفانی سنتی به کار برده شده، خود را به زحمت انداخته‌ام. زیرا به نظر می‌رسد که این عامل احتمالاً شک فلسفی را به اوج خود می‌رساند.

اکنون برمی‌گردم به نقد روش کار (اسلوب) الهیات عرفانی که السدیر مکینتایر در مقاله‌اش با عنوان «Visions» ارائه داده است. به نظر می‌رسد که آن بخش از مقاله که اصولاً مورد توجه من است، به وضوح بر این نکته تأکید می‌نهد. به گمانم می‌توانم به بهترین وجه ابتدا با ملاحظه‌ی این دلیل که، هرچند به طور واضح در متن نیامده است، دست کم در قطعه‌ای که در اوایل بند شماره ۳ پیشنهاد شده است به آن خط مشی (سیر) انتقادی‌ای که در مقاله‌ی مکینتایر مطرح شده و من می‌خواهم توجه خاص را بدان جلب کنم، بپردازم. پیش فرض دلیل مورد بحث این است که موردی از قسم زیر را در نظر داریم:

اهل شهودی فرشته‌ای را می‌بیند و آن فرشته جمله‌ای به این مضمون می‌گوید که «خدا وجود دارد». شاید جمله صرفاً «خدا وجود دارد» باشد، یا به نحوی واقع بینانه‌تر، چیزی شبیه به این باشد که «خداوند میل دارد که شما دست از خطاکاریهای خود بردارید». در واکنش به این دریافت، اهل شهود مورد نظر تصدیق می‌کند که خدا وجود دارد و آن حال و تجربه را دلیلی بر صدق این ادعای دینی (الهیاتی) شاهد می‌آورد. مکینتایر می‌نویسد:

ما هرگز نمی‌توانیم از چنین احوال و تجربه‌هایی پی ببریم که آنها ویژگی پیامهای از سوی ذات الهی را داشته‌اند مگر آن که پیشتر نسبت به خدا و به نحوه‌ای که در آن پیامهای از سوی خدا تشخیص داده می‌شدند، معرفتی پیشین می‌داشتیم. در این صورت، شاهد و ملاک قطعی به سود خدا مقدم بر آن تجربه و حال می‌بود و از آن نشأت نمی‌گرفت؛ در حالی که آنچه ما با آن در اینجا سروکار داریم عبارت از این است که خود تجربه تا چه حد می‌تواند چنین شاهد و ملاکی فراهم کند.

تعبیر و تفسیر این قطعه که به نظر می‌رسد فراهم‌کننده‌ی نافذترین نقد بر یک الگوی استدلالی، دست کم مشابه با آن استدلالی است که در مکتوبات عرفانی مطابق با واقع یافت می‌شود، به قرار زیر است: اما به منظور اثبات این که وحی و مکاشفه صادق است، عارف نخست باید اثبات کند که حال یا تجربه می‌تواند به عنوان یک منبع معرفتی مورد اعتماد باشد. او در صدد است که با قبول این که (یا به طریقی با تعیین این که) شهود [عرفانی] ویژگی یک پیام از سوی ذات الهی را داراست،

یعنی آن که فرشته از سوی خدا نازل می شود یا تجربه و حال به نحوی از انحا از ناحیه فعلی از خدا ناشی می شود، این نکته را به اثبات برساند. بنابراین، در فرآیند استدلال مبنی بر این که تجربه منبع موثقی برای اطلاعات است معرفت پیشین نسبت به وجود خدا را مسلم می انگارد یا، دست کم، آن را مورد استفاده می دهد. نتیجه آن که، این شهود به عنوان دلیلی بر ایمان به وجود خدا به اثبات نرسیده است. این شهود می توانست در این مقام به کار آید، تنها در صورتی که اعتبار آن به نحو موفقیت آمیزی نشان داده می شد، بدون این که صدق همین قضیه که به سود آن باید مؤیدی فراهم بسازد، مسلم گرفته شود. اصل مبتنی بر مدرکی که شالوده این استدلال است، ظاهراً از این قرار است:

دریافت A می تواند به عنوان ادله ای بر این که «خدا وجود دارد» به کار آید، تنها اگر (۱) دلیلی (R) وجود داشته باشد بر این که گمان کنیم A منبع موثقی از اطلاعات است و (۲) R متضمن این که «خدا وجود دارد» نباشد.

هیچ داده ای به منزله مؤیدی بر این که «خدا وجود دارد» به کار نمی آید، اگر برای این که نشان دهد که آن داده شان دلیل دارد، شخص لزوماً صدق این که «خدا وجود دارد» را پیش فرض قرار دهد. عارفی که اندکی پیش مد نظر قرار دادیم، ماده / شرط دوم این اصل را نقض کرده است. از این رو، وی نسبت به آنچه نوعی استدلال دوری به نظر می رسد، مقصر است. بدون اظهار نظر کردن درباره کفایت این نقد، اکنون می خواهیم این قطعه از متن مکتبتایر را که مورد علاقه خاص من در بحث حاضر است، ارائه و توضیح دهم. این بار از بند شماره ۵ نقل قول می کنم:

شخص مؤمن به چه معیاری برای بازشناسی شهود صادق از شهود کاذب استناد می کند؟ تنها معیار ممکن، احتمالاً، سازگاری و انطباق پیامهای وارد در شهود با آموزه های دینی (الهیاتی) است که هم اکنون مورد اعتقاد است. اگر این نکته مورد پذیرش قرار گیرد می توان استدلال کرد که شهود هرگز نمی تواند دلیلی اصیل بر عقیده ای باشد که با این همه، می توان تصدیقش کرد. این کفایت نخواهد کرد. از آنجا که ما باید تنها آن تجارب و احوالی را به عنوان تجارب و احوال اصیل بپذیریم که در واقع، موجب تصدیق ایمان می شوند. این بیان که تجربه دینی اصیل، تصدیق ایمان را فراهم می کند توضیح واضحات، و گزاف خواهد بود.

مقصود در اینجا ظاهراً این است که اهل شهودی که تلاش می کند تا ایمان دینی را با رجوع به محتوای نوعی دریافت عرفانی تأیید کند در نوعی استدلال دوری وارد شده است. بنابراین، به نظر

می‌رسد که مضمون و محتوا مطابق با مضمون استدلال اول است. اما آن نوع استدلالی که مکینتایر ظاهراً در اینجا مورد استفاده قرار می‌دهد با استدلالی که اخیراً نقد شد متفاوت است. به نظر من، سه تفاوت آشکار است: نخست آن که دامنه این حمله و انتقاد آن قدر گسترش یافته است که شامل حال مواردی نیز می‌شود که در آن اهل شهود مورد بحث قبول می‌کند که شهود نمی‌تواند به عنوان «دلیل اصیل» بر ایمان دینی استفاده شود؛ در عین حال، تلاش می‌کند تا از آن به عنوان مؤید دیگری برای قضیه‌ای که قبلاً به دلایل دیگری پذیرفته شده است استفاده کند.

