

تجربہ دینی و عرفانی*

ویلیام رو ترجمہ اسماعیل سلیمانی فرکی

پیش از آن که «رایینسون کرزوته»^۱ واقعاً شخص «جمعه»^۲ را ببیند، دلیل او برای باور به این که جز او شخص دیگری نیز در آن جزیره هست، به آثار و نشانه‌هایی چون ردّ پاهایی که جمعه از خود بر جای گذاشته بود، مربوط می‌شد. شخص با ایمانی که عقیده به خدا را تنها بر پایهٔ براهین اثبات وجود خدا، مانند برهان‌های جهان‌شناختی^۳ و فرجام‌شناختی^۴ (=غایت‌شناختی) بنا می‌نهد، در وضعی مثل وضع کرزوته، پیش از مشاهدهٔ واقعی جمعه قرار دارد. اعتقاد به خدا بر این باور استوار است که جهان و همبستگی اشیاء با یکدیگر در جهان، نشانه‌های فعل خدایند که وجود نوعی موجود متعالی (برین) را شهادت می‌دهند. به هر حال، آنگاه که کرزوته واقعاً جمعه را دید، دلایل او برای باور به این که در جزیره یگه و تنها نیست، دیگر به نشانه‌های برج‌مانده از جمعه، منحصر نمی‌شد؛ [بلکه] شامل آگاهی شخصی مستقیم دربارهٔ خود جمعه می‌گردید. به همین سان، تجربه [و حال] دینی و عرفانی از سوی کسانی که دستخوش چنین تجربه‌ای شده‌اند، غالباً به مثابهٔ آگاهی مستقیم و شخصی در مورد خود خدا، و در نتیجه، به عنوان توجیهی فوق‌العاده قوی دربارهٔ عقیده به خدا در نظر گرفته می‌شود. ما در این نوشتار به بررسی تجربه [و حال] دینی و عرفانی خواهیم پرداخت؛ با این هدف که مشخص کنیم این [احوال و] تجربیات تا چه میزان می‌توانند توجیهی عقلانی برای باور توحیدی فراهم سازند.

تعریف تجربهٔ دینی

کار نخست ما تلاش برای فهم این نکته است که تجربهٔ دینی چیست. ما تجربهٔ دینی را چگونه باید توصیف کنیم؟ این پرسشی به غایت دشوار

است، و ما به هر توصیفی که دست پیدا کنیم، احتمالاً نارسا و شاید هم قدری دلخواهی^۵ خواهد بود؛ [به هر حال،] ما نیاز داریم که تصویری، هر قدر هم که مبهم و نارسا از کار درآید، از چیستی آنچه در صدد بررسی آن هستیم، داشته باشیم. در اینجا مطلب را با بررسی یک نمونه آشکار از تجربه دینی - تجربه شائول (پولس رسول)^۶ در راه دمشق - آغاز می‌کنیم. سپس مروری خواهیم داشت بر تلاش و کوشش شماری از تواناترین پژوهشگران تجربه دینی برای توصیف و تعریف آن.

«پس او رهسپار شد. در راه، در نزدیکی دمشق، ناگهان نوری [خیره کننده] پیرامون او بدرخشید، به طوری که او بر زمین افتاد و ندایی شنید که به او می‌گفت، «شائول، شائول، چرا این قدر مرا آزار می‌دهی؟» پولس پرسید: «آقا، شما کیستید؟» و آن صدا پاسخ داد: «من عیسی هستم؛ همان کس که تو به او جفا می‌کنی. اکنون برخیز و به درون شهر برو، و منتظر دستور من باش.» همسفران او مات و مبهوت مانده بودند. چون صدایی می‌شنیدند، اما کسی را نمی‌دیدند. هنگامی که شائول به خود آمد و از زمین برخاست، متوجه شد که چیزی نمی‌بیند؛ پس، همراهان دست او را گرفتند و، به دمشق بردند. در آنجا سه روز نایبنا بود، و در این مدت چیزی نخورد و نیاشامید.»^۷

در این تجربه، که در حیات شائول نقطه عطفی از کار درمی‌آید و او را از شائول آزار دهنده به پولس رسول^۸ تبدیل می‌کند، نوعی آگاهی از سوی پولس درباره شخصی الهی، «آقا، شما کیستید؟» همراه با ترس و لرز فراوان و آگاهی از ناچیز و کوچک بودن خودش وجود دارد. این که واقعاً شائول با چشمانش چه دید، تا حدودی نامعلوم است. شاید او فقط نوری خیره کننده دید که تا مدتی او را نایبنا ساخت. او یقیناً صدایی شنید و آنچه را که به او می‌گفت، دریافت.

گرچه بی تردید، حال و تجربه شائول یک حال و تجربه دینی است، راجع به ماهیت تجربه دینی چیزی به ما نمی‌گوید و نیز مشخصه‌ای از آن به دست نمی‌دهد که ما به یاری آن بتوانیم تجربه دینی را از غیردینی تشخیص دهیم. شما برای داشتن یک حال و تجربه دینی، مجبور نیستید نوری خیره کننده را مشاهده کنید و یا صدایی را بشنوید. وانگهی، فقط دیدن نوری خیره کننده و شنیدن ندایی، برای به دست دادن یک حال و تجربه دینی کافی نیست. پس ما تجربه دینی را چگونه باید توصیف کنیم؟

وابستگی (فقر ذاتی)،^۹ دگربودگی (غیریت)^{۱۰} و یگانگی^{۱۱} رودلف اوتو (۱۸۹۶-۱۹۳۷)، الهیدان آلمانی، در کتاب مهم خود، مفهوم ذات قدسی،^{۱۲} با بررسی منتقدانه ویژگیهای اختصاصی تجربه دینی، ارائه شده از سوی الهیدان قرن نوزدهم، فریدریش اشلایر ماخر،^{۱۳} تلاش کرد تا به عنصری اساسی در تجربه دینی دست یابد. به عقیده اشلایر ماخر، آنچه تجربه دینی را ممتاز می‌سازد این است که در چنین تجربه‌ای، احساس وابستگی مطلق (فقر ذاتی)، تمام وجود شخص را فرامی‌گیرد. البته، ما اغلب از خودمان به منزله موجودی که به دوستان خویش، یا به تنوع سلیقه استادان در دادن نمره به مقاله‌ها وابسته ایم، آگاهیم. چنین احساس تعلقهایی، به طور مشخص دینی محسوب نمی‌شوند، و اشلایر ماخر نیز آنها را چنین نمی‌پنداشت. آنها فقط نمونه‌هایی از احساس وابستگی نسبی هستند. به هر حال، عنصر محوری در تجربه دینی، احساس تعلق مطلق؛ [یعنی] آگاهی از نفس خود به منزله موجودی مطلقاً وابسته است.

اوتو برای این عنصر در تجربه دینی، که اشلایر ماخر درصدد برآمد آن را به صورت آگاهی نفسانی شخص به وابستگی مطلق توصیف کند، نام «احساس مخلوقیت» را پیشنهاد می‌کند. ایراد اساسی اوتو این نیست که اشلایر ماخر از دریافت عنصر مهم تجربه دینی بازمانده است؛ زیرا اوتو به آسانی می‌پذیرد که احساس خود شخص به مخلوقیت، مایه‌ای اصلی در تجربه دینی است. ایراد او این است که احساس مخلوقیت اساسی‌ترین عنصر در تجربه دینی نیست، و اشلایر ماخر با اساسی قلمداد کردن آن، به دو خطا گرفتار آمده است. نخستین خطا، ذهنی‌انگاری^{۱۴} است که باعث می‌شود اساس و جوهر تجربه دینی آگاهی خود شخص از وابستگی مطلق نفس خویش باشد، نه آگاهی از نفس شخص دیگری. خطای دوم این است که بر اساس شرح و تقریر اشلایر ماخر، تنها از طریق استنباط می‌توان به خدا رسید. اشلایر ماخر به سبب این که اساس تجربه دینی را نوعی خودآگاهی می‌پندارد، بدان سو سوق داده می‌شود که خدا را نه به عنوان چیزی که شخص به طور مستقیم از آن آگاه است، بلکه چونان نتیجه یک استنباط، باید به آن دست یافت و به منزله علت وابستگی مطلق شخص، که فقط به طور مستقیم به تجربه درمی‌آید، تلقی کند.

اوتو به جای شرح و تقریر اشلایر ماخر درباره جوهر تجربه دینی که عبارت است از آگاهی

خود شخص به وابستگی مطلق داشتن، ادعا کرد که عنصر اصلی، آگاهی از چیز دیگر (غیر، چیزی بیرون از خود) به عنوان امری مقدس یا الهی است. بدین ترتیب، از نظر اوتو، آگاهی مستقیم درباره خدا، عنصری واقعاً اساسی است، و احساس خود شخص به مطلقاً وابسته بودن (احساس مخلوق بودن)، نتیجه مستقیم آن عنصر اساسی است؛ یعنی آگاهی از غیر به عنوان امری مقدس. سپس، اوتو وارد تحلیلی عمیق و ژرف کاوانه درباره عناصری چون هیبت، سر، و خوف می شود که در آگاهی از چیزی به عنوان امر مقدس نهفته است.

ما با پیروی از رهیافت اوتو، استعجالات تجربه دینی را حال و تجربه ای توصیف می کنیم که در آن، شخص به طور مستقیم از چیزی دیگر (چیزی بیرون از خود) به عنوان مقدس (الهی) آگاه می شود. و شاید این همان توصیف شایسته ای است که ما می توانیم از تجربه دینی ارائه دهیم. ولی با این حال، اشکالی در آن هست. در توصیف اوتو شخص از چیزی دیگر، چیزی متمایز و بیرون از خود، آگاه می شود. بی تردید، بسیاری از تجربه های دینی شبیه به این هستند. اما به نظر می رسد که عالی ترین شکل تجربه عرفانی، تجربه ای باشد که در آن هیچ نوع آگاهی ای درباره چیزی متمایز از خود وجود ندارد. به نظر می رسد آنچه عارفان دیندار برای آن جد و جهد می کنند، تجربه ای است که در آن آگاهی شخص از خود به عنوان چیزی متمایز از موضوع و متعلق تجربه، محو می شود و از میان می رود. عالی ترین شکل تجربه عرفانی، تجربه اتحاد مطلق با ذات الهی است؛ تجربه ای که در آن، نفس فرد به ذات الهی می پیوندد و با آن یکی می شود، به گونه ای که در این تجربه، هیچ نوع آگاهی درباره چیز دیگر (چیزی متمایز از خود) وجود ندارد. برای نمونه، به دو قطعه زیر از متکلم عارف آلمانی، مایستر اکهارت^{۱۵} (۱۲۶۰-۱۳۲۸) توجه کنید: «... ما حتی با نظاره کردن حقیقت الهی، کاملاً سعادتمند نیستیم. زیرا در حالی که ما هنوز به آن می نگریم، درون آن نیستیم. مادامی که انسان چیزی را زیر نظر دارد، با آن چیز یکی نیست.»^{۱۶}

«در این احدیت سترون و بی حاصل، فعالیت و جنبش باز ایستاده است؛ و بنابراین، آنگاه که روح به وادی الوهیت، آنجا که دیگر از فعالیت و صورتها خبری نیست، افکنده می شود در نهایت کمال به سر خواهد برد؛ به گونه ای که در این وادی با از دست دادن هویت خویش، غرق می شود و فانی می گردد.»^{۱۷} اکهارت در این دو قطعه، به وضوح نشان می دهد که روح، آنگاه که با چنان شدتی خدا را تجربه می کند که هویت خود را از کف می دهد و با خدا یکی می گردد، در

متبرک‌ترین یا کامل‌ترین حالت خود است. در این حالت، هیچ نوع آگاهی‌ای درباره خدا به عنوان موضوع یا متعلق آگاهی و روح به عنوان فاعل آگاهی، متمایز از ذات الهی وجود ندارد. چنانکه فیلسوف اهل عرفان، فلوطین^{۱۸} (۲۰۵-۲۷۰ پ.م.) اظهار داشت: «ما نباید از مشاهده صحبت کنیم، بلکه به جای آن، باید از شاهد و مشهود و بلکه بی‌واهمه، از وحدتی بسیط گفتگو کنیم؛ چه در این مشاهده، ما نه دو چیز می‌بینیم، نه میان آن دو چیز تمیز می‌دهیم و نه اصلاً دوگانگی در کار است.»^{۱۹} اشکال توصیف‌اتو درباره تجربه دینی این است که توصیف‌وی، آن نوع احوال و تجربیاتی را که اکهارت و فلوطین وصف می‌کنند، خارج می‌سازد؛ احوال و تجربیاتی را که عارفان دیندار به عنوان عالی‌ترین شکل رویارویی مستقیم با خدایی که دست یافتن به او امکان‌پذیر است، ارزشمند و گرانبها شمرده‌اند.

