

«رؤیت» خدا*

سی . بی . مارتین

ترجمه بابک عباسی

دینداران شاید مطمئن باشند که واجد چیزی هستند که غیر دینداران فاقد آنند: یعنی درک یا تجربه مستقیم و بی واسطه^[۱] ای از خدا. آنها ممکن است مدعی شوند چنین تجربه دینی ای راهی برای پی بردن به وجود خداست. اکنون این ادعا باید مورد بررسی قرار گیرد.

در ابتدا، تبیین هایی از تجربه دینی را ملاحظه خواهیم کرد که به نظر می رسد مدعایی وجودی^[۲] را قربانی مصونیت [از خطای] احوال آئی^[۳] می کنند. البته، هستند گروه متنفذ و باریک اندیشی از متفکران دینی که اصرار و تأکیدی بر هیچ گونه مدعای وجودی ندارند؛ سخنان من به این گروه مربوط نمی شود. شتابزده خواهد بود اگر باور دینی آنان را تحت عنوان «شخصی»^[۴] یا هر اصطلاح توصیفی عام دیگری از این قبیل - وصف کنیم. فی المثل، «خطاب»^[۵] [غیبی] حتی در آزاداندیش ترین و «شخصی» ترین فرّق لرزندگان^[۶] نمی تواند صرفاً به گزاره هایی درباره احوال و احساسات فروکاسته شود. «خطاب» - در کنار اوصاف دیگر - در بردارنده رسالت^[۷] یا الگوی درهم تنیده ای از رفتار و کردار است. جزء غیر شخصی «خطاب» آشکار است. زیرا درست به میزانی که شخص نتواند بر طبق یک رسالت زندگی کند، اصالت آن «خطاب» مورد تردید واقع خواهد شد. خواهیم دید که این روند تحقیق پذیری^[۸]، در شیوه شناخت دینی^[۹] لزوماً فراهم نیست تا مورد آزمون و بررسی قرار گیرد.

در بخش دوم این فصل روایتهایی از تجربهٔ دینی را ملاحظه خواهیم کرد که چندان به سهولت به شخص بنیادی^[۱۰] صرف فروکاسته نمی شوند.

۱

ما نمی پذیریم که اولین بخش الهیاتمان یا شرح فرآیندی که از طریق آن خداوند شناخته می شود، مبتنی بر هرگونه استدلال منطقی باشد. اعتقاد ما بر این است که معرفتمان به خداوند، بیشتر بر انکشاف وجود متشخص^[۱۱] او در مقام پدر، پسر و روح القدس متکی است حقیقت امر این است که استدلال دربارهٔ چنین وجودی برای کسانی که هرگز مواجهه ای با او نداشته اند بی فایده است؛

گو اینکه برای آنان که چنین مواجهه‌ای داشته‌اند نیز استدلال، امری زاید و غیر ضروری است.^۱

ما معرفت به واقعیت خداوند را در نتیجه استنتاجی از هر نوع - خواه صریح باشد یا ضمنی، با تلاش و تأمل عقلی دریافت شده باشد یا با شهود سریع - به دست نیاورده‌ایم. این امر بیشتر از طریق مواجهه شخصی و مستقیم ما با او در شخص عیسی مسیح، پسر او و سرور ما، به دست آمده است.^۲

توصیف تماس اقتناع آور^[۱۲] با خداوند با تعبیری غیر از تماس اقتناع آور با خداوند ممکن نیست. فهماندن معنای مورد نظر به کسی که چنین آگاهی‌ای از خداوند ندارد - آگاهی‌ای که در عمل به حالت‌های نوعاً دینی کرنش^[۱۳] و نیایش^[۱۴] منجر می‌شود - کاملاً غیر ممکن است؛ تنها می‌توان امیدوار بود که این آگاهی ایجاد شود، با این فرض که استعداد آگاه شدن از خدا مانند استعداد دیدن نور یا شنیدن صدا جزئی از طبیعت عادی است.^۳

دعاوی‌ای که از متألّهان نقل شد از بافت و زمینه خود خارج شده‌اند^[۱۵]. این سخنان به خودی خود تصویر کامل یا معتبری از کل بحث ایشان به دست نمی‌دهند. نقل قول‌های زیر از پروفیسور فارمر بیانگر دو خط سیر دیگر از بحث است که در اینجا نمی‌توانیم به آنها بپردازیم.