من مطمئن نیستم که این تفاوت، چقدر اهمیت دارد؛ تصور می‌کنم ارتباط منطقی‌ای، که یک داده باید حمل بر یک فرضیه کند تا این که شاهد و مدرکی از هر نوع به حساب آید یکسان است؛ خواه آن داده به عنوان «دلیل اصیل» مورد توجه قرار گیرد، خواه به منزله مؤیدی قاطع. بنابراین، به گمان من اگر شخص می‌پذیرفت که داده خاصی چنان است که نمی‌تواند اصولاً به عنوان یک «دلیل اصیل» مبتنی بر یک فرض خاص به کار آید، شخص متعهد می‌شود که بپذیرد که آن [داده] نمی‌تواند به منزل مؤید قاطعی بر آن فرضیه نیز عمل کند. اگر این مطلب درست باشد در این صورت، هرچند دامنه هدف گسترش یافته، ولی موضوعات یکسان باقی می‌مانند. نظر صرفاً این است که تجارب و احوال شهودی را نمی‌توان به عنوان مؤیدی از هر نوع، برای صدق یک آموزه دینی مورد استفاده قرار داد.

ثانیاً روشن است که آماج حمله به نحوه دیگری نیز گسترش یافته است و نقدی که کار خود را با آن آغاز کردیم، آماج آن عارفی قرار گرفت که تلاش می‌کرد شهود عرفانی را به عنوان منبع مؤید ایمان دینی بسیار خاصی به کار گیرد؛ مثلاً ایمان به وجود خدا را. اگر این عقیده خاص مورد بحث وجود نمی‌داشت هیچ دور و تسلسلی در استدلال اهل شهود پدید نمی‌آمد احتمالاً دور و تسلسل مورد بحث از این واقعیت ناشی می‌شود که وجود خدا در این استدلالی که به اتکای آن عارف تلاش می‌کرد تا ثابت کند که شهود معتبر است و می‌تواند به عنوان منبع مؤیدی بر ایمان به وجود خدا تلقی شود، مسلم فرض شده بود. اما در نقد ارائه شده در قطعه قبلی ظاهر این است که نوعی تسلسل در کار است؛ خواه موردی باشد که در آن اهل شهود تلاش می‌کند که ایمان به وجود خدا را تقویت کند، و خواه موردی باشد که در آن وی تلاش می‌کند تا اعتقاد دینی دیگری را اثبات کند؛ مثلاً این که خداوند عالم را خلق کرد و تداوم بخشید، خداوند همانا تثلیث است، و عیسی برای [بخشودن] گناهان ما جان داد و مواردی از این قبیل. البته این نظر دوم بیشتر به نحوی

بی واسطه با نتیجه گیری ای که مکیتایر در فرجام بحث خود می کند منطبق است، تا با آن نظری که اخیراً مورد ملاحظه قرار گرفت. در بند پایانی این مقاله، مکیتایر ادعا می کند که نشان داده است نه تنها اعتقاد به وجود خدا را نمی توان با توسل به دریافت عرفانی به اثبات رسانید، بلکه اعتقاد دینی به طور کلی نمی تواند مؤیدی از این نوع داده دریافت کند. ثالثاً در این قطعه ای که هم اینک مورد بررسی قرار دادیم، مکیتایر با عارفی سروکار دارد که استدلال او با استدلال عارفی که در بخش آغازین بحث ما مورد بررسی و نقد قرار گرفت خیلی تفاوت دارد. در مورد اولی، اهل شهود مورد نظر به عنوان کسی که تلاش می کند تا قابلیت اعتبار دریافت [خود] را با توسل به خاستگاه به اثبات برساند، توصیف شد؛ یعنی با مسلم گرفتن یا شاید تعیین این که این دریافت مولود فعلی از سوی خداست. ولی در این مورد پیش روی ما، استدلالی که به باد انتقاد گرفته شد از این سنخ نیست. در اینجا مکیتایر فرد اهل شهودی را مورد بررسی قرار می دهد که تلاش می کند اعتبار دریافت را نه با رجوع به خاستگاهش، بلکه با جلب توجه به آنچه وی به منزله تناسب پیام موجود در شهود با آموزه های دینی (الهیاتی) که هم اکنون مورد اعتقادند، به اثبات برساند. اگرچه مفهوم اصطلاح «متناسب» در متن، صریحاً محدود نگاشته است، فحوا (سیاق) در مورد معنای مورد نظر، جای تردید چندانی باقی نمی گذارد. مکیتایر در اینجا موردی را فرض می گیرد که در آن، استدلال به کار رفته برای اثبات اعتبار دریافت به طرز قابل توجهی متکی به این ادعاست که وحی و انکشافی که در دریافت اندراج دارد صرفاً تکرار می شود، یا شاید، متضمن جزئی از آموزه مقبول عارف پیش از حال و تجربه او باشد. این که پیام، آن گونه که مکیتایر می گوید، فقره ای از آموزه را «تصدیق می کند»، دلیلی اقامه شده از سوی عارف به تأیید این ادعاست که شهود «اصیل» است، یعنی شهود به عنوان منبع آگاهی می تواند قابل اعتنا باشد. به گمانم، همان نکته ای که این تفاوت سوم را تحکیم می بخشد، که توضیح می دهد چرا مکیتایر گمان می کند که حق دارد تا در پایان نتیجه بگیرد که باور دینی به طور کلی (و نه فقط باور به وجود خدا) پذیرش آن را ندارد تا با توسل به تجربه اهل شهود اثبات شود. مادام که اعتبار معرفتی دریافت، بر مبنای این حقیقت گذاشته شده است که وحی و انکشافی که در اینجا وجود دارد در نوعی آموزه منظوری است این مدعا که دریافت عرفانی مؤیدی برای آن آموزه فراهم می سازد، صرف نظر از محتوای خاص آن آموزه، ممکن است پذیرفته نشود. مکیتایر می گوید: به گمان من مشکل در اینجاست که آن دلیل به سود اعتبار معرفتی دریافتی از این فرض بهره می جوید که آموزه صادق است و از این رو،

وحی و انکشاف موجود در دریافت نسبی - که در خود همین آموزه وجود دارد و دریافت باید برای آن مؤیدی فراهم سازد - صادق است. بنابراین، این استدلال دستخوش همان انتقادی است که در بالا مطرح شد؛ همان جایی که محتوای وحی و انکشاف خاص فقط با وجود خدا سر و کار داشت و اهل شهود در مقام اثبات اعتبار آن به خاستگاه دریافت متوسل شد. در واقع، اصل دلیل آوری<sup>۲۰</sup> قابل اجرا برای انتقاد دوم به نظر می‌رسد که صرفاً یک روایت تعمیم یافته از اصل دلیل آوری قابل اجرا برای انتقاد دوم است: دریافت A می‌تواند به عنوان منبع دلیل برای آموزه (D) به کار آید، تنها اگر (۱) دلیلی (R) وجود داشته باشد بر این که گمان کنیم A منبع آگاهی معتبر است و (۲) R متضمن B نباشد.