حضور خدا

پس، برای این‌که چنین تجربیاتی از مقوله تجربه دینی خارج نشود، پیشنهاد می‌کنم که توصیف‌اتو را به صورت زیر اصلاح کنیم. ما قائل هستیم که تجربه دینی، تجربه‌ای است که شخص در آن، حضور مستقیم خدا را احساس کند. درباره چنین توصیفی از تجربه دینی، لازم است چندین نقد و نظر روشنگر ارائه شود.

یکم، من این توصیف را شامل آن دسته از تجربیات از ذات الهی می‌دانم که در آن، هیچ‌گونه احساس غیریت (مثلاً، تجربیات عارفان دیندار) وجود ندارد، بلکه نوعی احساس اتحاد و یگانگی با خدا برقرار است؛ و نیز آن، تجربیاتی که در آن، گونه‌ای احساس آشکار غیریت، و احساس مواجهه با سیمای الهی حاکم است. برای مثال، همان احساسی که در تجربه شاتول در راه خود به سوی دمشق رخ داد.

دوم، ما باید دقت کنیم که این باور را که خدا حضور دارد، با احساس حضور او، خلط و التباس نکنیم. یک دیندار کاتولیک، چه بسا با شرکت در آیین عشاء ربّانی،^{۲۰} واقعاً حضور خدا را باور کند؛ چون به او آموخته‌اند که وقتی کشیش نان را متبرک می‌کند، جوهر آن الهی می‌شود. اما ممکن نیست که تجربه‌ای مستقیم درباره خدا داشته باشد و [یا] هنگام شرکت در آیین عشاء ربّانی حضور بی‌واسطه خدا را احساس کند. احساس حضور بی‌واسطه خدا، به معنای داشتن تجربه خاصی است که شخص، آن را تجربه‌ای مستقیم درباره خدا، تلقی می‌کند. می‌توان بدون داشتن

تجربه ای مستقیم، به حضور خدا معتقد بود.

سوم، ما با توصیف تجربه دینی به تجربه ای که در آن، حضور بی واسطه خدا را احساس می کنیم، به دو طریق عمده، مفهوم تجربه دینی را محدود می سازیم. ما تجربیاتی را که درباره خدا نیستند - مثلاً احساس پشیمانی به خاطر انجام گناه - و تجربه هایی را که در مورد خدا هستند - اگر چنین تجربه هایی وجود داشته باشند - که در آنها هیچ خبری از متعلق تجربه به عنوان امری الهی در کار نیست، از زمره تجربیات دینی خارج می کنیم. چه بسا گاهی تجربه ای درباره خدا داریم، بی آن که هیچ احساسی از حضور او داشته باشیم؛ زیرا از تشخیص این که این همانا خداست که بر ما ظاهر می شود، عاجز و ناتوانیم. مواردی شبیه به این، در ادراک حسی متعارف رخ می دهد. فردی ممکن است به طور مستقیم یک درخت گردو را مشاهده کند، اما هیچ احساسی از حضور آن درخت نداشته باشد؛ چرا که او، به خطا، گمان می کند آنچه را که تجربه می کند یک درخت آفرا است. حتی ممکن است آن فرد بعداً (به اشتباه) اعلام کند که هرگز درخت گردویی ندیده است. بنابراین، ما همچنین نمی توانیم کسی را که در واقع، خدا را ادراک می کند، اما هیچ احساسی از حضور او ندارد، انکار کنیم. زیرا آن شخص درباره آنچه تجربه می کند، دچار خطا شده است. اگر چنین تجربه هایی رخ دهند، با توصیف ما از ماهیت تجربه دینی جور در نمی آیند.

چهارم، منظور ما از «موجود الهی» صرفاً خدای توحیدی نیست. چه، برداشتهای بسیاری از وجود الوهی، غیر از خدای مورد نظر یکتاپرستان وجود دارد. مقصود من از «وجود الوهی» هر آن چیزی است که از سوی یک گروه دینی، از جمله گروههای دینی غیر توحیدی، به عنوان اله (رب النوع) شناخته می شود. مسلماً، این تعریف، توصیف ما از تجربه دینی را قدری مبهم و غامض باقی می گذارد. اما با در نظر گرفتن این واقعیت که سنتهای دینی گوناگونی با برداشتهای متفاوت درباره وجود الوهی وجود دارند که تعدادی از آنها، خودشان کاملاً مبهم و غامض هستند، این توصیف مبهم اجتناب ناپذیر است.

و بالاخره لازم است در نظر داشته باشیم که در مقام گفتن این که شخصی تجربه دینی داشته است، ما در مورد این مسأله که آیا آن وجود الوهی که او تجربه کرده است، وجود دارد یا نه، پیش داوری نمی کنیم. کسی ممکن است حضور چیزی را احساس کند، حتی آنگاه که در واقع، اصلاً چنین چیزی وجود ندارد که احساس شود. برای مثال، ممکن است شخصی به آرامی پشت میز تحریر نشسته و سرگرم نوشتن باشد. آنگاه به طور کاملاً ناگهانی، احساس حضور شخصی

دیگر در آن اتاق، وجودش را فرا بگیرد، [و این احساس، او را رها نسازد،] مگر این که سربرگرداند و پی ببرد که کسی در آنجا نیست. بدین سان، به صرف این که شخصی حضور بی واسطه چیزی را احساس کند (چه الهی و چه غیر آن) فی حد ذاته، مستلزم این نیست که آن چیز مورد نظر وجود دارد. مکبث^{۲۱} برآستی تجربه ای داشت که در آن وجود بی واسطه خنجر را احساس کرد، با این که آن خنجر وجود [خارجی] نداشت. به این ترتیب، ما در مقام قائل شدن به این که شائول در راه خود به سوی دمشق دستخوش تجربه ای دینی شد، جا را برای طرح این سؤال باز می گذاریم که آیا آن تجربه، وهمی^{۲۲} بود، چنانکه تجربه مکبث از خنجر وهمی بود، یا مطابق با واقع،^{۲۳} مثل آن وقتی که ما به طور مستقیم چیزی را که در واقع، مستقل از ما وجود دارد، تجربه می کنیم. پس، پرسشی که ما باید در نهایت مطرح کنیم این نیست که آیا برآستی مردمان، تجربه های دینی دارند - بدون هیچ تردیدی، آنان چنین تجربه هایی دارند - بلکه [باید پرسیم] آیا باور داشتن به این که تجربه های آنها بیشتر صادقانه (غیر وهمی) است تا ساخته و پرداخته وهم و خیال، معقول است یا خیر.

تا اینجا ما تجربه دینی را به گونه ای توصیف کردیم که هم شامل تجربیاتی می شود که در آن حضور ذات الهی به عنوان موجودی جدا از خودمان، احساس می گردد و هم احوال یا تجربیاتی را دربر می گیرد که در آن، شخص با ساحت الهی احساس اتحاد و یگانگی دارد. ما برای قسم نخست، عنوان تجربه های دینی متعارف را به کار می بریم؛ و تجربه های نوع دوم را به بهترین وجه، با عنوان تجربه های دینی عرفانی توصیف می کنیم. هدف ما در اینجا این است که تجربه های دینی را، چه عادی و چه عرفانی، مورد توجه قرار دهیم؛ به این منظور که تعیین کنیم وجود چنین تجربه هایی تا چه حد، فراهم کننده دلایل عقلی برای باور به خدا هستند.

تجربه های دینی متعارف

تجربه هایی که شخص در آنها حضور بی واسطه وجودی الوهی را احساس می کند، شامل درونمایه دیداری و شنیداری است. برای مثال، تجربه شائول، درونمایه و محتوای حسی داشت - نوری بسیار شدید و

خیره کننده، یک ندا، و جز آن. اما تجربه های دیگر در مورد وجود الوهی از محتوا و درونمایه حسی برخوردار نیستند. در اینجا، گزارشی درباره تجربه ای از این دست، آمده است.

«ناگهان ... حضور خدا را احساس کردم - من درباره آن موجود سخن بر زبان می آورم، درست همان گونه که از آن آگاه شدم - گویا رحمت و قدرت او کاملاً به وجود من راه یافت ... سپس، رفته رفته، آن وجد از دل و جانم بیرون رفت؛ یعنی احساس کردم که خدا آن مصاحبت معنوی را که به من عطا کرده بود از من بازستاند، ... به گمانم بد نباشد که اضافه کنم، در این جذبۀ ای که به من دست داد، خدا نه صورت و رنگ و رایحه داشت و نه طعم و مزه، به علاوه، احساس حضور خداوند با هیچ مکان و جایگاه معینی همراه نبود ... در حقیقت، شایسته ترین تعبیر برای بیان آنچه من احساس کردم، این است: خدا حاضر بود، هرچند غیرقابل رؤیت و نادیدنی؛ او به هیچ یک از حواس من درنیامد، با این حال، ضمیر آگاه من، او را به ادراک درآورد.»^{۲۴}

پرسشی که پیش روی ما قرار دارد، این است که آیا وجود تجربیاتی از این دست، به ما این امکان را می دهد (یا دست کم به کسانی که چنین تجربه هایی داشته اند) که با دلیلی محکم و موجه به وجود خدا (نوعی وجود الوهی) ایمان پیدا کنیم. در آغاز، ممکن است انسان به این فکر کشیده شود که آن تجربه ها چنین امکانی را فراهم نمی سازند؛ به دلیل این که گزارشهای مربوط به تجربه های دینی ممکن است تنها، گزارشهایی از برخی احساسات (همچون ابتهاج، جذبۀ و مانند آن) باشند که گاه و بیگاه به افرادی که به خدا ایمان آورده اند، دست می دهد، و ایشان شاید بسیار مشتاق باشند که خود را برگزیده خدا برای حضوری خاص تصور کنند. به هر حال، در برابر چنین ایرادی ما باید توجه داشته باشیم که تعدادی از کسانی که از داشتن تجربه های دینی متعارف خبر می دهند، دقیقاً از تفاوت بین تجربه های حاصل از احساسات خود شخص (بهبخت، حزن، صلح، آرامش و جز آن) و تجربه هایی که متضمن احساس حضور موجودی دیگر است، آگاه هستند. آنان همچنین از این حقیقت آگاهند که بدون تجربه ای قطعی، ممکن است سوق داده شویم به این که تجربه دیگری را با آن اشتباه بگیریم. اگر دلیل بسیار محکم و موجهی نداریم بر این که گزارشهای آنان را تلاشهای صادقانه و دقیقی برای بیان درونمایه احوال و تجربیات آنان تلقی نکنیم، باید گزارشهای ایشان را صادقانه بدانیم. و آن گزارشها، اصولاً گزارشهایی از حالات

روان‌شناختی و ذهنی نیستند؛ [بلکه] گزارشهایی هستند از مواجهاتی با آنچه وجود الوهی قائم به ذات تلقی می‌شود.

اما با این همه، حتی اگر ما بپذیریم که آن تجربه‌ها، در واقع، نمی‌توانند صرفاً به عنوان گزارشهایی از احساسات خود شخص توصیف شوند، چرا باید گمان کنیم که آنها ادراکهای درستی از آنچه در ظاهر می‌نمایند، هستند. تجربه مکبث درباره خنجر، واقعاً و به طور منصفانه، به همان سان که احساسی خاص به مکبث دست می‌دهد، توصیف نمی‌شود؛ آن تجربه حکایت از آن دارد که درباره چیزی جز خود او باشد؛ اما آن تجربه توهمی بیش نبود. چرا نباید تصور کنیم که تجربه‌هایی که در آنها شخص، احساس حضور بی واسطه خدا (یا شخصیتی الهی) را دارد، به کلی وهمی‌اند؟ پاسخ ارائه شده از سوی کسانی که گمان می‌کنند تجربه‌های دینی دلیل محکم و موجهی برای باور به وجود خدا هستند، این است که ما باید آنها را وهمی نپنداریم، مگر این که دلیلی خاص داشته باشیم بر این که آنها وهمی و خیالی‌اند. در نبود چنین دلایلی خاصی، خردمندانه‌ترین کار این است که مطابق با واقع بودن آنها را محتمل بشماریم. نگاهی تفصیلی به این رشته از براهین، برای ما مفید خواهد بود.