برای آنچه هم اکنون در ذهن داریم، برهانهای مستدلی [مکتسب] از عالم وجود ندارد، بلکه بیشتر، ملاحظاتی تأییدی^[۱۶] وجود دارد که وقتی اعتقادی را که نزد خود به خدا داریم به عالم عرضه می‌کنیم، آنها خودشان را بر ما آشکار می‌سازند. این امر مستلزم هماهنگی و سازگاری^[۱۷] این اعتقاد با واقعیات دیگر است. اگر دریابیم که شهود دینی^[۱۸] که از منابع دیگری نشأت گرفته است، اندیشه‌ای برای ذهن فراهم می‌کند که برحسب آن بتوان امور بیشتری را بدون تکلف تفسیر نمود، این مطلب مایه خرسندی عقلانی^[۱۹] و تأییدی موجه^[۲۰] برای اعتقاد [به خدا] است که حقیر شمردنش نامعقول خواهد بود.^۴

در ابتدا با استفاده از اصطلاحات کلی درباره چیزی که می‌توان حاجت و موقعیت بشری^[۲۱] نامید، سخن خواهیم گفت. سپس می‌کوشیم نشان دهیم که چگونه اعتقاد به خدا، آن گونه که در صورت مسیحی‌اش^[۲۲] تعیین یافته،

فراخور این حاجت و موقعیت است (گرچه معنایش به زمینه مسیحی محدود نمی شود).^۵

شیوه شناخت دینی مورد ادعا را می توان این گونه توصیف کرد: من تجربه (معرفت، آگاهی، درک و دریافت) مستقیم و بی واسطه ای از خدا دارم؛ بنابراین دلیل معتبری برای این اعتقاد دارم که خدا وجود دارد. ممکن است مقصود از بیان این مطلب این باشد که گزاره «من تجربه مستقیمی از خدا داشته ام، ولی خدا وجود ندارد» متناقض است. در این صورت، این گفته که «من تجربه مستقیمی از خدا داشته ام» فراتر از یک گزاره روان شناختی است. زیرا چیزی پیش از این واقعیت را که من تجربه های خاصی داشته ام، بیان می کند: این گزاره مدعی است که خدا وجود دارد. بر مبنای این تفسیر، استدلال مذکور به نحو قیاسی معتبر خواهد بود. مدعای «من تجربه مستقیمی از خدا داشته ام»، مدعای «خدا وجود دارد» را نیز در بر می گیرد. بدین ترتیب، نتیجه گیری «بنابراین خدا وجود دارد» به نحو همانگویانه^[۲۳] به دست می آید.

متأسفانه این قیاس بی فایده است؛ در صورتی فایده داشت که می توانستیم نشان دهیم جمع میان مدعای وجودی «خدا وجود دارد» و مدعای روان شناختی راجع به داشتن تجربه دینی، قابل توجیه^[۲۴] است، حال آن که این امر میسر نیست. گزاره های زیر را در نظر بگیرید:

(۱) احساس می کنم که گویی شخصی نامرئی علاقه مند به (خواهان) خیر و سعادت من است.

(۲) شادی و وجدی احساس می کنم کاملاً متفاوت از هر شادی ای که تاکنون داشته ام.

(۳) به سبب گناهکاری ام احساس شرمندگی و سرافکنندگی می کنم.

(۴) احساس می کنم که گویی متعهد شده ام تمام جد و جهدم را وقف زیستن به شیوه خاصی بکنم.

این گزاره ها تنها بیانگر این هستند که من تجارب و احساسات پیچیده خاصی دارم. [از این گزاره ها] هیچ چیز دیگری به نحو قیاسی نتیجه نمی شود. تنها چیزی که می توانم -سواى اصلاح ممکن- بر مبنای داشتن احساسات و تجارب خاص اثبات^[۲۵] کنم این است که این احساسات و هیجانها را دارم. این که آدمهای منحصر بفرد و استثنایی درباره چيستى تجربه هایشان چگونه ممکن است بیندیشند، اهمیتی ندارد. این [تلقى ایشان] قادر به انجام غیر ممکن نیست.