در اینجا نیز، نقض از شرط دوم است که نقصی - نوعی تسلسل دور - را در استدلال نسبت داده شده عارف مورد بحث به وجود می‌آورد.

مکیتتایر در بند آغازین از مقاله اش به ما یادآور می‌شود که هم اهل کشف و مراقبه‌های کاتولیک و هم اهل کشف و مراقبه‌های پروتستان مذهبی وجود داشته‌اند که تلاش می‌کرده‌اند تا ایمان باور دینی خود را بر پایه‌ی دلیل و مدرک مبتنی بر تجربه‌ی دینی استوار سازند. از قرار معلوم، آن مخالفت و ایرادی که اندکی پیش مورد بررسی قرار دادیم متوجه برنامه‌ی چنین اهل کشف و مراقبه‌هایی می‌شود. ظاهراً معنای ضمنی آن این است که مکیتتایر قصد دارد به ما بفهماند که نقدش مستقیماً متوجه عارفان و الهیدانان عرفان‌پیشه، مانند ترزای قدیس و ای. پولاین است؛ یعنی شخصیت‌هایی واقعی و تاریخی که دریافت عرفانی را سرچشمه‌های ممکن معرفت دینی تلقی کرده‌اند. در این مورد، جالب است توجه کنیم که مکیتتایر هرچند بدون تعیین هویت یک عارف پروتستان یا کاتولیک مذهب خاص که واقعاً گفته باشد دریافت عرفانی ارزش معرفتی مثبت دارد، کار خود را به پیش می‌برد و بدون تهیه‌ی شواهد و مدارک مبتنی بر نص به سود ارزیابی اش نسبت به نحوه‌ی استدلال عارفان و الهیدانان عارف مسلک واقعی در مقام تلاش برای توجیه اعتبار معرفتی شان، دلیلی که در مقاله اش اقامه می‌کند دست کم با دو موضوع سنتی اساسی ارتباط پیدا می‌کند.

بر اساس تفسیری که من درباره‌ی اولین قطعه نقل شده از متن [کتاب] او ارائه داده‌ام، روشن است که معنا و مفهوم آن نقدی است بر استدلال عرفانی مطابق با اصل A. دومین قطعه نقل شده نیز با جهت‌گیری از نظر تاریخی مربوط [به موضوع] هدف انتقاد قرار گرفته است. همان گونه که

مشاهده کردیم توسل به مضمون جزئیات کتاب مقدس بخش حیاتی از روش کار در مقام تعیین اعتبار یک دریافت عرفانی است. به علاوه، به نظر می‌رسد که قبل از هر چیز درباره دلیل مکیتتایر وقتی که به عنوان نقدی بر آن الگوی استدلال که در اولین بخش این مقاله مورد توجه قرار گرفت، مطالبی پذیرفتنی وجود دارد. در بالا ملاحظه کردیم که، گرچه ابزار معرفتی به کار رفته در سنت عرفانی به دریافتها این امکان را می‌دهد تا به عنوان منبع اطلاعات به کار آیند، اطلاعاتی که می‌توانند بر آموزه مقبول و مکمل ما صحنه گذارند، آزمون جزئیات کتاب مقدس در مورد خاستگاه (و از این رو اعتبار) آنها آنچه‌چنان عمل می‌کند که به ما اطمینان می‌دهد که آنها هرگز به عنوان مبنای ردّ نوعی گزاره منطوی در وحی و انکشاف عام به کار نخواهد آمد. روشن است که این موضوع اخیر در ابتدا صادق انگاشته می‌شود. پیامد تعارض از ناحیه وحی و انکشاف خاص این است که دریافت دارای وحی و انکشاف خاص از مجموعه حاملان اطلاعات معتبر پذیرفته نمی‌شود. اتهام مکیتتایر مبنی بر این که آن استدلالی که مسیری برخلاف مسیر اولش اتخاذ می‌کند، همان‌گویانه می‌شود و از این رو این ادعا را بی‌معنی می‌کند که دریافتهای معتبر، آموزه را تأیید می‌کند، ظاهراً با مهارت مطرح شده است. اکنون به بررسی دقیق تری از این نظر روی می‌کنم. کار خود را با نگاهی دوباره به دو الگوی استدلال آغاز می‌کنم که در بخش پیشین به عارف نسبت داده شده و استدلال شده بود که به عنوان راههای اثبات اعتبار معرفتی دریافتهای عرفانی، ناقص هستند.

#### وصف الحال اول

عارف فرشته را می‌بیند و فرشته گزاره در بردارنده «خدا وجود دارد» را تصدیق می‌کند. عارف باور می‌کند که خدا وجود دارد و این دریافت را در حکم دلیلی بر این اعتقاد راسخ می‌پذیرد. هنگامی که عارف در خصوص اعتبار این دریافت تحت فشار باشد مدعی می‌شود که آن دریافت از ناحیه فعلی از خدا ناشی می‌شود و از این رو می‌توان به عنوان منبع اطلاعات بر آن تکیه کرد. این استدلال به طریقی که در بالا نشان داده شد دوری است. همین مطلب را می‌توان گفت اگر وحی و انکشاف نهفته در دریافت، قضیه‌ای به غیر از قضیه «خدا وجود دارد»، و در عین حال آن را ایجاب می‌کرد، و آن دریافت را عارف به عنوان منبع مؤیدی برای این قضیه دوم استناد می‌آورد. برای نمونه، فرض می‌کنیم که کارکرد قضیه «اگر  $x$  خداست آن گاه  $x$  یک موجود قادر

مطلق نیز هست» تحلیلی باشد و فرض می‌کنیم که وحی و انکشاف نهفته در دریافت‌های عرفانی «موجود قادر مطلق وجود دارد» باشد. با در نظر گرفتن الگوی استدلالی به کار گرفته شده در مورد اول، دلیل اعتبار در این صورت، وجود یک موجود قادر مطلق را مسلم می‌گیرد. بنابراین، اگر عارف تلاش می‌کرد تا آن دریافت عرفانی را به عنوان مؤیدی بر اعتقاد به وجود یک موجود قادر مطلق به کار ببرد، به دور و تسلسل متهم می‌شد.