اگر شخصی تجربه‌ای دارد که آن را درباره شیئی خاص تلقی می‌کند، آیا این که او دارای آن تجربه است، [می‌تواند] دلیلی محکم و موجه بر این باشد که تصور کند آن شیء وجود دارد؟ اولین پاسخ ما این است که بگوییم خیر. مایلیم که پاسخ منفی (خیر) بدهیم؛ زیرا همه ما می‌توانیم تجربیات و احوالی را در نظر آوریم که ظاهراً درباره شیئی خاص هستند، حال آن که در واقع چنین اشیائی اصلاً وجود ندارند. به این دو نمونه توجه کنید: شما به اتاقی قدم می‌گذارید و این تجربه دیداری به شما دست می‌دهد که می‌پندارید تصویری از یک دیوار قرمز دارید. شما از وجود نورهای قرمز تابیده بر دیوار سفیدی که به آن نظر انداخته‌اید و موجب می‌شوند دیوار قرمز به نظر برسد، بی اطلاع هستید. در اینجا شما در حقیقت از دیوار واقعاً موجودی که دست بر قضا سفید است، تجربه‌ای دارید، اما اصلاً هیچ دیوار قرمزی وجود ندارد تا شما آن را ادراک کنید. پس، این که شما دارای تجربه‌ای هستید که به ظاهر چنین می‌نماید که ادراکی از یک دیوار قرمز است، چگونه می‌تواند دلیلی محکم و موجه برای این باشد که گمان کنیم در واقع، آن دیوار قرمز است؟ همچنین [اگر] بدون اطلاع شما، کسی درون قهوه شما داروی توهم‌زای قوی بریزد که در اثر آن، تجربه‌ای به شما دست دهد از ادراک مار بزرگی که در جلو صندلی شما چنبره زده است. برخلاف

مثال نخست (وجود دیواری که در حقیقت به رنگ قرمز نیست)، ابدأ هیچ ماری وجود ندارد که شما [بتوانید] آن را ببینید. افراد دیگر حاضر در آن اتاق که هیچ دلیلی برای فریب دادن شما ندارند، به شما اطمینان می دهند که در آن اتاق هیچ ماری وجود ندارد. [پس] تجربه شما درباره این مار کاملاً وهمی [بوده] است. بنابراین، این که شما دارای تجربه ای هستید که به وضوح، ادراکی از ماری حلقه زده به نظر می رسد، چطور می تواند دلیل محکم و موجهی باشد بر این که تصور کنیم آن مار چنبره زده وجود دارد؟

بنابراین، برای این که تجربه ای دلیل محکم و موجهی برای باور به درستی یک ادعا باشد، مقتضی است که آن تجربه از لحاظ عقلی، شما را در باور به آن ادعا توجیه کند؛ به شرط این که هیچ دلیلی برای باور کردن به جهتی دیگر در اختیار شما نباشد. دلایل باور کردن به نحوی دیگر یا (الف) دلایلی است برای اعتقاد به این که آن ادعا خطاست؛ یا (ب) دلایلی است برای اعتقاد به این که آن تجربه، با در نظر گرفتن شرایطی که در آن رخ می دهد، آن طور که باید و شاید به درستی آن ادعا اشعار ندارد. همچنین به مثال دوم ما توجه کنید. از آنجا که ما می دانیم اشیاء مادی بالفعل موجود (از جمله مار) را افراد دیگر حاضر در آن اتاق، چنانچه واقعاً در آنجا حضور داشته باشند می بینند، شما در اعتقاد به جهتی دیگر، به دلیلی از سنخ «الف» می رسید. یعنی، وقتی افراد دیگری که اشراف کامل به آن اتاق دارند، بگویند هیچ ماری در آنجا نیست، شما در باور به این که واقعاً ماری وجود ندارد، به دلیلی دست یافته اید. اگر در مثال نخست، فرض را بر این بگذاریم که تمام آنچه شما به آن پی می برید، این است که نورهای قرمز بر دیوار می تابند و همین نورها باعث می گردند که دیوار با این که سفید است، سرخ به نظر برسد، در این صورت، دلیل ما برای باور به صورت دیگر، خود دلیلی بر این نیست که تصور کنیم هیچ دیوار قرمزی وجود ندارد. این دلیل دلیلی از سنخ «ب» است. آنچه این دلیل به ما می گوید این است که دیوار چه قرمز باشد چه نباشد، تجربه شما در شرایط موجود (تابش نورهای سرخ بر دیوار)، صدق سرخ بودن دیوار را آنچنان که باید و شاید نشان نمی دهد. زیرا شما هم اکنون می دانید که می توانید آن تجربه را داشته باشید، حتی اگر دیوار سفید باشد.

آنچه دریافته ایم این است که باید بین تجربه ای که دلیل موجهی برای یک ادعا به شمار می رود و تجربه ای که درستی آن ادعا را توجیه و تعلیل می کند، قطع نظر از هر چیز دیگری که می دانیم، تمایز قائل شویم. آن کسانی که تصور می کنند درباره شیئی خاص دارای تجربه ای هستند و این

تجربه دلیل محکم و موجهی است برای عقیده به این که آن شیء خاص وجود دارد، به این نکته اذعان دارند که ما ممکن است به دلایل سنخ «الف» یا سنخ «ب» پی ببریم یا به مرحله ای برسیم که پی ببریم تا به نحوی دیگر بیندیشیم. تمام آنچه آنان بر آن تأکید می‌ورزند، این است که در غیاب چنین دلایل شکننده و ابطال‌پذیری، شخصی که دارای چنین تجربه ای است، از لحاظ عقلی توجیه می‌شود که باور کند آن شیء خاص وجود دارد. یک فیلسوف برجسته، استدلال کرده است که آنچه اینجا در معرض خطر است، اصل اساسی عقلانیت است؛ اصلی که او از آن به اصل زودباوری^{۲۵} (خوش‌باوری) تعبیر می‌کند. ^{۲۶} بر پایه این اصل، اگر شخصی دارای تجربه ای است که به نظر می‌رسد درباره X باشد، در آن صورت، اعتقاد به وجود X معقول است، مگر این که دلیلی وجود داشته باشد بر این که به نحوی دیگر اعتقاد بورزیم. اگر ما این اصل را بپذیریم، خودداری از اطلاق آن بر تجربه های دینی، تجربه هایی که شخص در آن حضور بی واسطه امر الهی را احساس می‌کند، دلخواهانه به نظر خواهد رسید. بنابراین، اعتقاد به این که خدا یا نوعی موجود الوهی وجود دارد، معقول به نظر می‌رسد، مگر این که برای تردید کردن در این نوع تجربه دلیلی داشته باشیم.

پیش از این که به بررسی تجربه های دینی-عرفانی بپردازیم، لازم است اشاره ای داشته باشیم به دو اشکال در این دیدگاه مبنی بر این که اصل زودباوری، پذیرش تجربه های دینی متعارف را به عنوان تجربه هایی مطابق با واقع برای ما معقول و خردمندانه می‌نمایاند. اشکال نخست این است که اصل زودباوری، بر این فرض استوار است که ما درباره این که امکان دارد چه دلایلی برای تردید کردن در تجربه های ما وجود داشته باشد، و نیز راهی برای بیان این که آیا این دلایل موجودند یا خیر، از فهم و درکی برخورداریم. بار دیگر به مثال ما، درباره تجربه ای که شما آن را ادراکی از یک مار بزرگ چنبره زده تلقی می‌کنید، توجه نمایید. مارها همانند دیگر اشیاء مادی سازنده جهانی که ما با حواس پنج‌گانه درک می‌کنیم، اشیائی معمولی هستند که به مشاهده افراد دیگری که دارند پاره ای از شرایط باشند، درمی‌آیند؛ یعنی ما می‌توانیم پیش‌بینی کنیم که افرادی با بینایی مناسب، مار را خواهند دید (اگر ماری وجود داشته باشد) مشروط به این که نور کافی وجود داشته باشد و آنها در همان جهتی بنگرند که مار هست. به همین علت که اشیاء مادی در معرض چنین پیشگویی‌هایی قرار دارند، می‌توانیم پی ببریم که چه دلایلی ممکن است وجود داشته باشد بر این که در تجربه ای که به نظر می‌رسد ادراکی از یک مار است، تردید کنیم و غالباً می‌توانیم بگوییم که آیا

چنین دلایلی وجود دارد یا خیر. به هر حال، در مورد موجودات الهی، مسأله به طور کامل فرق دارد. به جرأت باید گفت کاملاً به خدا بستگی دارد که وجود خویش را بر بشر منکشف سازد [یا خود را از ایشان محجوب دارد]. اگر خدا چنین کند، ممکن است خویش را برای افراد دیگری نیز که در وضعیتی مشابه هستند، منکشف سازد یا نسازد. آنچه از این مطلب فهمیده می شود این است که یافتن دلایلی برای باور به این که تجربه دینی متعارف شخص، واهی و بی اساس است، بسیار مشکل می نماید. اما از آنجا که اصل زودباوری مستلزم این است که ما پی ببریم به این که چه دلایلی ممکن است برای تردید کردن در تجربه ای وجود داشته باشد، راجع به این که آیا این اصل می تواند دقیقاً در مورد تجربه هایی به کار رود که صاحبان تجربه آنها را ادراکاتی از حضور الهی می دانند، جای تردید وجود دارد. البته، از آنجا که خدا موجودی سراسر خیر است، ما از این امر مسلم تنها می توانیم دلیلی پیدا کنیم بر این که تجربه ای را که نشان می دهد درباره خداست، واهی و بی اساس بپنداریم. بنابراین، فرض کنید شخصی از تجربه ای گزارش می دهد که به نظر او ادراکی است درباره خدایی که او را به کشتن همه کسانی که صادقانه در جستجوی حیاتی اخلاقی و پاک هستند، امر می کند. ما می توانیم خاطر جمع باشیم که خدا آن پیام را وحی نمی کند و بدین ترتیب، دلیلی داریم بر این که تصور کنیم آن تجربه، توهمی بیش نیست. به هر حال، جای این تردید هست که آیا سلسله ای کافی از دلایل برای تردید کردن در تجربه های دینی وجود دارد که در کاربست اصل زودباوری اطمینان بیشتری به آنها بدهد. از این رو، زمانی که ما به جایی برسیم که بفهمیم که فرض اصل زودباوری به طور کافی و وافی به مقصود، منطبق بر تجربه دینی نیست، دست کم جای تردید دارد که این اصل به ما این حق را بدهد که قائل شویم که تجربه های دینی، برداشتهایی اصیل و واقعی از حقیقت هستند.