با توسل به هیچ گونه استدلال استقرایی^[۲۶] نیز نمی توان در جمع میان مدعای وجودی «خدا وجود دارد» و مدعای روان شناختی مذکور، موفق بود. آزمونهایی وجود ندارد که بتوان آنها را در خصوص اثبات تجربه اصیل و حقیقی^[۲۷] خدا و تمییز قطعی آن از تجربه های غیر حقیقی، به کار

بست. ۶ در واقع، بسیاری از متألهان امکان هرگونه آزمون یا رشته آزمونهایی از این دست را منکرند.

شخص مؤمن می تواند با گفتن این که «از ساعت ۳۷:۶ بعد از ظهر ششم می ۱۹۳۹ به بعد، انسان دیگری شده ام» ما را متقاعد کند که امری غیرعادی و شگفت انگیز روی داده است. این یک گزاره تجربی [۲۸] صریح و روشن است. ما می توانیم آن را از طریق توجه به این که آیا این شخص از اخلاق ناپسندش دست کشیده است یا نه، بیازماییم. حتی اگر شخص مزبور هنوز خلق و خوی ناپسندش را ترك نکرده باشد، ممکن است باز هم به درستی گزاره مذکور اذعان کنیم؛ زیرا شاید [در او] قرینه ای بر وجدان ناراحت، خودکاو [۲۹] و پشیمانی بیابیم که پیش از آن زمان وجود نداشته است.

اما اگر شخص مؤمن بگوید «در ساعت ۳۷:۶ بعد از ظهر ششم می ۱۹۳۹ تجربه مستقیم و بی واسطه ای از خدا داشتم»، این گزاره از سنخ دیگر گزاره های تجربی نیست. پس چگونه می توانیم درستی آن را محک بزنیم؟ این که رفتار بعدی وی - از قبیل ترك خلق و خوی ناپسند و امثال آن - تا چه حد تحت تأثیر قرار گرفته است، اهمیتی ندارد. این امر هرگز نمی تواند گزاره وی را اثبات یا ابطال کند.

نکته مهم درخور توجه این است که نزد متألهان این گرایش وجود دارد که با هرگونه توصیف مبسوط تجربه مورد نظر («درک و دریافت خدا») مخالفت کنند. ۷ هرچه این تجربه طبیعت گرایانه تر و مبسوط تر توصیف شود، انکار مدعای وجودی آسان تر خواهد بود. شخص می تواند بگوید: «بله، من درست همان تجربه ها را داشته ام، اما آنها به نحو قطعی مرا به وجود خدا متقاعد نکردند.» در اینجا، تنها راه مطمئن دفاع برای متألهان این است که مدعا را به صورت تحلیلی [۳۰] درآوردند: «شما نمی توانستید آن تجربه ها را داشته باشید و در همان حال، صادقانه وجود خدا را انکار کنید.»

نحوه سخن گفتن بسیاری از متألهان، ظاهراً نشان می دهد که آنان شناخت خدا را چیزی می دانند که مستلزم داشتن نوعی حس ششم است. نور الهی [۳۱] از جنس رنگ نیست که تنها برای عقابها قابل رؤیت باشد و صدای خدا نیز از جنس صوت [نیست] که زیر و بم آن تنها برای سگها قابل شنیدن باشد. اهمیتی ندارد که حواس ما چقدر تیز و حساس تر شده باشند، علی الاصول نمی بایست دارا تر از قبل شده باشیم. بنابراین، حس ششم باید بسیار متفاوت از پنج حس دیگر باشد.