#### وصف الحال دوم

عارف فرشته‌ای را می‌بیند و آن فرشته پیام دیگری به غیر از «خدا موجود است» یا گزاره دیگری را که با قضیه «خدا موجود است» ایجاب می‌گردد، می‌رساند. مثلاً فرشته می‌گوید: «مسیح به سبب گناهان ما جان سپرد». عارف باور می‌کند که عیسی به سبب گناهان ما جان سپرده است و به عنوان محتوای دریافت به عنوان مؤید این باور متوسل می‌شود. در خصوص اعتبار دریافت، عارف اقرار می‌کند که وحی و انکشافی که در آن دریافت وجود



دارد، به تعبیر مکینتایر، با آموزهٔ مقبول «همخوانی دارد» (یعنی در اثر آن آموزه ایجاب می‌شود). از آنجا که آموزهٔ مقبول صواب است، پس وحی و انکشاف نیز صواب است. نتیجه این است که چون وحی و انکشاف صواب است بنابراین دریافت معتبر است. از این رو، دریافت به عنوان مؤید قاطعی بر آموزهٔ کفاره در نظر گرفته می‌شود.

این همان خط سیر استدلال است که به نظر می‌رسد مکینتایر در قطعهٔ دوم نقل شده از متنش نقد می‌کند. همان طوری که او به حق می‌گوید، این استدلال به گونه‌ای که مشخص شد، دوری است. به هر حال اگر پژوهش ما محدود به بررسی الگوی استدلال به کار رفته در متون عرفانی واقعی باشد، این مورد جالب نخواهد بود. ساختار دلیل به کار رفته برای اثبات اعتبار از آنچه در مکتوبات عرفانی سنتی در باب دست کم دو فقرهٔ مهم یافت می‌شود، منحرف می‌شود:

(۱) در نظر عارفی که در وصف الحال دوم نشان داده شد، این حقیقت که وحی موجود در دریافت، در اثر آموزه ایجاب می‌شود و از این رو صواب است؛ به عنوان یک اصل کافی برای این نتیجه‌گیری که دریافت معتبر است، عمل می‌کند. این امر موافق با روش کار سنتی نیست. براساس دیدگاه سنتی، با این که به دست می‌آید که یک وحی و انکشاف خاص صواب است به شرط آن که در اثر آموزه ایجاب شود، صدق وحی و انکشاف مربوط برای تضمین این که یک دریافت خاص معتبر است کافی نیست. در الهیات عرفانی سنتی در مورد وحی و انکشاف حقیقی‌ای که در ظرف یک دریافت نامعتبر قرار دارد به تصریح، شرطی وضع شده است.

(۲) در وصف الحال دوم دلیل به کار برده شده برای اثبات اعتبار، مستلزم هیچ رجوعی به خاستگاه دریافت مربوط نیست. بنابراین، فاقد آن چیزی است که ظاهراً مقدمهٔ محوری برهان/دلیل متناظر به کار رفته در متون عرفانی واقعی می‌نماید. در متون عرفانی واقعی مسلم انگاشته می‌شود که یک دریافت معتبر است. اگر و فقط اگر به وسیلهٔ خدا ایجاد گشته باشد. از این رو، به این دو دلیل، وصف الحال دوم باید جرح و تعدیل شود و نقد مکینتایر باید به نحو شایسته‌ای تعدیل گردد؛ اگر قرار است که این مشاجره در ارتباط با سنت عرفانی کلاسیک قرار گیرد.

#### وصف الحال سوم

این وصف الحال تکرار همان وصف الحال دوم است، جز این که وقتی اعتبار دریافت عرفانی مورد تردید قرار می‌گیرد عارف قائل به این است که موجود این دریافت خداست. و از این رو

می توان بدان به عنوان منبع معرفت تکیه زد. در خصوص این ادعا که دریافت دارای خاستگاهی الوهی است، عارف استدلال می کند که دریافت هر دو آزمونی را که قبلاً اشاره شد پشت سر گذاشته است (حاصل هر دو «نشانه» است)، یعنی (۱) دارای آثار معنوی سودمند بوده است و (۲) وحی و انکشاف نهفته در این دریافت به معنای مورد نظر مکیتایر با آموزه مقبول (مرسوم) متناسب و سازگار است. از آنجا که دریافت هر دو شرط لازم برای اندراج یافتن در مجموعه آثار الهی ۲۱ را داراست، می تواند به عنوان منبع مؤید محکمی برای آن آموزه ای که در قضیه «عیسی به سبب گناهان ما جان داد» صورت بندی شده، در نظر گرفته شود.

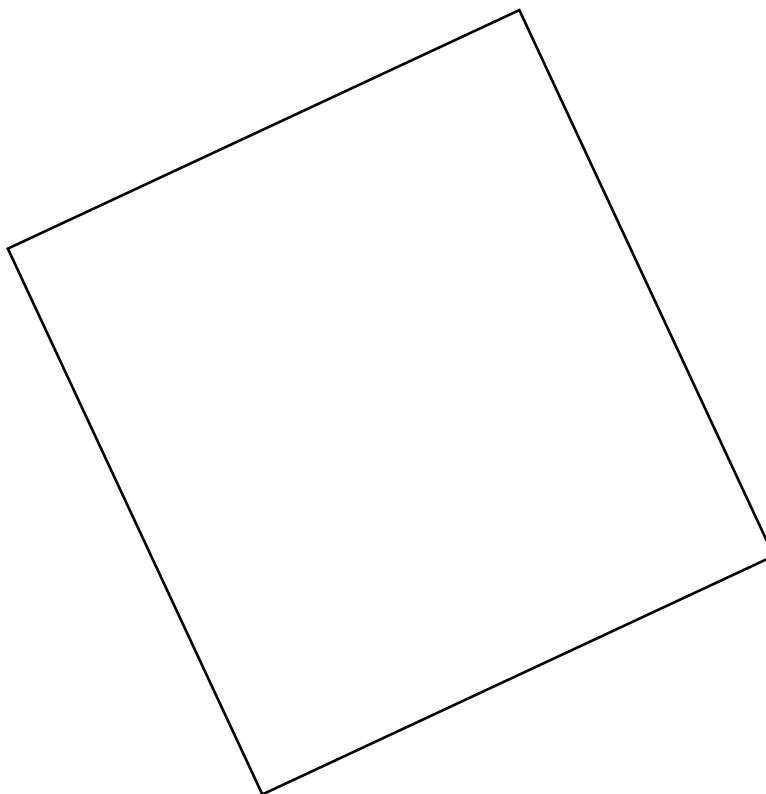
به گمان من، مکیتایر به صورت زیر واکنش نشان خواهد داد:

دومین آزمون اشاره شده در برهان / دلیل پیشین را کانون توجه خود قرار دهید. باز هم مسلم گرفته می شود که تصور شده است که آموزه مقبول صواب است و مکاشفات موجود نیز صواب است. اساساً، آنچه به منزله دومین نشانه بر این که دریافت عرفانی از سوی خداست این است که مکاشفاتی که در آنجا وجود دارد، حقیقی است. نتیجه مورد نظر این است که، در حالی که صدق مکاشفات دیگر به عنوان شرطی کافی برای دریافت اعتبار عمل نمی کند (همچنان که در وصف الحال دوم عمل نکرد)، با این همه، به عنوان یک شرط لازم نگه داشته شده است. مثلاً عبارت «عیسی به سبب گناهان ما جان داد» به عنوان مقدمه (اگرچه نه به عنوان تنها مقدمه) در آن برهانی وجود دارد که برای اثبات خاستگاه الهی دریافت به کار برده شد. از این رو، به عنوان یک مقدمه آن برهان اقامه شده وجود دارد که نشان می دهد که دریافت قابل اعتبار است و از این حیث، مؤید محکمی برای آموزه کفاره فراهم می سازد. بنابراین، استدلال همچنان گرفتار دور و تسلسل است. وصف الحال سوم با وصف الحال دوم تفاوت دارد، تنها از این حیث که دور در عمق بیشتری دفن شده و لذا کشف آن کمی دشوارتر است.