فرض کنید کسی که تجربه های دینی به او دست نداده است، گزارشهای متنوعی را از کسانی که از آنها بهره مند بوده اند، مورد بررسی قرار می دهد. یکی از ویژگیهای بسیار بارز این تجربه ها، این است که غالب آنها در یک یا چند فقره از سنتهای دینی بسیار متعدد جای گرفته اند؛ سنتهایی که ممکن نیست همه درست باشند. برای مثال، تجربه شاتول در راه دمشق به منزله تجربه ای درباره عیسی به عنوان موجودی الوهی، در دین مسیحیت جای گرفته است. اما چنین تجربه ای جزء دین یهود یا اسلام نیست. در حقیقت، در این سنتهای دینی، مسیح ابداً یک وجود الوهی نیست. تجربه های مربوط به الله در دین اسلام یا خدا در یهود، تجربه هایی درباره یک وجود الوهی با سه

شخصیت،^{۲۷} همچون خدای مسیحیان، نیست.^{۲۸} در مکتب هندو می توان تجربه ای درباره کریشنا^{۲۹}، نه درباره عیسی، به عنوان وجود الوهی داشت. به علاوه، مکتب هندو شامل نوعی ریاضت است که در آن حضور الهی، برهنه،^{۳۰} به عنوان چیزی غیر از خود شخص تجربه می شود. بعید به نظر می رسد که همه این تجربه های دینی بتوانند ادراکهای درستی از یک حضور الهی باشند. این تجربه ها در هر یک از سنتهای دینی رقیب که یکدیگر را نقض می کنند، جای می گیرند و به آنها قوام و دوام می بخشند. با درک این نکته، شخصی که با هیچ نوع تجربه دینی ای مواجه نشده است، به چه نگرشی باید پایبند باشد؟ اگر اصل زودباوری برای کسی کارگر افتد، به همان اندازه در دیگران هم اثرگذار خواهد بود. اما کمتر اتفاق می افتد که آنها همه، ادراکهای درستی از حضوری الهی باشند. در مواجهه با این وضعیت، چنین می نماید که عاقلانه ترین کار برای این شخص این نیست که هر یک از این تجربه های دینی را مطابق با واقع بپندارد. بنابراین، حتی اگر ما با ادامه به کارگیری اصل زودباوری در مورد تجربه های دینی موافق باشیم، چه بسا این گونه باشد که شخصی که از تجربه دینی بی بهره بوده است، از لحاظ عقلی در نپذیرفتن چنین تجربه هایی به عنوان ادراکهای درستی از واقعیت، محق باشد. زیرا این واقعیت که این تجربه ها در این سنتهای دینی مغایر جای می گیرند و مؤید آنها می شوند، ممکن است دلیلی در اختیار آن شخص بگذارد تا درستی هیچ گونه تجربه خاص دینی را نپذیرد.

تجربه های دینی عرفانی

دانش پژوهان عرفان معمولاً بین دو نوع کلی تجربه های عرفانی دینی تفاوت قائل می شوند: احوال و تجربه های برون گرایانه^{۳۱} (=آفاقی) و احوال و تجربه های درون گرایانه^{۳۲} (=انفسی). طریق برون گرا از طریق حواس به جهان خارج در پیرامون ما می نگرد و واقعیت الهی را در آن می یابد. طریق درون گرا، متوجه باطن می شود، واقعیت الهی را در ژرفنای نفس خود می یابد. طریق درون گرا مهم تر از نوع دیگر تجربه عرفانی است، اما بررسی هر دو نوع، به تفصیل، سودمند و مفید خواهد بود.

تجربه برون گرایانه

عارفان، در روش برون گرایانه برای دیدن همان عالم درختان، تپه ها، جویبارها، و نهرها که

همه ما ادراک می‌کنیم، حواس خویش را به کار می‌برند. اما آنان این اشیاء معمولی را در تجربه عرفانی دگرسان شده و تغییر شکل یافته می‌بینند. آنان جوهری باطنی در همه این اشیاء می‌بینند و ممکن است احساس کنند که ژرفنای وجودشان با این جوهر باطنی یکی شده است؛ جوهری که در اشیاء مختلفی که به ادراک درمی‌آیند ظاهراً یکسان دیده می‌شود. والتر، ترنس استیس^{۳۳} تجربه‌ای از این سنخ را گزارش می‌کند؛ تجربه‌ی یک شخص امریکایی که استیس او را [به اختصار] «ن. م.» می‌نامد. تجربه‌ی ن. م. هنگامی رخ می‌دهد که وی از اتاقی مشرف به حیاط خلوت یک ساختمان قدیمی به بیرون می‌نگریسته است.

«ساختمانها مفلوک و بدنما و حیاط انباشته از آشغال و خرت و پرت و خرده‌ریز بود. به ناگاه، آنچه در چشم انداز من بود هستی غریب و شدیدتی به خود گرفت؛ بهتر بگویم، همه چیز گویی «درون» پیدا کرد، وجودش مثل وجود من شد، باطن پیدا کرد، نوعی حیات فردی یافت و همه چیز از این منظر، فوق‌العاده زیبا می‌نمود. گریه‌ای در آن گوشه و کنار ایستاده بود، سر راست کرده و بی‌زور و زحمت زنبوری را که درست در بالای سرش درجا بال می‌زد تماشا می‌کرد. همه چیز در عطش زندگی می‌سوخت که در وجود گریه، زنبور، بطریهای شکسته به یک اندازه شدت داشت و فقط جلوه‌هایش در آنها گوناگون بود (و آنها هنوز فردیت [=هویت] خویش را وانتهاده بودند). همه اشیاء از پرتوی که از درونشان می‌تافت، فروزان بودند.»^{۳۳}

استیس گزارش می‌کند که در گفتگو با ن. م. او به وی گفت که نه تنها همه آن اشیاء خارجی ظاهراً حیات مشابه و مشترکی داشتند، بلکه حیاتشان با حیاتی که در وجود او بوده و هست یکسان می‌نموده است. ن. م. روایت خود را ادامه می‌دهد:

«یقین کامل پیدا کردم که در آن لحظه اشیاء را آنچنان که واقعاً هستند، دیده‌ام، و از دریافتن وضع واقعی انسانها که مدام در میانه همه این اشیاء و احوال به سر می‌برند، بی‌آن که از آن آگاه باشند، دلم مالا مال از غم و اندوه شد. این اندیشه ذهنم را در خود گرفت و به گریه افتادم. ولی بر حال و روز خود اشیاء نیز که هرگز بر آنها تأمل نکرده‌ایم و در پرده جهل خویش، زشتشان ساخته‌ایم، گریستم و دیدم که همه زشتیها همانا جریحه‌های [پیکره] حیاتند... پی بردم که آنچه

- تاکنون رخ می‌داده، اکنون دیگر رخ نمی‌دهد. رفته‌رفته باز از زمان آگاه شدم و احساس بازگشتم به زمان چنان بود که گویی از هوا به درون آب رفته‌ام؛ یعنی از فضایی لطیف به فضایی کثیف پانهاده‌ام. «۳۵»
- عده‌ای از عرفا در سنتهای دینی گوناگون، از تجربه‌هایی تا اندازه‌ای شبیه به تجربه‌ی ن. م. روایت کرده‌اند. «۳۶» تجربه‌ی ن. م. نظیر تجربه‌ی مایستر اکهارت است.
- «آنجا [یعنی در آن تجربه] برگهای هر سبزه نودمیده‌ای، هر چوبی و سنگی، همه چیز همانا «یکی» است [خداوند]، کی انسان گرفتار عقل جزئی است؟ [به گمان من] وقتی که چیزها را جدا از یکدیگر می‌بیند. و کی فراتر از عقل جزئی است؟ [می‌توانم بگویم] وقتی که کل در کل ببیند، در این صورت، انسان فراتر از عقل جزئی قرار می‌گیرد. «۳۷»
- با تأمل در تجربه‌ی عرفانی از سنخ برون‌گرایانه می‌توانیم ویژگیهای زیر را به عنوان خصوصیات اصلی آن تجربه برشماریم:
۱. از طریق حواس به بیرون می‌نگرد.
 ۲. جوهر باطنی اشیاء را می‌بیند؛ جوهری که زنده، زیبا، و در همه چیزها یکسان به نظر می‌رسد.
 ۳. احساس اتحاد ژرفای نفس با این جوهر باطنی.
 ۴. احساس این که آنچه به تجربه درمی‌آید، الوهی است.
 ۵. درک واقعیت؛ یعنی این که شخص اشیاء را چنانکه در واقع هستند، می‌بیند.
 ۶. احساس آرامش و سعادت.*
 ۷. بی‌زمانی؛ [یعنی] بی‌خبری کامل از گذر زمان در اثنا‌یی که تجربه به دست می‌دهد.

تجربه‌ی درون‌گرایانه

در تجربه‌ی عرفانی درون‌گرا، شخص به درون خویش می‌نگرد و خدا را در کنه جان می‌یابد. منظور این نیست که شما فقط به خودتان بیندیشید. به عقیده‌ی عارفان، شما باید به ژرف‌ترین و ظلمانی‌ترین بخش وجود خویش راه یابید. و انجام دادن این کار، فوق‌العاده دشوار است. زیرا برای این کار ابتدا باید خودتان را از حالت عادی آگاهی جدا سازید. منظور از حالت عادی آگاهی

چیست؟ منظور حالتی است که شما در آن ممکن است از محتویات شناخت هر قدر که باشند آگاه باشید: عواطف، امیال و آرزوها، احساسات، صور خیال، خواهشها، خواطر، و تفکرات. مادامی که شما به هریک از اینها مشغول باشید - حتی غرق در اندیشه های اصیل درباره خدا باشید - نمی توانید به ژرف ترین بخش نفس وارد شوید؛ جایی که در آن به جز سکوت [محض] چیزی نیست. تمام عارفان بزرگ در این مطلب اتفاق نظر دارند. حالت عادی آگاهی باید کنار نهاده شود؛ شما باید ضمیر را از همه این محتویات، تهی سازید. اکهارت با به کار بردن تعبیر «تولد مسیح در دل و جان» برای تجربه عرفانی از نوع درون نگر، اهمیت و دشواری جداسازی خود از حالت عادی شناخت را خاطر نشان می کند.

«بدون کناره جویی کامل از حواس، این تولد غیرممکن است... و برای ضبط و فرونشاندن (سرکوبی) همه عوامل روحی و آنها را از عمل بازداشتن قدرت عظیمی لازم است. جمعیت یافتن آنها نیروی بسیار می برد و بدون صرف آن نیرو چنین کاری امکان ندارد.»^{۳۸}

شاید عرفا در تشخیص آن دشواری بسیار فراوان در [مقام] رسیدن به جدایی و وارستگی «ریاضتهای» گوناگونی را برای کمک به شخص در انجام این وظیفه، ترویج کرده باشند. برای نمونه، فنون یوگا^{۳۹} در هند [را می توان مثال زد،] که در آن، تمرینهای حبس دم به عنوان راهی برای غلبه بر حیات آگاهانه، به کار گرفته می شود. و عارفان ترسا در صومعه های کاتولیک به رواج شیوه «نیایش» پرداختند، نه به معنای مطالبه چیزی از خدا، بلکه به معنای «مراقبه و تأمل» که به منظور برطرف ساختن موانع دستیابی به اتحاد با خدا، انجام می پذیرفت.

به نحوی تصور کنید که با زدودن فعالیت حواس و کنش عقل از خود آگاهی، بنابر فرض به وارستگی برسید. چه اتفاقی رخ می دهد؟ شما ممکن است، در عوض از دست دادن آگاهی یا به خواب رفتن، کنه وجود و جان خویش را شهود کنید. عرفا، این تجربه را تجربه تهیا (تهی وارگی)^{۴۰} و احساس لاجورد^{۴۱} (ناچیزی) توصیف می کنند. استعاره هایی چون: «غسق»^{۴۲}، «برهوت»^{۴۳} و «وادی»^{۴۴} برای توصیف این تجربه تهیا به کار رفته است. نکته ای که عرفا بر آن تاکید دارند این است که تنها هنگامی که نفس آگاهی از خود و دیگر چیزها را از دست داد، می تواند تهی شود و آمادگی برای ورود خدا پیدا کند. همانطور که اکهارت اشاره دارد:

«سخن دقیقی که راجع به جاودانگی اظهار می شود تنها بدین لحاظ است که

جاودانگی از آن کسی است که خود کویری باشد منزّه از نفس و عاری از هرگونه تکثر. «۴۵»

همچنین، عارف اسپانیایی خوان دلاکروث^{۴۶} (۱۵۴۲-۱۵۹۱) می گوید:

«آری، اگر قرار است روح به وحدت الهی نایل آید، باید از تمام این صور خیالی، از همه شکلها و شبیها عاری شود و باید نسبت به این گونه مفاهیم در غسق بماند، ...»^{۴۷}

از قرار معلوم، اگر زمانی روح به این حالت از تهی وارگی و غسق کامل برسد، خدا در او وارد می شود، شخص حس رویارویی با حقیقة الحقایق را تجربه می کند، یگانگی با این حقیقت را تجربه می کند، و احساس صلح و آرامش و سعادت‌مندی به او دست می دهد. در سنت عرفانی کاتولیک، از این تجربه به کشف و شهود بهجت آمیز تعبیر می شود و هرچقدر هم برای آن کسانی که به این کشف و شهود نایل آمده‌اند، توصیف آن مشکل باشد، بسیار بدیهی است که از نظر اهل عرفان این حال و تجربه گوهری بسیار گرانبها است. برای آنان این کشف و شهود از هر چیز دیگری که حیات در روی زمین برای عرضه کردن دارد، فراتر است.