این حس دینی^[۳۲] مفروض، واژگانی از خود ندارد؛ بلکه متکی به تعابیر مجازی^[۳۳] برگرفته از حواس دیگر است. اصطلاحاتی که درباره آن و تنها درباره آن به کار رود، وجود ندارد. برای متعلق این حس واژگانی وجود دارد، اما برای خود آن حس، نه. ما امر قدسی،^[۳۴] امر جلالی،^[۳۵] امر الوهی^[۳۶] را «می بینیم». اغلب به نحو مشابهی از «شنیدن» ندای وجدان و «دیدن» روابط منطقی سخن می گوئیم. با استفاده از تعبیر مجازی اخیر، بر این واقعیت تأکید می کنیم که به نکته یک استدلال یا مسأله ای در منطق، اغلب به طور ناگهانی پی می بریم. ما این اتفاق را با عباراتی چون «نوری درخشید» یا «در بارقه ای آن را فهمیدم» نشان می دهیم. چنین اتفاقاتی معمولاً برحسب اطمینان کامل از این که تعبیر^[۳۷] شخص صحیح است و نیز اطمینان به این که شخص در آینده استعداد این را خواهد داشت که بتواند آن استدلال یا مسأله را در بافتها و زمینه های مختلف تشخیص دهد یا بازگو کند، توصیف می شوند. اما تمایز به غایت مهم میان این «دیدن» و «رؤیت» دینی این است که در مورد اولی، روند واریسی ای^[۳۸] وجود دارد ولی در مورد دومی نه. اگر در حالی که مشغول حل یک مسأله هندسی هستید، «بینید» یک زاویه با زاویه دیگر مساوی است و سپس در واریسی برهانتان متوجه شوید که آنها روی هم رفته مساوی نیستند، خواهید گفت: «من واقعاً ندیدم»؛ فقط خیال کردم که دیده ام».

شناخت دینی مورد بحث به منزله امری یگانه و منحصر بفرد توصیف می شود. البته هیچ کس نمی تواند وجود احوال و تجربه هایی را که شخص مؤمن «دینی» می نامد، انکار کرده یا منکر قوت آنها شود. به همین سبب و نیز به سبب این که شناخت از طریق تجربه مستقیم، نه استقرایی است و نه قیاسی، متالهان کوشیده اند برای این نوع شناخت، شان و منزلت ویژه ای قائل شوند. طرح این ادعا که تجربه دینی منحصر بفرد و انتقال ناپذیر^[۳۹] است، به همین منظور صورت گرفته است. پروفیسور باپلی در تشبیه شناخت ما از خدا به شناخت ما از اذهان دیگر، می گوید که آن «شبیبه شناخت ما از فضای سه بعدی^[۴۰] و همه دیگر راههای ابتدایی شناخت است؛ یعنی برای کسی که تا به حال آن را نداشته، غیر قابل تصور است. زیرا آن را نمی توان به کمک هیچ اصطلاح دیگری - غیر از خودش - برای وی توصیف کرد».^۸ چنین تشبیهی در دو جمله زیر بیان شده است و ما اینک به بررسی شباهتها و تفاوتها میان این دو خواهیم پرداخت:

(۱) شما نمی دانید تجربه خدا چیست، مگر اینکه آن تجربه را داشته باشید.

(۲) شما نمی دانید رنگ آبی چیست، مگر اینکه آن را دیده باشید.

فارمر می گوید: «تمامی عناصر اساسی تجربه ما انتقال ناپذیرند. چه کسی می تواند نور و رنگ را برای کسی که جز تاریکی چیزی نمی شناسد، توصیف کند؟»^۹ تمامی آنچه فارمر اثبات می کند این است که توصیف گروهی از احساسات (الف) برحسب دسته دیگری از احساسات (ب) هرگز برای شناختن گروه الف کافی نیست. براساس این تعریف از «دانستن»، شخص برای این که «بداند» باید آن احساسات را داشته باشد. پس تمامی آنچه اثبات شد این است که برای دانستن این که تجربه دینی چیست، شخص باید تجربه دینی داشته باشد. این مطلب هرگز و به هیچ روی، به اثبات این که چنین تجربه ای ادراک بی واسطه خداست، و نیز به هیچ نحو به اثبات ادعای وجودی «خدا وجود دارد»، کمکی نمی کند.

فارمر این نکته را یادآور می شود که توصیف تجربه خدا برای شخص غیرمؤمن، مانند توصیف رنگ برای شخص نابینای مادرزاد است. این سخن درستی است؛ به این معنا که شخص مؤمن معمولاً تجربه هایی دارد که شخص غیرمؤمن نداشته است. با این همه، دو طرف این تشبیه بسیار ناهمانندند. این تمثیل به پاره ای نکات بسیار مهم تجزیه می شود.