باز قطعه ای را که قبلاً از نوشته های قدیسه ترزا استشهد آوردیم در نظر بگیرید؛ قطعه ای که در آن آزمون جزمیات کتاب مقدس تنسیق شده بود. در این قطعه ترزا می گوید که مکاشفات موجود در دریافت هایی که از خداست با قضایای مندرج در کتاب مقدس و جزمیات دینی منطبق هستند. به نظر وی، عبارت «منطبق با» به تنهایی همان ابهام عبارت «متناسب با»ی مکیتایر را دارد. اما به گمان من، بقیه آنچه در این قطعه گفته می شود روشن می سازد که چگونه باید این عبارت را به فهم درآورد.

آزمون جزئیات کتاب مقدس به طوری که بر زبان ترزا جاری شده و به گونه ای که در آن قطعه نقل شده از پولاین صورت بندی شده است مستلزم این نیست که مکاشفه موجود در دریافتی که از سوی خداست، به معنای مورد نظر مکیتایر، با رکنی از ایمان متناسب باشد؛ یعنی در اثر رکنی از ایمان ایجاب شود.

آنچه لازم است این است که مکاشفه خاص (شخص) سازگار با چنین رکنی از ایمان باشد و



نه معارض با آن. به تعبیر دیگر، آنچه لازم است این است که نفی مکاشفه به سبب گزاره ای که در جزئیات دینی کتاب مقدس مندرج است، ایجاب نمی شود. این وجه اختلاف به نظر من اهمیتی حیاتی دارد. این وجه اختلاف آنچه را که من از آن حکم به خطای عمد در برداشت مکیتایر، و از این رو در نقد او بر روش کار دینی (الهیاتی) عرفانی سنتی می کنم، توجیه می کند و تقلیل

می دهد. این تأملات را با تلاشی برای روشن ساختن این آخرین نکته به پایان می برم.

برای لحظه ای به آن وصف الحال در باب «نداها» بی که به ژاندارک خبر دادند که قوای انگلیسی در تدارک ضد حمله ای به اورلئانس هستند باز گردید. ژاندارک به روشنی اطمینان داشت که دریافت او قابل اعتنا و مکاشفه اش صادق است. بیایید با استفاده از الگوی برهانی که با آن کار می کردیم برهانی درست کنیم که مؤید این اعتقاد جازم باشد. این برهان دارای دو مقدمه اساسی است: ۱. تجربه شنیداری ژاندارک دارای اثرات روحی معنوی سودمندی بود و ۲. مکاشفه موجود در دریافت، با هر آنچه در جزمیات دینی کتاب مقدس آمده است، سازگار است؛ یعنی با آنها مغایر نیست. در این صورت، می توان نتیجه گرفت که مورد آن دریافت خداست. و بقیه نیز با اتکا به اصل A به دست می آیند. روشن است که این برهان از این ادعا بهره جسته است که مکاشفه موجود در دریافت، به معنای مورد نظر مکیتایر، با جزمیات دینی کتاب مقدس متناسب است. یعنی در اثر آنها ایجاب می شود؛ این که قوای انگلیسی در تدارک ضد حمله ای به اورلئانس بوده اند، به طور قطع و یقین رکنی از ایمان نیست. به طور کلی و در عین حال با وضوحی بیشتر، گمان می کنم که صدق مکاشفه موجود در دریافت ژاندارک را نباید پیش فرضی برای دلیلی به سود اعتبار آن گرفت. مقدمه مربوط صرفاً این است که نفی مکاشفه در اثر احکامی که در کتاب مقدس اندراج یافته اند ایجاب نشده است. این که مکاشفه خاص صادق است، نتیجه (اما نه مقدمه) برهانی است که تا حدودی بر این ملاحظه سلبی مبتنی است. اکنون بیایید فرض کنیم که گزاره «عیسی به سبب گناهان ما جان داد» را با گزاره «قوای انگلیسی در تدارک ضد حمله به اورلئانس هستند» همانند است؛ از این حیث که این گزاره در میان ارکان ایمان وجود ندارد و در عین حال با هیچ چیزی که در آنجا وجود دارد، ناسازگار نیست. این وصف الحال از نظر روش شناختی از آن وصف الحالی که اندکی پیش ملاحظه کردیم غیر قابل تشخیص خواهد بود. در این صورت، اعتبار دریافت مشتمل بر این مکاشفه را می توان از طریق الگوی سنتی بدون اشاره به دور به اثبات رسانید.

این نمونه ای است از آن وصف الحالی که ترزای قدیس در قصر باطنی درباره آن به بحث پرداخته است. یعنی وصف الحالی که در آن، آموزه مرسوم با توسل به فحوای یک دریافت عرفانی تکمیل شده است. اما گزاره «عیسی به سبب گناهان ما جان داد» شبیه به «انگلیسی ها در تدارک ضد حمله به اورلئانس هستند» نیست. این گزاره بخشی از آموزه مرسوم است. از این حیث،

صدق آن به نحوی کاملاً بی ارتباط با ملاحظه‌ای در خصوص فحوای دریافت‌های عرفانی مورد قبول مسیحیان صحیح‌الاعتقاد است. و به گمان من، اصل مشکل همین است. آنچه در اینجا مورد نیاز است تمایز بین آنچه عارف بدان اعتقاد دارد، با توجه به این که او یک مسیحی صحیح‌الاعتقاد است، و آنچه عارف به هنگام بحث و گفتگو درباره‌ی اعتبار یک دریافت عرفانی به عنوان یک مقدمه از آن بهره می‌جوید، است. عارف در کسوت یک مسیحی صحیح‌الاعتقاد عقیده دارد که آموزه‌های مقبول (مرسوم) صادق‌اند. مثلاً در این موردی که تا به حال بررسی کرده‌ایم، می‌توانیم فرض کنیم که عارف در این تصویر باوری<sup>۲۲</sup> وارد شود که «آموزه کفار» صادق است، اما مسئله مورد توجه در مبحث حاضر این نیست که آیا عارف معتقد است که «مسیح به سبب گناهان ما جان داد» صادق است، بلکه مسئله این است که آیا عارف در مقام طرح این ادعا که دریافت شامل این گزاره (صادق) به عنوان یک مکاشفه قابل اعتبار است، موجه است یا نه و، به این معنا، می‌تواند به عنوان منبع مستقل از مؤید آن گزاره‌ای که از قبل پذیرفته شده است، تلقی شود. به بیان دقیق‌تر، نکته مورد بحث این است که برهان مورد استفاده عارف به هنگام اصرار بر یک پاسخ ایجابی به سؤال دوم، از مقدمه‌ای که در آن صدق این گزاره «عیسی به سبب گناهان ما جان داد» تصدیق می‌شود، سود می‌برد یا نه؟ پاسخ این است که این برهان از این مقدمه سود نمی‌برد؛ در عوض، آنچه این برهان در بردارد مقدمه‌ای است به این مضمون که الهام مکاشفه موجود در دریافت با اخبار کتاب مقدس سازگار است. به عبارت دیگر، آنچه این برهان در بردارد مقدمه‌ای است به این مضمون که گزاره «عیسی به سبب گناهان ما جان داد» با خود و با هر رکن از ایمان سازگار است. واضح است که این مقدمه مستلزم هیچ چیزی در مورد ارزش صدق<sup>۲۳</sup> واقعی گزاره مورد بحث نیست.