ما با تأمل در تجربه عرفانی از نوع درون‌گرایانه، می‌توانیم ویژگیهای زیر را به عنوان خصوصیات اصلی آن تجربه برشماریم:

۱. حالتی از آگاهی که عاری از محتویات متعارفی چون: احساسات، صورتهای خیالی، افکار، امیال و غیره است.

۲. تجربه یگانگی مطلق، بدون تمایزها یا تفرقه‌ها.

۳. درک واقعیت؛ یعنی شخص آنچه را که شهود می‌کند، فرجامین حقیقت است.

۴. احساس این که هر آنچه تجربه می‌شود، الوهی است.

۵. احساس صلح و صفا و سعادت.

۶. بی‌زمانی؛ یعنی بی‌خبری از گذر زمان که در اثنای تجربه دست می‌دهد.

با توصیف تجربه دینی عرفانی، اکنون وارد این مسأله می‌شویم که آیا چنین تجربه‌هایی ادله عقلی اقامه می‌کنند که واقعیت وجود الهی را باور کنیم یا نه. در پرداختن به این مسأله، مفید خواهد بود که خود را به جریان عمده تجربه دینی عرفانی، یعنی تجربه عرفانی از نوع درون‌گرایانه محدود کنیم.

فرضیهٔ [حجیت] اتفاق آراء^{۴۸}

مشکلی که ما در تجربه‌های دینی متعارف با آن مواجه هستیم، این است که به نظر می‌رسد این تجربیات دربارهٔ موجودات الهی به طرز بارز، متفاوتند-عیسی، کریشنا، الله، برهمن و جز اینها. ما از این موضوع به مشکل تعبیر می‌کنیم، زیرا این تجربه‌ها در دل سنتهای دینی رقیب جای گرفته و مؤید آنها هستند؛ در نتیجه، صواب بودن همهٔ آنها ممکن نیست. در این صورت، تا حدودی پذیرش یکی از این تجربه‌ها به عنوان تجربه‌ای مطابق با واقع، به معنای پیش آمدن تردیدهایی دربارهٔ تجربه‌های دینی عادی در سنت دینی رقیب است. در مقابل، تعدادی از فیلسوفان و متفکران دینی مدعی شده‌اند که تجربه‌های دینی از سنخ درون‌گرایانه، اساساً یکسان هستند؛ ادعایی که گاهی از آن با عنوان «فرضیهٔ [حجیت] اتفاق آراء» نام می‌برند. ویلیام جیمز^{۴۹} این نکته را به صورت زیر بیان کرده است:

«غلبه بر تمام موانع و مرزهای عادی میان فرد و ذات مطلق، دستاورد عرفانی عظیمی است. ما، در حالات عرفانی، هم با آن ذات مطلق یکی می‌شویم و هم از یگانگی خویش با او آگاه می‌گردیم. این سنت عرفانی جاودان و پیروزمند، بندرت در اثر تفاوت‌های اقلیمی یا دینی تغییر می‌کند. در آیین هندو، در مشرب نوافلاطونی،^{۵۰} در تصوف، در عرفان مسیحی، در مشرب وایتمن،^{۵۱} همواره یک نوارا، ترجیع وار می‌شنویم. بدین سان دربارهٔ اقوال عرفانی، گونه‌ای اتفاق آراء و اجماع ابدی وجود دارد که باید منتقدان را به درنگ و اندیشه وادارد و چنانکه گفته شده است، این اتفاق نظر ابدی موجب آن می‌گردد که آثار برجسته (کلاسیک) عرفانی، نه زادروی و نه سرزمین آبا و اجدادی‌ای داشته باشند.»^{۵۲}

تعدادی از مفسران تجربهٔ عرفانی-دابلیو. تی. استیس، آلدوس هاکسلی،^{۵۳} برتراند راسل،^{۵۴} و ک. د. براود^{۵۵} که فقط به ذکر این چندتن بسنده می‌کنیم- با جیمز همداستانند که در میان عارفان فرهنگها و سنتهای مختلف، راجع به آنچه در تجربهٔ عرفانی به آن دست یافته می‌شود، اتفاق نظری، چه به صورت ناقص و چه کامل، وجود دارد. آنان همچنین همداستانند که اتفاق آراء در میان اهل عرفان یک ویژگی در تأیید دیدگاه است که تجربهٔ عرفانی برداشت درستی از واقعیت است، و بدین سان، می‌تواند دلایل عقلی بر اعتقاد به واقعیت ذات الهی فراهم سازد.

چرا این واقعیت - با پذیرش این که در حال حاضر، یک امر واقع است - که فرضیه [حجیت] اتفاق آراء درست است، باید نکته ای در تأیید اهل عرفان باشد و چه بسا دلیلی برای حکم به این که تجربه شخص [عارف] بیشتر مطابق با واقع است تا وهمی؟ خوب، فرض کنید که در حین تدریس درس فلسفه دین، به ناگاه تجربه ای به من دست دهد که در آن ندایی با من سخن گوید؛ صدایی که ظاهراً از جایی ماورایی به گوش می رسد و می گوید: «رو ۵۶، سی. آی. ا. (سیا) تو را زیر نظر دارد.» من به هر طریقی، درس را به پایان می برم، اما بی درنگ پس از آن، این تجربه نسبتاً غیرعادی خودم را برای تعدادی از همکارانم در آن دانشگاه روایت می کنم. فرض کنید که آنان، بر عهده بگیرند که به بهترین وجه ممکن، تعیین کنند که آیا تجربه من مطابق با واقع است یا نیست؛ یعنی آیا در واقع، صرف نظر از نقل آن پیام از سوی من، ندایی وجود دارد، یا این که تجربه من وهمی و خیالی است؛ صدایی که فقط پژواک آشفستگی و اضطراب درونی من است، چنانکه تجربه مکبث درباره خنجر این گونه بود. یک کار بسیار عادی که آنان باید انجام دهند، پرس و جو و تحقیق از دانشجویانی است که در لحظه وقوع آن تجربه، در کلاس حضور داشتند به منظور این که اطلاع پیدا کنند که آیا هیچ یک از آنان این صدا را شنیده است یا خیر. بدیهی است که اگر تعداد قانع کننده ای از آنان صدایی قریب به آنچه من روایت کردم، شنیده باشند، این امر مؤیدی بر تلقی صحت و درستی تجربه من به شمار خواهد آمد. حال آن که اگر هیچ یک از آنها شنیدن چنین صدایی را گزارش نکنند، همکاران من دلیلی برای وهمی دانستن این تجربه خواهند داشت و چه بسا آن را ناشی از نوعی بدگمانی من نسبت به دیگران (پارانویا) بدانند. بنابراین، این واقعیت که تعدادی از افراد حال یا تجربه عیناً یکسانی دارند، به طور معمول، نکته ای در تأیید واقعی بودن آن تجربه به حساب می آید. البته، این واقعیت که شخصی در شیکاگو آن صدایی را که من گزارش کردم، نشنیده است، سخن نابجایی است؛ زیرا آن شخص در موقعیتی (حضور در کلاس درس) نبوده است که آن صدا را بشنود. این نکته نیز بی ربط است که [گفته شود] تعدادی از دانشجویان من که در کلاس حضور داشتند، اما به خواب عمیق فرو رفته بودند، آن صدا را نشنیده اند. زیرا، هر چند آنها امکان شنیدن آن صدا را داشتند، چنانچه واقعاً صدایی در آنجا بود که شنیده شود، آنان از احراز شرط دیگری (بیدار بودن) که برای شنیدن آن صدا لازم است، عاجز بودند.

با عطف توجه به تجربه عرفانی، اکنون می توانیم به اهمیت فرضیه [حجیت] اتفاق آراء در مسئله واقعی بودن یا وهمی بودن تجربه عرفانی پی ببریم. این واقعیت که افراد بی شماری اساساً

از تجربهٔ یکسانی برخوردارند، مربوط است به این مسأله که آیا این تجربه واقعیت دارد یا نه؛ مشروط به این که معقول باشد که باور کنیم شرایطی وجود دارد که وقتی برآورده شود، شخص در صورتی که آن تجربه واقعیت داشته باشد، به آن دست پیدا کند و چنانچه وهمی باشد، به آن دست نیابد. به نظر می‌رسد که عارفان احراز برخی شرایط (برای مثال، وارستگی) را بر ذمه می‌گیرند و هنگامی که آن شرایط برآورده شود، در غالب موارد به آن تجربه دست می‌یابند. اما برای بیان این که چه وقت، شخص واقعاً شرایط لازم را برای آن تجربهٔ عرفانی احراز می‌کند، هیچ‌راه روشن یا مطمئنی وجود ندارد. به علاوه، این امکان وجود دارد که موضوع یا متعلق تجربه، اگر یک وجود الوهی باشد، مصلحت بداند که حتی وقتی که شرایط لازم، محقق باشد خود را منکشف سازد یا مصلحت نداند. به همین دلایل، از این واقعیت که فردی برای احراز شرایط یک تجربه تلاش کرده است، اما توفیق دستیابی به آن تجربه را نداشته است، مشکل می‌شود فهمید که در چه زمانی این امر را باید به زیان ادعای درستی تجربهٔ دینی تلقی کرد. با وجود این، منطقی به نظر می‌رسد که این واقعیت را که عرفا در همه جا از تجربهٔ یکسانی برخوردار بودند، چونان نکته‌ای در تأیید واقعی بودن تجربهٔ ایشان در نظر بگیریم.

اما آیا فرضیهٔ [حجیت] اتفاق آراء درست است؟ آیا اساساً عرفا در همه جا تجربهٔ یکسانی دارند؟ اگر افرادی را که از تجربیات نوع درون‌گرایانه برخوردار هستند، در نظر داریم، به نظر می‌رسد که پاسخ باید مثبت باشد. زیرا تجربیات آنان در مقام تجربه‌های عرفانی درون‌گرا بودن، بر حسب آن ویژگی‌هایی که در توصیف تجربهٔ عرفانی درون‌گرایانه برشمردیم، واجد ویژگی‌های یک تا شش خواهند بود. به هر حال، باید به خاطر داشته باشیم که فقره شمارهٔ چهار اشاره دارد به این احساس که شخص با «ذات الهی» مواجه می‌شود، و ما تعمداً پذیرفته ایم که تعبیر «ذات الهی» قائم مقام هر چیزی باشد که هر گروه دینی آن را به این نام می‌شناسند. مثلاً، وقتی که مایستر اکهارت تجربه‌اش را به عنوان تجربه‌ای که در آن، خود او در احدیت فنا می‌شود، توصیف می‌کند، ذات الهی بین سه شخص تثلیث - خدای پدر، خدای پسر و خدای روح القدس - مشترک است و زمانی که یک عارف هندو تجربیات خود را اتحاد با برهمن، یعنی نفس کلی، تعریف می‌کند، ما دو ادراک کاملاً متفاوت از خدا داریم، اما هر دو تجربه نمونه‌هایی از تجربهٔ عرفانی از نوع درون‌گرا هستند.