شخص نابینا ممکن است واجد معرفتی حقیقی - هرچند ناقص - از رنگ باشد. وی ممکن است وسیله ای برای کشف طول موجها و امثال آن داشته باشد. در واقع، حتی ممکن است او بر معرفت ما از رنگ بیفزاید و مهم تر از آن، شخص نابینا ممکن است به تفاوت های میان قدرت پیش بینی^[۴۱] خودش و شخص دارای بینایی طبیعی، پی ببرد. او به خوبی از این امر آگاه است که شخص دارای بینایی طبیعی - برخلاف خود وی - برای مطلع شدن از یورش گاوهای نر مجبور نیست منتظر شنیدن [صدای آنها] باشد.

نکته ای که درباره تفاوت های قدرت پیش بینی ذکر شد، با این مسأله ارتباط پیدا می کند که چگونه می توان دانست که چه وقت، یک شخص تجربه مستقیمی از خدا دارد یا حتی چه وقت، خود ما تجربه مستقیمی از خدا داریم. در بالا نشان داده شد که در مورد شناخت شخص نابینا از رنگ در موقعیت ساده تری قرار داریم. [در تجربه مستقیم خدا] تنها زمانی شخص چنین موردی را به منزله شناخت خدا تلقی می کند که مجموعه آزمونها و روندهای وارسی^[۴۲] - که بر دیگر نمونه های شناخت احاطه دارند - کاملاً غایب باشند. تنها چیزی که جایگزین این آزمونها و روندهای وارسی می شود نوعی بی واسطگی^[۴۳] و حضوری بودن معرفت است که بنا بر فرض، ضمانتش را با خود دارد. این ویژگی بعداً بررسی خواهد شد.

این مطلب صحیح است که شخص دارای بینایی طبیعی راهی برای شناخت رنگ دارد که شخص نابینا فاقد آن است؛ به این معنا که او می‌تواند اشیاء رنگی را ببیند. اما همان طور که دیدیم، خطا خواهد بود اگر اصرار بورزیم که این تنها راه شناخت رنگ است و شخص نابینا هیچ راهی برای شناخت رنگ ندارد. شاید فارمر هنگامی که تلاش می‌کرد تمثیلی برای [مقایسه] انتقال ناپذیری معرفت مستقیم خدا از شخص مؤمن به غیر مؤمن و انتقال ناپذیری شناخت رنگ از شخص عادی به نابینا عرضه کند، به این نکته وقوف داشته است. این تمثیل در صورتی موجه است که «شناخت رنگ» را با «داشتن احساس رنگ»، مترادف بدانیم. با این حساب، در مورد شخص نابینا میزان سلامت شنوایی و اعتمادپذیری ابزارهای رنگ یاب و امثال آن، اهمیتی ندارد؛ او نخواهد توانست رنگ را بشناسد و شخص دارای بینایی طبیعی نیز نمی‌تواند دقیقاً به او بفهماند که این شناخت شبیه چیست.

[به همین سیاق،] شخص مؤمن تجربه‌هایی غیر عادی داشته که احتمالاً شخص غیر مؤمن نداشته است. اگر «داشتن تجربه بی واسطه از خدا» را با «داشتن برخی تجربه‌های دینی» مترادف بدانیم و شخص مؤمن این تجربه‌ها را داشته و غیر مؤمن نداشته باشد، آنگاه می‌توانیم بگوییم که معرفت شخص مؤمن قابل انتقال به شخص غیر مؤمن نیست؛ چرا که قبلاً بر سر این نکته مواضعه کرده ایم که برای دانستن این که تجربه بی واسطه از خدا چیست، شخص باید پاره‌ای تجربه‌های دینی داشته باشد. «فهماندن معنای مورد نظر به کسی که چنین آگاهی‌ای از خداوند ندارد - آگاهی‌ای که در عمل به حالت‌های نوعاً دینی کرنش و نیایش منجر می‌شود - کاملاً غیر ممکن است؛ تنها می‌توان امیدوار بود که این آگاهی ایجاد شود.»^{۱۰} خواندن کتابهای دینی^[۴۴] و نظاره رفتار مؤمنان کافی نیست.