با در نظر گرفتن شیوه بحث و محاجه عارفان و الهیدانان عارف در مقام تلاش برای به اثبات رساندن اعتبار معرفتی دریافت‌های عرفانی و با در نظر گرفتن این که حق به جانب مکیتایر است، در این که تصور می‌کرد که دلیل / برهان به سود اعتبار دریافتی خاص که پیش فرضش این است که صدق همان آموزه‌ای که آن دریافت باید مؤیدی برای آن فراهم کند، دوری است، و به همین دلیل ناقص و معیوب است، این گزاره را که «خدا وجود دارد» نمی‌توان به صورت موفقیت آمیزی با توسل به فحوای دریافت عرفانی اثبات کرد. همین قضیه در مورد گزاره‌هایی که مستقیماً از گزاره «خدا وجود دارد» ایجاب می‌شوند، صدق می‌کند. این مقدار از مطلب به

نظرم صحیح است. به گمان من، این تنها نتیجه‌ای است که با تکیه بر آن تأملات قبلی‌ای که هر چیزی را در طریق ایجاد یک مانع منطقی بر روش کار الهیات عرفانی تحمیل می‌کند، موجه است. البته باید اضافه کنم که با این همه، باید عارف سرشناسی را در سنت کاتولیک رومی بیابم که مدعی شده باشد (حتی نظر داده باشد) که دریافته‌های عرفانی می‌توانند به عنوان منبع مؤیدی بر باور به وجود خدا به کار آیند؛ هرچند ما از محدودیتی واقعی پرده برداشته ایم، ولی به گمانم که این محدودیت را از آن حیث که محدودیت است، کسانی که عملاً به الهیات عرفانی می‌پردازند، احساس نخواهند کرد.

بر وفق نظریه‌ای که به اجمال، در بخش نخست این مقاله مطرح شد، دریافته‌های عرفانی واجد ارزش معرفتی مثبتی هستند، تنها به شرط آن که از سوی خدا ایجاد شده باشند (اصول A و B). براساس این نظریه، ارزش معرفتی به دریافته‌های عرفانی تخصیص می‌یابد، تنها در صورتی که در ابتدا مسلم بگیریم که جهان‌نگری توحیدی<sup>۲۴</sup> اساسی صواب است. از این گذشته، الگوی استدلال سنتی ایجاب می‌کند که دریافته‌ها را باید از مجموعه آثار الهی و از این رو، از مجموعه حاملان اطلاعات / اخبار معتبر مستثنا کرد، چنانچه مکاشفاتی که در آنجا وجود دارند با اخبار جزئیات دینی کتاب مقدس مغایرت داشته باشند. البته این شرط اخیر معنا دارد و به منزله شرطی مربوط و معقول، مقبول می‌افتد؛ تنها به این دلیل که مسلم گرفته شده است که اخبار مندرج در جزئیات دینی کتاب مقدس صادق‌اند. از این رو واضح است که این نظریه به طور کلی به این منظور طرح شده است که تنها خوشایند کسانی باشد که پیش از هر چیز نه تنها به جهان‌نگری توحیدی اساسی، بلکه به ارکان پر طول و تفصیل تری از آموزه ادعا شده در جامعه کاتولیک رم ملتزمند. به هر حال، نتیجه این نیست که الگوی استدلال سنتی دوری است، یا به نحو دیگری منطقاً معیوب است. همان طور که در بالا استدلال کردم، این نتیجه ناموجه است؛ حتی در موردی که این نظریه برای تأیید این ادعا که دریافت عرفانی مؤید محکمی برای گزاره مندرج در کتاب مقدس فراهم می‌آورد، به کار رفته باشد. با این همه، این نظریه ممکن است به اتهام کاملاً متفاوتی ناقص

تلقی شود. خطاب آن به شدت محدود است. تنها در جایی می توان از آن به نحو شایسته استفاده کرد که مقام بحث، مقامی است که در آن مواد اساسی آموزه موضوع بحث نیست. به گمانم همین امر است، و نه تشخیص نقص منطقی، که سرانجام توسط افرادی ناخرسندی ابراز شده (به وسیله امثال مکینتایر) را توجیه و تحلیل می کند که با موضعی شکاکانه به مکتوبات ادبیات عرفانی در خصوص فحوای باور دینی می پردازند و اصرار بر یافتن نظریه ای خطاب به منتقد فلسفی دارای گرایش دنیوی (سکولار) دارند؛ نظریه ای که این ادعا را که در دریافتهای عرفانی دارای ارزش معرفتی مثبتند توجیه می کند. اما در این صورت، این که چگونه این وضعیت را باید ارزیابی کرد، با این همه، مسئله دیگری است. شاید سرانجام آنچه لازم است رونق مجدد بخشیده شود، ادعایی است که منتقد فلسفی دارای گرایش دنیوی درباره محتوای مکتوبات عرفانی مطرح می کند.