در حالی که عارفان در سنت‌های دینی مختلف - مسیحی، یهودی، اسلامی، هندو، و دیگر

سنتها- در توصیف حقیقتی که در تجربه های عرفانی خود با آن روبه رو می شوند، برداشتهای کاملاً متفاوتی از خدا را به کار می برند، چرا باید باور کنیم که آنان همه عیناً از همان تجربه واحد برخوردارند؟ در برخی صور آیین هندو، ذات الهی به صورت یک حقیقت غیر انسان وار تصور می شود، در حالی که وقتی قدیسه ترزا^{۵۷} یا ترسای آویلابی تجربه خود را «اتحاد با خدا» توصیف می کند، و برداشت مسیحیت از خدا را به منزله موجودی متعال، محبت آمیز و انسان وار می داند. طرفداران فرضیه [حجیت] اتفاق آراء در مواجهه با این واقعیات، چگونه می توانند بر این باور باقی باشند که عرفای مسیحی، یهودی، مسلمان و بودایی، همه دقیقاً تجربه یکسانی دارند؟ آنان با فرق نهادن بین یک تجربه و تفسیر آن، و با بیان این نظر که تفاوت های موجود در توصیف های عرفا درباره حقیقتی که با آن مواجه می شوند، عمدتاً، مولود تفسیر های متفاوت از یک تجربه است تا زائیده توصیف های مستقیم از تجربه های مختلف، می توانند بر چنین اعتقادی استوار بمانند. استیس در کتاب مفید خویش، آموزه های عارفان، این تفاوت را به صورت زیر تبیین می کند:

«در شبی تاریک در فضای بیرون، می توان شیئی را دید که از آن نوری سفید تابان است. شخصی ممکن است تصور کند که آن یک شبح است؛ دیگری آن را صفحه برآقی می پندارد که از بند لباسی آویخته شده است و شخص سوم ممکن است تصور کند که آن تخته سنگی سفیدرنگ است. در اینجا تجربه واحدی با سه تفسیر متفاوت داریم. این تجربه واقعی و اصیل است؛ اما تفاسیر آن ممکن است صواب یا خطا باشد. اگر قرار است که ما به طور کامل همه چیز را درباره عرفان بدانیم، این نکته بسیار ضروری است که میان یک تجربه عرفانی و تفاسیری که ممکن است هم خود عارفان و هم غیر ایشان، از آن ارائه دهند، تفاوت یکسانی قائل شویم. برای نمونه، ممکن است یک تجربه عرفانی را یک مسیحی بر حسب اعتقادات دین مسیحیت و یک بودایی بر پایه اعتقادات بوداپرستانه تفسیر کند.»^{۵۸}

استیس و دیگران با در نظر داشتن این تمایز، تجربه عارفان را اساساً به عنوان مواجهه با حقیقتی واحد و عاری از هرگونه تمایز پنداشته اند؛ تجربه ای که با احساس صلح و صفای کامل، تبرک و تیمن، و ابتهاج همراه است. یکسان انگاری حقیقتی که عارف با آن روبه رو می شود با صورتی از ذات الهی-خدا، برهمن، نفس کلی، تهیا (خلا)، یا نیروانا-بخشی از خود تجربه در نظر گرفته

نمی‌شود، بلکه چونان تفسیری از آن تجربه مطابق با آموزه‌های آن سنت دینی که عارف به آن تعلق دارد، تلقی می‌شود. و با تأکید بر این نگرش است که استیس و دیگر پژوهندگان عرفان توانسته‌اند از فرضیه [حجیت] اتفاق آراء، در برابر ایرادی که ما مورد بررسی قرار داده‌ایم، به دفاع برخیزند. فرض کنید که ما بپذیریم که عارفان در سنت‌های دینی متفاوت، تقریباً از یک نوع تجربه بهره می‌برند. استیس، براود، هاکسلی، راسل و افراد دیگری که به این نکته اذعان دارند، خاطر نشان می‌کنند که اتفاق نظر و اجماع دلیل بر واقعی بودن تجربه عرفانی نیست. برای مثال، استیس اشاره می‌کند که همه افرادی که داروی [سمی] سنتونین^{۵۹} مصرف می‌کنند، اتفاق نظر دارند که اشیاء سفید، زرد به نظر می‌رسند، و براود اظهار نظر می‌کند: «افرادی با نژادهای مختلف که بر حسب عادت در مصرف الکل زیاده‌روی می‌کنند، سرانجام دچار نوعی تجربه ادراکی می‌شوند که در اثر آن تصور می‌کنند که مارها و موشهای صحرایی‌ای را می‌بینند که در گوشه و کنار اتاق و یا اطراف تخت خوابشان به این طرف و آن طرف می‌خزند.»^{۶۰} اما نه مثال استیس و نه مثال براود، هیچ‌کدام، شاهد یا دلیلی بر ادراک واقعی به شمار نمی‌روند. با این همه، این اتفاق آراء عرفا درباره تجربه ایشان، در تأیید درستی آن تجربه مؤثر است. پس ما چگونه باید در این موضوع به قطعیت برسیم؟

تجربه عرفانی: واقعی یا وهمی
در مقام اظهار نظر درباره واقعی یا وهمی بودن یک تجربه، باید برای حالت افراد دارای تجربه نیز اهمیت قائل شویم. استفاده از ماده سمی سنتونین و افراط در مصرف الکل، باعث ایجاد حالات غیرعادی در مصرف‌کننده‌ها می‌شود؛ حالتی که منجر به تجربه‌های مشوه و موهوم درباره جهان می‌گردد. و دقیقاً به همین دلیل است که راسل دلیل می‌آورد که باید به وهمی بودن تجربه عرفانی حکم کرد. او استدلال می‌کند که «برخلاف دانشمندان که از ما فقط بینایی و دیگر ادراک‌های حسی طبیعی را طلب می‌کنند، عارف با روزه گرفتن، تمرین‌های تنفسی و پرهیز دقیق از

مشاهده‌ی ظاهری، خواستار دگرگونی در مشاهده‌گر (اهل مراقبه) می‌شود. «^{۶۱} عارف، مانند یک دائم‌الخمر، حالات جسمانی و روانی غیرعادی در خود به وجود می‌آورد. به استدلال راسل، چنین حالاتی منجر به ادراکهای غیرطبیعی و نامعتبر می‌گردد؛ ادراکهایی که به احتمال زیاد، وهمی‌اند. او با زیرکی و اسلوبی خاص چنین نتیجه می‌گیرد: «از نظرگاه علمی، ما نمی‌توانیم بین کسی که [غذا] کم می‌خورد و عالم بالا را می‌بیند و فردی که مشروب بسیار می‌نوشد و مار می‌بیند، هیچ تفاوتی قائل شویم. هر دو در شرایط جسمانی غیرعادی قرار دارند و از این رو، دارای ادراکهای غیرعادی هستند.»^{۶۲} راسل هرچند برای حالت احساس صلح و صفا و سعادت عارف ارزش بسیار قائل می‌شود، تجربه‌ی او را، از آنجا که نشان‌دهنده‌ی مواجهه‌ای با واقعیت عینی و انضمامی (برونی) است، به عنوان [چیزی] به احتمال بسیار، وهمی رد می‌کند.

به گمان من، پیش‌فرض بیان‌ناشده‌ای در دلیل راسل بر رد تجربه‌ی عرفانی وجود دارد؛ پیش‌فرضی که باید در آن تردید کرد. آنچه ما درباره‌ی حالات جسمانی و روانی غیرعادی می‌دانیم، این است که آن حالات در ادراکهای مشوه و موهوم ما از جهان مادی، یعنی جهان تجربه‌ی متعارف ما، مؤثرند. اما باید به خاطر داشت که عارف ادعای مشاهده‌ی ساحت و قلمروی را می‌کند که از جهان تجربه‌ی متعارف فراتر می‌رود؛ ساحت و قلمروی روحانی که یکسره با جهان مادی متفاوت است. آن پیش‌فرض نهفته در استدلال راسل این است که همان حالات جسمانی و روانی‌ای که مانع و رادع ادراکهای معتبر درباره‌ی جهان مادی می‌شوند، بر سر راه دریافته‌ها و ادراکهای معتبر درباره‌ی عالم معنوی در ورای عالم ماده نیز قرار می‌گیرند. شاید این فرض خردمندانه باشد، اما به طور حتم معلوم نیست که درست باشد. در حقیقت، ممکن است دلایلی وجود داشته باشد بر این که تصور کنیم، به احتمال قوی، دقیقاً عکس این فرض، درست است. در این باره ك. د. براود نوشته است:

«به عنوان مبنای بحث، فرض کنید که جنبه‌ای از عالم وجود دارد که یکسره بیرون از مدار دانش و بینش افراد عادی در زندگی روزمره‌شان قرار دارد. بنابراین، به احتمال بسیار به نظر می‌رسد که درجه‌ای از نابهنجاری روانی و جسمی شرطی لازم برای رهایی کامل از [قید و بند] متعلقات ادراک حسی است تا ارتباط شناختی با این جنبه از واقعیت برقرار شود. از این رو، این واقعیت که افرادی که مدعی این نوع خاص از شناخت هستند، عموماً برخی نابهنجاریهای

روانی و جسمی از خود نشان می دهند، تقریباً همان چیزی است که می توان از آنها انتظار داشت؛ اگر مدعیات آنها صواب باشند. ممکن است لازم باشد اندکی «مجنون» باشیم تا روزنه ای به عالم فراخس پیدا کنیم.^{۶۳}

هرچند برآود، شخصی شک اندیش دینی است، قویاً در تأیید این دیدگاه که تجربه های عرفانی، به احتمال زیاد مطابق با واقعند، دلیل می آورد. او دیدگاه خود را به نحو اختصار، چنین بیان می کند:

«سرانجام به برهان اثبات وجود خدا که مبتنی بر وقوع تجربه های ویژه دینی و عرفانی است، می رسیم. من به طیب خاطر می پذیرم که چنین تجربه هایی به افرادی که از نژادها و سنتهای اجتماعی مختلف بوده اند، در همه ادوار تاریخ، دست داده است. و باز هم به طیب خاطر قبول دارم که هرچند تفاسیری که راجع به آن تجربه ها ارائه شده است، تفاوت های قابل ملاحظه ای با یکدیگر داشته اند، احتمالاً برخی ویژگیهای مشترک در میان آنها هست که برای تمییزشان از سایر انواع تجربه، کافی است. بر این مبنا، از نظر من بسیار محتمل است که انسان در تجربه دینی و عرفانی با حق یا شانی از حق، ارتباطی می یابد که به هیچ طریق دیگر نمی یابد.»^{۶۴}

با توجه به نظر او، که قبلاً خاطر نشان کردیم، مبنی بر این که اتفاق نظر، خود نشانگر واقعیت داشتن یک تجربه نیست، و نظر به این واقعیت که در قطعه ای که اندکی پیش آوردیم، افزون بر اتفاق نظر، هیچ مؤیدی بر نظر قطعی او درباره تجربه عرفانی وجود ندارد، لازم است در آنچه برآود را به این ارزیابی درباره تجربه عرفانی سوق داده است، پرس و جو کنیم. دلایل او، در قالب یک برهان، به صورت زیر است:

۱. در میان عرفا راجع به آن حقیقتی که تجربه یا مشاهده کرده اند، اتفاق نظر قابل ملاحظه ای وجود دارد.

۲. وقتی که در بین مشاهده گران درباره آنچه تلقی مشاهده آن را دارند، اتفاق رأی قابل ملاحظه ای وجود داشته باشد، نتیجه معقول این است که آن مشاهدات و تجربه ها مطابق با واقعند؛ مگر این که دلیل قطعی و فیصله بخشی بر این گمان داشته باشیم که آنها تجارب و احوال وهمی هستند.

۳. هیچ دلیل قطعی بر این که احوال و تجارب عرفانی را وهمی بپنداریم وجود ندارد. پس، ...

۴. اعتقاد به این که تجربه های عرفانی واقعی اند، امری معقول است.

قضیه اصلی در این برهان، فقره شماره ۲ است که بنا به استدلال برآورد، همان اصل مسلم عملی است که ما در برخورد هایمان با تجربه های غیر عرفانی از آن پیروی می کنیم. ۶۵ برآورد در مورد این اتفاق نظر میان آدمهای دائم الخمری که (در حال مستی) موش و مار می بینند، استدلال می کند که ما، به طور قطع و یقین، دلیل قطعی برای وهمی پنداشتن مشاهدات آنها داریم.