یادداشت ها:

۱. در بحث بالا به روایتی از تفکر عرفانی سنتی پرداختم که مطابق با آن دریافت [عرفانی] در حکم دریافتی دارای خاستگاه الهی تلقی می شود [و از این رو معتبر است]، اگر و تنها اگر واجد ویژگیهایی باشد که در آزمون اثرات معنوی و آزمون جزئیات دینی کتاب مقدس توصیف شدند. چنین است آن تصویری که در بسیاری از آزمونهای موجه عرفانی یافت می شود. اما مباحث الهیات جدید غالباً اندکی پیچیده تر از مبحث کنونی هستند. در حالی که نشانه و (معیار) آثار معنوی و نشانه جزئیات دینی کتاب مقدس همواره به عنوان شرایط لازم برای اندراج یافتن در زمره دریافتهای الهی محفوظ می مانند. بعضی متکلمان شرایط دیگری را تعیین می کنند که آنها نیز باید برآورده شوند. از باب مثال، پولاین در فصل ۲۲ کتاب *Graces of Interior Prayer* شمار دیگری از شروط را ذکر می کند که مکاشفات موجود در دریافت الهی با حقایقی که تاریخ یا علم به اثبات رسانیده اند مغایرت پیدا نمی کنند. ۲۵ و دریافتهایی که موجب و مسبب آن خداست متضمن هیچ عرضه/ نمود دیداری و شنیداری که ناقض معیارهای عادی ادب ۲۶، تواضع و یا اخلاق نیست. ۲۷ البته افزودن چنین شروطی حکم کردن را در مورد خاصی که دریافتی عرفانی دارای خاستگاهی الهی است، دشوارتر می سازد. اما تا آنجا

که من می فهمم، این شرایط اضافی هیچ موضوع دارای معنا و اهمیت دینی (الهیاتی) را وارد نمی کنند. برای رعایت/حفظ سهولت در بحث، من در بحث فوق از آوردن آنها (شروط) صرف نظر کردم.

۲. برای لحظه ای به اصل A توجه کنید. این اصل نقطه اتکای (هسته اصلی) نظریه من است که تا به حال مورد بررسی قرار داده ایم. چه دلیلی می توان اقامه کرد بر این که فرض کنیم دریافت‌هایی که موجب و مسبب آن خداست می توانند به عنوان منابع خبر صحیح قابل اعتماد باشد؟ به گمانم، پاسخ مورد نظر (هرچند آن را به تصریح، فقط یک بار در مکتوبات عرفانی دیده ام)<sup>۲۸</sup> بر این نظر مورد استفاده رنه دکارت در سومین اثرش «تأملات در فلسفه اولی» مبتنی است؛ یعنی این که خدا فریبکار نیست. در نظر دکارت، احتمالاً این مورد/پاسخ اخیر بر مبنای تحلیلی در مورد صفات اخلاقی ای که طبق مرسوم به خدای مسیحیان نسبت داده می شد، استوار بوده است. خدا که خیر علی الاطلاق است امور را به گونه ای سر و سامان نمی بخشد که یکی از مخلوقاتش را به پذیرفتن باور کاذبی ترغیب کند. اما مطلقاً روشن نیست که فقط با تکیه بر چنین ملاحظاتی بگوییم که خدا تحت هیچ شرایطی موجب دریافتی مشتمل بر مکاشفه ای کاذب نیست؛ در پاره ای اوقات بهتر آن است که آنچه را که دروغین است باور کنیم. کیست که بگوید ممکن نیست شرایطی وجود داشته باشد که تحت آن شرایط حتی یک موجود قادر و عالم علی الاطلاق در مقام سوق دادن یک اهل شهود/مکاشفه به باوری دروغین (اخلاقاً) به طور تام و تمام موجه باشد.

من این اظهار نظر را کمتر با نگرشی ابطال آمیز مطرح می کنم، به این امید که نوعی ایضاح و دفاع از اصل A را از ناحیه طرفداران پر و پا قرص سنت عرفانی فراخوانم. هرچند هدف این مقاله تشریح و تبیین بوده است و نه ارزش‌داوری درباره آن الگوی استدلال موجود در مکتوبات عرفانی سنتی راجع به شرایطی که تحت آن شرایط به دریافتی عرفانی می توان ارزش معرفتی مثبت بخشید اکنون که از این قضیه پرده برداشته شد این همان رکن/ویژگی نظریه است که در نظر من نیازمند یک توجه انتقادی فوری و فوری است.



پی نوشتها:

۱. تعابیر «مکاشفه خاص» و «مکاشفه عام» از اثر زیر اخذ و اقتباس شده است:

R. Garrigou- Lagrange, **Christian Perfection and Contem Plation** (St. Louis Harder, 1942), pt. VI, art.5, p.440.

2. Locution

3. Proposition

4. The Graces of Interior Prayer

۵. فصل ۱۸، بند ۲۳، ترجمه ال. ال. یورك سمیت برگرفته از چاپ/ طبع ششم فرانسه (۱۹۱۰).

۶. ویراسته فلو و مکیتایر. لندن، مک میلوان، ۱۹۵۵.

7. John of the Cross

۸. گرچه این اصول آشکارا زیربنای کل بحث را در فصل ۲۱ متن پولاین تشکیل می دهد (به ویژه نگاه کنید به بند ۲۵) روشن ترین تنسیق آن در بند ۳ آمده است. همچنین بنگرید به:

St. John of the Cross, *Ascent of Mount Carmel* Bk. II, ch.19.

۹. پولاین در فصل ۲۰ در این باره بحث کرده است. همچنین به کتاب قدیس یوحنا صلیبی رجوع کنید.

۱۰. در جلد دوم فصلهای ۲۵ و ۲۶ کتاب «صعود از کوه کارمل» قدیس یوحنا صلیبی از لفظ/ تعبیر «مکاشفه» را برای نشان دادن زیر مقوله دریافتهای عرفانی استفاده می کند؛ زیر مقوله ای که هم تراز با، هر چند متمایز از، شهودها و بیانات عرفانی است (به خصوص نگاه کنید به فصل ۲۵، بخش ۳ و نیز فصل ۲۳ بخش ۱). از آنچه او در این بخش از متن می گوید به نظر می آید که مکاشفات دریافتهایی از آن سنخ باشند که پولاین تحت عنوان بیانات نظری (intellectual locutions) طبقه بندی کرده است (فصل ۲۱ بند ۵)؛ یعنی آنها تفکراتی اند که بدون واسطه کلمات خاص یا اشکال محسوس دیگر منتقل می شوند. اما در فصل ۲۷ همان متن قدیس یوحنا که با گفتگو درباره مکاشفاتی که در آن آنچه قدیس جان از آن به «رموز و اسرار» تعبیر می کند، مکشوف می شوند، (و این رموز و اسرار، به گفته او، به نحو مناسبتری با عنوان «مکاشفات» مورد استناد قرار می گیرند تا آنهایی که در فصول ۲۵ و ۲۶ مورد بحث قرار گرفته اند) جان می گوید: مکاشفات «حقایقی» هستند که از طریق کلمات یا علایم، تصاویر، تمثالها و یا تشبیهات آشکار می شوند (بخشهای ۱ و ۳). براساس این گزارش دوم، مکاشفات نمی توانند دریافت باشند. حقایق گزاره ها هستند. دریافتهای گزاره ها نیستند، آنها تجربه اند. مکاشفه در اینجا به عنوان چیزی به تصویر کشیده می شود که از طریق نوعی دریافت منتقل می گردد. این استفاده دوگانه از اصطلاح «مکاشفه» را می توان به نحوی دقیق در «Graces of Intear Prayer» پولاین دید. در عنوان کلیه فصولی که بخش چهارم متن او را تشکیل می دهد، پولاین اصطلاحات «شهودها» و «مکاشفات» را کنار