«از آنجا که این موجودات (موشها و مارها) نوعی از اشیاء هستند که اگر وجود

می داشتند، ما می توانستیم آنها را ببینیم، این حقیقت که ما نمی توانیم آنها را

ببینیم به احتمال بسیار، حاکی از این است که آنها وجود ندارند... از این رو، این

نتیجه معقول به نظر می رسد که اتفاق نظر در بین الکلیها یک نشانه است؛ البته نه

نشانه مکاشفه و الهام، بلکه نشانه وهم و خیال. ۶۶»

به هر حال، دعاوی ای که عارفان ابراز می کنند چنان نیست که با آنچه ما در حالت عادی

آگاهی می توانیم ادراک کنیم، تعارض داشته باشد. بنابراین، برآورد نتیجه می گیرد که با فرض

انطباق تجربه عرفانی با اصل مسلم عملی که ما در هر جای دیگر به کار می بریم، مطابق با واقع

دانستن تجربه عرفانی، خردمندانه است.

گرچه راسل از اصل مسلم عملی برآورد بحثی به میان نمی آورد، در اظهار نظرهای او درباره

تجارب و احوال عرفانی، هیچ چیزی وجود ندارد که القا کند، او آن اصل مسلم را رد می کند یا از

به کار بستن آن برای تجربه عرفانی ابا دارد. اختلاف نظر راسل با برآورد به قضیه ۳ مربوط می شود.

زیرا، چنانکه مشاهده کردیم، به نظر راسل این واقعیت که عرفا وقتی که دستخوش تجربه عرفانی

می شوند، در غالب موارد یک حالت جسمانی و روانی غیر عادی به آنها دست می دهد، یک دلیل

قاطع برای وهمی انگاشتن آن تجربه هاست. به هر حال، ما به پیش فرض تردید پذیری که راسل در

رد قضیه ۳ مطرح می کند، اشاره کردیم و دلایل برآورد را در امتناع از پذیرش آن فرض مورد

ملاحظه قرار دادیم.

تا آنجا که به اختلاف نظر میان راسل و برآورد بر سر قضیه ۳ مربوط می شود، من تمایل دارم که

از برآورد جانبداری کنم. [پس] معقول این است که باور کنیم که (۱) آن ذات و ماهیت حقیقت که

عارفان با آن مواجه می شوند، چنانچه قرار باشد که ما آن را ادراک کنیم، احتمالاً، مستلزم

دگرگونیهای عمده‌ای در ما می‌گردد، دگرگونیهایی که چه بسا ما را از مشاهدات دقیق از جهان مادی، باز می‌دارد. و (۲) اگر تجربه عرفانی مطابق با واقع باشد، تغییرات نسبتاً خارق‌العاده‌ای را در کسانی که از آن تجربه برخوردارند، ایجاد می‌کند. از این رو، صرف این واقعیت که عارفان دستخوش برخی تغییرات جسمی و روحی می‌شوند، دلیل فیصله‌بخشی برای وهمی پنداشتن تجربه عرفانی به دست نمی‌دهد.

طرق بینابین

پس آیا ما باید همگام با برآورد به این نتیجه برسیم که تجربه عرفانی احتمالاً مطابق با واقع است؟ خودداری من از انجام چنین کاری به اطلاق اصل مسلم عملی برآورد بر تجربه عرفانی مربوط می‌شود. به گمان من، وقتی که ما در بین کسانی که از تجربه خاصی برخوردارند، با میزان نسبتاً خوبی از اتفاق نظر مواجه می‌شویم، تفاوت عمده‌ای وجود دارد میان (۱) این که بدانیم برای یافتن دلایل قاطع (فیصله‌بخش)، اگر اصلاً دلیلی در میان باشد، به منظور رد تجربه‌ای که وهمی است، چه اقدامی باید صورت داد؛ و (۲) این که ندانیم چگونه به یافتن چنین دلایل قطعی و فیصله‌بخشی، اگر اصلاً دلیلی وجود داشته باشد، باید اقدام کرد. وقتی که ما در وضعیت (۱) هستیم، همان طور که ما به طور مشخص، در مورد مشاهده موشها و مارها از سوی کسانی که در مصرف الکل بنا بر عادت زیاده‌روی می‌کنند، در چنین حالتی قرار می‌گیریم، بی‌شک اطلاق اصل مسلم برآورد تجویز می‌شود. اما هنگامی که ما در وضعیت (۲) هستیم، چنانکه ظاهراً ما غیر عارفان درباره تجربه عرفانی چنین وضعی پیدا می‌کنیم، به کارگیری اصل مسلم برآورد شاید توجیه عقلی نداشته باشد. در هر حال، مسأله واقعی یا وهمی بودن تجربه عرفانی به چیزی شبیه بن بست منتهی می‌شود.

بیش از نود سال پیش، ویلیام جیمز مطالعه درخور توجه خود درباره عارفان را با دستیابی به سه نتیجه به پایان برد:

۱. حالات عارفانه، آنگاه که کاملاً پرورده شوند، معمولاً بر افرادی که آن حالات را پیدا می‌کنند مطلقاً حاکم و نافذ است، و حق این حاکمیت را واجد است.
۲. از این حالات هیچ حجیتی به دست نمی‌آید تا افرادی را که بدور از این حالاتند، مکلف به پذیرش غیرنقادانه آن مکاشفات کند.

۳. آن حالات، اعتبار آگاهی غیر عرفانی یا خردپذیر را که تنها بر فهم و احساسات مبتنی است، فرو می‌ریزد.

این حالات نشان می‌دهند که فقط یک نوع از آگاهی و شناخت وجود دارد.^{۶۷} بعید است که مطالعات سالهای اخیر درباره عرفان، این نتایج را از اعتبار انداخته باشد. نتیجه سوم دقیقاً اشاره دارد که تجربه‌های عرفانی اثبات می‌کنند که غیر از حالت عادی آگاهی، یک نحوه دیگر آگاهی وجود دارد. در مقابل [نظر] راسل (ما دلایل محکم و موجهی برای وهمی انگاشتن تجربه‌های عرفانی داریم)، جیمز در نتیجه دوم خود، رویه بینابینی را برمی‌گزیند و نظر می‌دهد که ما غیر عارفان، نه دلایل محکم و موجهی برای واقعی دانستن تجربه‌های عرفانی داریم و نه دلایل محکم و موجهی برای وهمی قلمداد کردن آنها. او در نتیجه‌گیری نخست خود اضافه می‌کند که خود عارفان، نه تنها عموماً مشاهدات خویش را واقعی تلقی می‌کنند، بلکه در انجام چنین کاری خود را محق می‌دانند. هر چند ما به نتیجه‌گیری نخست جیمز نپرداخته‌ایم، ملاحظاتی را که در این فصل عنوان کرده‌ایم، متوجه جهاتی است که در نتیجه‌گیریهای دوم و سوم اتخاذ شده است.

پیشتر، ما از دو اشکال در مورد این نگرش که اصل زودباوری پذیرش واقعی بودن تجربه‌های دینی متعارف را برای ما خردمندانه و معقول جلوه می‌دهد، به بحث پرداختیم. هم‌اکنون، امکان این هست که ما استنباطهای خود را درباره این مسأله که آیا تجربه‌های دینی عرفانی فراهم‌کننده دلایل عقلی بر اعتقاد به واقعیت ذات الهی هستند یا خیر، به نحو اختصار بیان کنیم. از آنجا که ما همداستان با جیمز، به این نتیجه رسیدیم که غیر عارفان دلایل محکم و موجهی برای پذیرش واقعی بودن تجربه‌های عرفانی ندارند، این واقعیت که تجربه‌های عرفانی رخ می‌دهد، دلایل عقلی بر اعتقاد به واقعیت ذات الهی را در دسترس غیر عارفان قرار نمی‌دهد. از این گذشته، حتی اگر غیر عارفان قرار باشد محتملاً، در واقعی شمردن تجربه‌های عرفانی، از برآورد پیروی کنند، این واقعیت که عارفان مختلف در مقام تفسیر و تعبیر تجربه‌ها و مشاهدات شخصی خود، برداشتهای متفاوتی از ذات الهی را به کار می‌برند، تعیین این مطلب را که آیا، و به چه معنا، آن واقعیت ادراک شده از سوی عرفا الهی است، دشوار می‌سازد. برآورد، خود با رعایت جوانب احتیاط اظهار می‌کند که او گمان نمی‌کند دلیل محکم و موجهی وجود داشته باشد بر این که تصور کنیم آن حقی که عارفان با آن مواجه می‌شوند، انسان وار است. بدین سان، تا آنجا که به خدای مشرب یکتاپرستانه مربوط می‌شود، از لحاظ عقلی بديهی به نظر می‌رسد که احوال و تجارب عرفانی بر

سر راه دلایل عقلی بر اعتقاد ورزیدن به وجود چنین موجودی چندان موانعی ایجاد نمی‌کنند. و این نتیجه‌گیری چه بسا در مورد خود عارفان و نیز غیر عارفان، صادق باشد. چرا که، هر چند ممکن است ما همداستان با جیمز پیذیریم که عارفان، خود این حق را دارند که تجربه‌هایشان را مطابق با واقع بدانند، تا آن حد که خود تجربه، مواجهه‌ای با وحدانیت مطلق و عاری از تمایزات است، این حال و تجربه اعتقاد به خدای توحیدی را توجیه نمی‌کند. عارف یگانه پرست، که هم‌اکنون هم به خدای مشرب یکتا پرستی اعتقاد دارد، ممکن است این تجربه را مواجهه‌ای با جنبه و ساحتی از آن وجود (الهی) تفسیر کند. اما این مطلب کاملاً فرق دارد با قائل شدن به این که خود تجربه، عارف را محق می‌سازد که به واقعیت خدای مشرب توحیدی باور پیدا کند.

پی نوشتها:

* این مقاله توسط آقای احمد رضا جلیلی با متن اصلی مقابله شده است.

۱. Robinsion Crusoe، قهرمان داستان دانیل دفوئه (Daniel Defoe) (۱۷۱۹ م.)، دریانوردی است که کشتی اش در یک جزیره استوایی دچار شکستگی و خرابی می‌شود و با اسباب و وسایل ساده‌ای سالها در آن جزیره زندگی می‌کند تا این که سرانجام از آنجا رهایی می‌یابد. (به نقل از فرهنگ انگلیسی وبستر)
۲. Man Friday خدمتکار فداکار رایینسون کروزوئه. (به نقل از همان منبع)

3. cosmological

4. teleological

5. arbitrary

۶. شائول (Saul) که به او پُلُوس (paul) و قدیس پال (Saint Paul) هم گفته می‌شود، یک یهودی اهل شهر ترسوس (Tarsus) بود که پس از حادثه راه دمشق، به دین مسیحیت گروید و رسول و پیامبر این دین نزد بی‌دینان شد. او نویسنده چندین رساله در عهد جدید کتاب مقدس است. (به نقل از فرهنگ انگلیسی وبستر)

7. Acts,; 3-9 (Revised Standard Version).

8. Paul the Apostle.

9. dependence

10. otherness

11. union

12. **The Idea of the Holy**

۱۳ . Friedrich Schleiermacher (۱۷۶۸-۱۸۳۴) فیلسوف و الهیدان آلمانی و یکی از صاحب نظران بزرگ مذهب پروتستان در قرن نوزدهم . (دائرةالمعارف فارسی)

14. subjectivism

15. Meister Eckhart

16. R.B. Blakney, Meister Eckhart: **A Modern Translation** (New York: Harper & Row Publishers, 1941), P.200.

17. Blakney, **Meister Eckhart: A Modern Translation**, P.200-201

۱۸ . پلوتینوس (فلوین) (۲۰۵-۲۷۰) یکی از پایه گذاران مکتب نوافلاطونی .

19. Quoted by Walter T. Stace in **Mysticism and Philosophy** (New York: J. B. Lippincott Co., 1960), P.233.

۲۰ . Comunion ؛ «آیین عشاء ربّانی یکی از مراسمهای دینی مسیحیان است که دینداران در آن شرکت می کنند و به یاد مرگ مسیح (ع) نان و شراب می خورند . « (به نقل از فرهنگ انگلیسی آکسفورد) توضیح این که این مراسم یادآور آخرین شامی است که مسیح (ع) ساعاتی پیش از آویخته شدن به صلیب، به همراه حواریان و یاران خود صرف کرد .