هم می‌گذارد؛ به گونه‌ای که تنها در صورتی معنی می‌دهند که برای نام بردن زیرمجموعه‌های متمایز از یک مقوله واحد به کار برده شود یعنی مقوله دریافتهای عرفانی. «مکاشفه» در اینجا ظاهراً به عنوان نام بدیل دیگری برای آنچه او در فصل ۲۶ از آن با عنوان یک «بیان» یاد می‌کند، عمل کند. در بند ۶ فصل ۲۲ پولاین به تصریح بیان می‌کند که مکاشفه «یک حالت عرفانی» است؛ یعنی نوعی / سنخی دریافت یا تجربه. اما در فصل ۲۱ به نظر می‌رسد که وی به وضوح از «مکاشفه» به معنای دومی که در بالا مشخص شد، استفاده می‌کند. بخش دوم این فصل تحت عنوان پنج علت مکاشفه‌های کاملاً دروغین آمده است. مکاشفات از آن سنخ اموری هستند که می‌توانند دارای ارزش صدق باشند. بعضی اوقات مکاشفات کاذبند. در این صورت باید گزاره‌هایی باشند نه حالت یا دریافتهای عرفانی. دریافتهای ارزش صدق ندارند. هیچ معنایی ندارد که یک تجربه را تجربه‌ای دروغین توصیف کنیم. در بند هشتم، فصل ۲۱ این معنی دوم اصطلاح «مکاشفه» تا حدودی دقیق‌تر مشخص می‌گردد. در آنجا پولاین حالت‌هایی را مورد بحث قرار می‌دهد که اهل کشف و شهود از درک پیام‌هایی که کشف و شهودهای عرفانی وجود دارند، عاجزند. پیام با عنوان مکاشفه مورد اشاره قرار می‌گیرد. پولاین می‌گوید: مکاشفه به معنای «کشف و شهود» است. در این مقاله، من مکاشفه را به معنای دوم آن محدود و منحصر کرده‌ام.

۱۱. در جلد دوم، فصول ۱۸ تا ۲۰ کتاب *Ascent of Mount Carmel* قدیس یوحنا صلیبی استدلال می‌کند که گرچه مکاشفات موجود در دریافت را که خدا ایجاد می‌کند، همیشه صادق اند (اصل A) به هیچ وجه نمی‌توان مطمئن بود که مکاشفات (معنی پیام) موجود در آن را دریافته ایم. پس اگرچه می‌توانیم مطمئن باشیم که هر چیزی که منتقل می‌شود صحیح است، هرگز نمی‌توانیم خاطر جمع باشیم که ماهیت آن را می‌دانیم.

نتیجه این که در نظر قدیس یوحنا صلیبی دریافتهای عرفانی به عنوان منابع معرفت، دارای ارزش نیستند. (مقایسه کنید، کتاب دوم فصل ۲۱ بخش ۴ و فصل ۲۷، بخش ۴) اگرچه در اینجا به بررسی آنها نمی‌پردازم یا مورد نقدشان قرار نمی‌دهم، براهینی / دلایلی که قدیس جان از این موضع اقامه کرده است به نظر من ضعیف‌اند. به گمان من، موضع بدبینانه قدیس یوحنا راجع به احتمال انکشاف چیزی که می‌توان به حق از آن به «معنای» شهود یا تعبیر عرفانی یاد کرد و می‌توان با قوت و استحکام بیشتری مورد بحث قرار داد.

۱۲. همان‌طور که در پانوش ۶ بخش ۲ فصل ۲۱ از متن پولاین تحت عنوان «پنج علت مکاشفات مطلقاً کاذب» اشاره شد، در اینجا باید بیفزاییم که گرچه قدیس جان یوحنا صلیبی از مکاشفات به عنوان «حقایق» سخن به میان می‌آورد (صعود از کوه کارمل جلد ۲ فصل ۲۷ بخش ۱ و ۳)، وی به روشنی این احتمال را می‌دهد که مکاشفه‌ای خاص ممکن است کاذب باشد. مکاشفاتی که از شیطان می‌رسد شاهد مدعاست.

۱۳. پولاین دوگونه فرعی آن چیزی را که از آن به شهودهای مادی تعبیر می‌کند مشخص می‌کند، شهودهایی که در آن اشیاء «دید شده» حضور مادی ندارند (بنگرید به پولاین، فصل ۲۰، بندهای ۴۲

- و ۴۳) در مقاله ای تحت عنوان «شهود» در "New Catholic Encyclopedia" «لویس رو» به این شهودها با عنوان «خیالزدهای الهی» اشاره می کند.
- ۱۴ . نگاه کنید به پولاین، فصل ۲۲، بند ۳۳. همچنین بنگرید به قدیس یوحنا صلیبی (صعود از کوه کارمل دفتر ۲، فصل ۲۷، بخش ۴).
- ۱۵ . ترجمه K. Kavanaugh and O. Rodriguez, The Collected Works of St. John of the Cross (New York, Doubleday, 1964).
- ۱۶ . نگاه کنید به «Life» اثر ترزا. فصل ۲۰ بند ۳۱؛ فصل ۲۱ بند ۱۰؛ فصل ۲۵ بند ۵؛ فصل ۲۸ بند ۱۹، آخرین قطعه نقل شده از کتاب «Life»، فصل ۲۸، بند ۱۵ است. همچنین نگاه کنید به پولاین فصل ۲۲ بندهای ۱۶، ۴۹ تا ۵۰.
- ۱۷ . ترجمه David Lewis (Westminster, Newman Press, 1962) همچنین بنگرید به «مکاشفه» ترزا جلد ۷ بندهای ۱۵-۱۸.
18. divine production
19. procedural theory
20. the principle of evidence
21. divine productions
22. picture believing
23. truth-value
24. theistic world-picture
- ۲۵ . متون ترزا شاهد مدعا هستند. در واقع جاهایی وجود دارند که در آنها ترزا دست کم پیشنهاد می کند که مشخصه ای که در آزمون اثرات معنوی توصیف شده یک نشانه کافی و نه صرفاً لازم دریافتهای الهی است.
26. deceney
- ۲۷ . بند ۳۳.
28. Albert Farges, Mystical Phenomena, Pt. II. ch.I, sec.6, subsec. iv .  
 نلسون پایک فوق لیسانس از میشیگان، دکتر از هاروارد.  
 در بین آثار منتشر شده پروفیسور پایک می توان به *God and Evil* (۱۹۶۴) و *God and Timeliness* (۱۹۷۰) اشاره کرد. وی همچنین تعداد قابل توجهی مقاله و نقد در تعدادی از مجلات فلسفی منتشر کرده است. وی در U.C.L.A و دانشگاه کُرْمِل تدریس کرده است و در حال حاضر استاد فلسفه در دانشگاه کالیفرنیا در ایروین (Irvine) است.