«مسیح در غروب پنجشنبه وارد شهر اورشلیم شد و در آخرین طعام با حواریان و دوستانش شرکت جست ... او نان و شراب را بین حواریان قسمت کرد و اشاره کرد به این که اینها نمادی از جسم مجروح و درهم شکسته و خون ریخته شده او هستند . « (به نقل از ادیان جهان، لوئیس م . هُف، ص ۳۳۷) «هنگامی که شام می خوردند عیسی نان را به دست گرفت، آن را برکت داد و پاره کرده بدیشان داد و گفت: «بگیرید و بخورید که این بدن من است . « سپس جام را به دست گرفت، آیین شکر به جا آورد و به ایشان داد و همه از آن آشامیدند . سپس بدیشان گفت: «این خون من است از عهد جدید که برای آدمیان ریخته می شود . « (مرقس، ۲۴-۲۲: ۱۴)

۲۱ . Macbeth ؛ عنوان تراژدی ای که در حدود سال ۱۶۰۶ توسط شکسپیر نوشته شد . مکبث شخصیت اصلی داستان، بی رحمانه از سوی همسر جاه طلب خود تحریک می شود تا برای به دست آوردن سلطنت، شاه را به قتل برساند . (به نقل از فرهنگ انگلیسی وبستر)

22. delusory

23. veridical

24. Quoted in William James, **The Varieties of Religious Experience** (New York: The Modern Library, 1936), PP.67-68

25. Credulity

26. Richard Swinburne, **The Existence of God** (Oxford: The Clarendon Press, 1979), P.254.

27. A trinity of person

۲۸. هر چند ریشهٔ تثلیث (Trinity) را باید در یگانه پرستی (Monotheism) دین یهود جستجو کرد، عقیدهٔ مسیحیان به الوهیت عیسی مسیح (Jesus Christ) و روح القدس (Spirit Holy) زمینهٔ پیدایش نظریهٔ تثلیث را فراهم ساخت. بر پایهٔ این نظریه، خدای واحد خود را در قالب سه شخصیت: پدر، پسر (عیسی مسیح) و روح القدس متجلی می‌کند. با این حال، این سه وجود متشخص، به لحاظ برخوردار از یک اصل و داشتن ذات و جوهر واحد، به عنوان امری واحد در نظر گرفته می‌شوند. سرانجام، این نظریه را نخستین شوراها و متالهان به صورت «سه شخص در یک جوهر» (homoousion) پذیرفتند. این اقدام، تلاشی بود برای دفاع و حمایت از جداگانه بودن این اشخاص (پدر، پسر و روح القدس) - که افرادی چون سبلیوس (Sabellius FL.) آن را رد می‌کردند. و در عین حال، اعتقاد به وحدت، برابری و جاودانگی آنها - که در مقابل جریانهایی چون آریانیزم (Arianism) قرار داشت. از نظر کلیسای غرب، روح القدس از پدر و پسر صدور یافته است (بند و مادهٔ فیلولک که به اعتقادنامهٔ نیسن افزوده شد). این عقیده را کلیسای ارتدوکس که صدور روح القدس را از طریق یا به واسطهٔ پسر می‌دانست، رد کرد.

بسط این دیدگاهها، پیوسته از فلسفهٔ متداول هر دوره اثر پذیرفته است، و نظرهایی که در اینجا عنوان شد، در دوره‌های جدید (برای مثال از سوی متکلمان هر دوره) غالباً مورد اعتراض و نقد واقع شد. حتی در سالهای حدود ۱۹۶۰ نظریهٔ مرگ خدا "Death of God" از سوی برخی مطرح شد. همچنین یک سنت تکراری مسیحی دربارهٔ وحدت گرایی (Unitarianism) وجود داشته است. (رجوع شود به

(God, Christian Concept of

توضیح این که مکتب آریانیزم تأکید می‌کرد که عیسی مسیح با خدا هم گوهر یا هم ذات نیست. بلکه به عنوان واسطه و میانجی خلقت از سوی خدای پدر خلق شده است. هر چند مسیح ذاتاً خدا نیست، خداوند به سبب خیر مطلق خویش، او را به مقام فرزندی برگزید. نام این مکتب منسوب است به آریوس (Arius) حدود سال ۲۵۰ تا ۳۶۶ پ. م.) که در شهر اسکندریه طرفدار و حامی این نظریه

- بود. نظریات مربوط به آریوس در سال ۳۲۵ در شورای نقیه با تلاش آتانازیوس (Athanasius) / حدود سال ۳۷۳-۲۹۶) محکوم گردید. (به نقل از فرهنگ انگلیسی ادیان، جان هینلز)
۲۹. Krishna "کریشنا ظهور «ویشنو» - یکی از سه خدای مهم در آیین هندو- در عصر سوم جهانی است. کریشنا مظهر محبت و خوشبختی است که نابودکننده آندوه و رنج است. " (به نقل از ادیان و مکتبهای فلسفی هند، داریوش شایگان، ج اول، ص ۱-۲۷۰)
۳۰. Brahman "برهمن یا به صیغه خنثی استعمال می شود و در این صورت اشاره به ذات نامتناهی و بُعد تنزیهی حق است، و یا به صیغه مذکر می آید و در این صورت آن را خدای آفرینش و مظهر نیروی انبساط می دانند. برهمن یکی از خدایان تثلیث هندوان است ... «شیوا» اصل فانی کننده، «ویشنو» اصل حفظ کننده و برهمن اصل آفریننده هستیها و کائنات است. " (همان منبع، ص ۵-۲۷۴)
- "در اوپانیشادها، برهمن اصل ممتاز عالم عینی است، چنانکه اصل ممتاز عالم ذهنی آتمان است و اینها دو قطب واقعیت هستند. برهمن هم ساکن است و هم متحرک، هم دور است و هم نزدیک، در همه جا هست، همه چیز از او صادر می شود و باز به او باز می گردد..." (همان منبع، ص ۱۰۵)
31. extrovertive
32. introvertive
۳۳. والتر ترنس استیس (W. T. Stace) فیلسوف تجربه باور انگلیسی-آمریکایی (۱۸۸۶-) از کتابهای او می توان به «تاریخ انتقادی فلسفه یونان» (لندن، ۱۹۲۰)، «فلسفه هگل» (لندن، ۱۹۲۴)، «نظریه شناخت و وجود» (آکسفورد، ۱۹۳۲)، «مفهوم اخلاق» (نیویورک، ۱۹۳۷)، «دروازه سکوت» (پوستون، ۱۹۵۲)، «دین و نگرش نوین» (نیویورک، ۱۹۵۲)، «زمان و ابدیت» (پرنیستون، ۱۹۵۲) و «عرفان و فلسفه» (نیویورک، ۱۹۶۰) اشاره کرد. از میان آثار عمده فوق در حوزه فلسفه، به معنای اعم، که در ایران به فارسی درآمده است، می توان به کتابهای ارزشمند «فلسفه هگل» ترجمه حمید عنایت، «عرفان و فلسفه» ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، «دین و نگرش نوین» ترجمه احمد رضا جلیلی و «گزیده ای از مقالات استیس، ترجمه عبدالحسین آذرنگ اشاره کرد.
34. Stace, *Mysticism and philosophy*, P.71-72.
35. Stace, *Mysticism and philosophy*, P.71-72.
۳۶. ن. م. روایت می کند که پس از مصرف داروی توهم زای مسکالین (آکالوئید) آن تجربه به او دست داده است. مسأله ارتباط بین داروی خاصی که تجربه هایی در پی دارد و تجربه های عرفانی، در سالهای اخیر بسیار مورد بحث واقع شده است.
- در این باره، مراجعه کنید به مقاله مختصر و جالب هیوستون اسمیت (Huston Smith) با عنوان «آیا

داروها ارزش دینی دارند؟» در مجله فلسفه، ۶۱، ش ۱۸ (۱۹۶۴)، ص ۵۳۰-۵۱۷.
 لازم به توضیح است که مسکالین دارویی است که از نوعی کاکتوس به دست می‌آید و از قرار معلوم
 شخص با خوردن آن، چیزهایی را می‌بیند و تجربه‌ای به او دست می‌دهد که واقعیت ندارد. (به نقل از
 فرهنگ انگلیسی آکسفورد)

37. Quoted by Stace in **Mysticism and philosophy**, P.109.

* bliss

38. Blakney, Meister Eckhart. **A Modern Translation**, P.109

39. Yoga

۴۰. تهیا (تهی وارگی) = emptiness

۴۱. غسق = darkness

۴۲. لاوجود = nothingness

۴۳. برهوت = a wilderness

۴۴. وادی = the desert

45. Blakney, Meister Eckhart: **A Modern Translation**, P.120.

46. St. John of the Cross

47. St. John of Cross, **The Dark Night of the Soul**, trans. and ed. K.F. Reinhardt (New York: Ungar publishing Co., 1957), P.51.

48. The unanimity thesis

۴۹. William James (۱۸۴۲-۱۹۱۰) فیلسوف و روانشناس امریکایی. (نقل از دائرةالمعارف فارسی)

۵۰. Neoplatnism مکتب افلاطونیان جدید قریب ۲۰۰ م. در شهر اسکندریه تأسیس شد و تعالیم دینی را با
 فلسفه ارسطو و فلسفه‌های شرقی تلفیق کرد. (به نقل از فرهنگ آریانپور)

هریک از مکاتب فلسفی مبتنی بر فلسفه اصلاح و تعدیل شده افلاطون، بویژه مکتبی که فلوطین (Plotinus)
 در اسکندریه تأسیس کرد، بدین نام نامیده می‌شوند. این مکتب بر وجود منبعی واحد تأکید می‌ورزید که
 همه صورتهای هستی از آن صادر می‌شود و در پی اتحاد با آن است. (به نقل از فرهنگ وبستر)

۵۱. Whitmanism منسوب به یک پیشرو و مبلغ آمریکایی به نام مارکوس (Marcus/۱۸۰۲-۱۸۴۷) در
 ناحیه نورث وست (the Northwest). (به نقل از همان منبع)

52. William James, **The Varieties of Religious Experience** (New York: The Modern Library, 1936), P.410.

۵۳. آلدوس لئونارد هاکسلی (۱۹۶۳-۱۹۸۴) Aldous Leonard Huxley، نویسنده انگلیسی.

54. Bertrand Russell

55. C.D. Broad

56. Rowe

۵۷. Saint Teresa of Avila یا قدیسه ترزا (۱۵۱۵-۱۵۸۲) راهبه و نویسنده اسپانیایی، متولد آویلا. در سال ۱۵۳۴ به فرقه کرملی پیوست. در سال ۱۵۶۲ به اصلاح کلیسای کرملی پرداخت. نوشته‌های ساده‌ او از برجسته‌ترین آثار ادبیات عرفانی مسیحیت است. از آثارش راه کمال و کاخ روح است که در ۱۵۸۷ انتشار یافت (دائرةالمعارف فارسی). م

58. W.T. Stace, *The Teachings of the Mystics* (New York: New American Library, 1960), P.10.

۵۹. Santonin یا جوهر کرم نوعی ترکیب بی‌رنگ، سمی و بلورین است که از برخی گونه‌های خاراکا گوش به دست می‌آید و در علم پزشکی به عنوان داروی ضد کرم به کار می‌رود. (به نقل از فرهنگ ویستر)

60. C.D. Broad, "Argument for the Existence of God.II," *The Journal of Theological Studies*, XL (1939), P.161.

61. Bertrand Russell, *Religion and Science* (London: Oxford University Press, 1935), P.187.

62. Russell, *Religion and Science*, P.188.

۶۳. برآود، براهین وجود خدا، ج ۲، ص ۱۶۴.

64. C.D. Broad, *Religion, Philosophy, and Physical Reserch* (New York: Humanities Press, 1969), P.17-73.

۶۵. برآود، براهین اثبات وجود خدا، ج ۲، ص ۱۶۳. اصل برآود به اصل زودباوری (The Principle of Credulity) شبیه است که پیشتر بحث آن گذشت. تفاوت عمده این دو، در این است که اصل برآود یک تجربه را آنگاه که شماری از تجربه‌ها با آن موافق و همسان باشند، واقعی می‌شمارد (مگر این که دلایل قطعی برای وهمی شمردن آن وجود داشته باشد). اصل زودباوری مستلزم مشاهدات و تجربه‌های همسان و موافق نیست.

66. Broad, "Arguments for the Existence of God, II," P.414.

67. James, *The Varieties of Religious Experience*, P.414