شخص متاله تمثیل فوق را به بهای در مخاطره افکندن مدعای وجودی درباره خدا - که وی به اثبات آن امیدوار بود - مطرح کرده است. اگر «شناخت رنگ» را با «داشتن احساس رنگ» مترادف بدانیم و «داشتن تجربه بی واسطه از خدا» را با «داشتن پاره‌ای تجربه‌های دینی»، آنگاه به یقین، درست خواهد بود که «شناخت رنگ» برای شخص نابینا مقدور نیست و نیز «داشتن تجربه بی واسطه از خدا» برای شخص غیر مذهبی. همچنین بنا به تعریف^[۴۵] درست خواهد بود که شخص نابینا و شخص غیر مذهبی [به ترتیب] نمی‌توانند معنای عبارات «شناخت رنگ» و «داشتن تجربه بی واسطه از خدا» را بفهمند. زیرا از پیش مقرر شده است که نمی‌توان معنای این عبارت را

بدون داشتن تجربه‌های مربوط به آنها دریافت.

اگر به این تمثیل وفادار باشیم، عبارات «شناخت رنگ» و «داشتن تجربه بی واسطه از خدا»، ظاهراً ادعایی و رای مدعیات روان‌شناختی درباره احساس رنگ و احوال دینی یک شخص، مطرح نمی‌کنند. و اگر به این تمثیل وفادار نباشیم، مقایسه انتقال ناپذیری میان شخص دارای بینایی طبیعی و شخص نابینا با انتقال ناپذیری میان شخص مؤمن و شخص غیرمؤمن، بی معنا خواهد بود.

اگر قرار باشد که «شناخت رنگ» از دلالت‌های روان‌شناختی محض خود فراتر رفته، ملزم به داشتن دلالت وجودی درباره ویژگی‌های جهان شود، در این صورت مجموعه کاملی از آزمون‌ها و روندهای واریسی - که هیچ ارتباطی به تأیید ادعای روان‌شناختی در خصوص احساسات رنگ در یک شخص نداشتند - [با این ادعای وجودی] ارتباط پیدا می‌کنند. برای نمونه، آنچه دیگران می‌بینند، وجود امواج نور و توصیف ویژگی‌های آنها - که به گواهی و تأیید [۴۶] مأموران تحقیق و ابزارهای علمی نیاز دارد - همه باید به حساب بیایند.

«داشتن تجربه بی واسطه از خدا» از آنجا که جایی برای مداخلیت مجموعه آزمون‌ها و روندهای واریسی باقی نمی‌گذارد، در واقع گرایش به آن دارد که خود را در کنار دیگر انواع شناختی قرار دهد که خودکفایی [۴۷]، «منحصر بفرد بودن» [۴۸] و «انتقال ناپذیری» [۴۹] شان را با طرح ادعایی روان‌شناختی (و نه وجودی) حفظ می‌کنند. برای مثال، گزاره «به نظرم می‌رسد که یک تکه کاغذ آبی می‌بینم»، برای این که صحیح تلقی شود نیازی به آزمون یا واریسی بیشتر ندارد. در واقع، اگر جوائز بگویند «به نظرم می‌رسد که یک تکه کاغذ آبی می‌بینم»، نه تنها به تأیید دیگری نیاز ندارد، بلکه [با فرض وقوع خطا] نیز نمی‌توان خطای او را نشان داد. اگر اسمیت به جوائز بگوید «به نظرم نمی‌رسد که گویی یک تکه کاغذ آبی می‌بینم»، این جمله - بدرستی - هیچ تردیدی در ذهن جوائز ایجاد نمی‌کند؛ اگرچه می‌تواند بیانگر شک اسمیت باشد. یعنی ممکن است اسمیت فکر کند که جوائز دروغ می‌گویند. اما اگر جوائز بگویند «یک تکه کاغذ آبی می‌بینم» و اسمیت همان جا و در همان وقت پاسخ بدهد که «من یک تکه کاغذ آبی نمی‌بینم» یا «به نظرم نمی‌رسد که گویی الآن یک تکه کاغذ آبی می‌بینم»، در این صورت اظهارات اسمیت، به حق، می‌تواند شک‌هایی در ذهن جوائز ایجاد کند. آنگاه بررسی‌های بیشتری انجام می‌گیرد و اگر نتوان تکه کاغذی احساس کرد و دیگر پژوهندگان نیز نتوانند کاغذ را دیده یا احساس کنند و عکسهای گرفته

شده نیز چیزی نشان ندهند، معلوم می شود که گزاره جونز خطا بوده است. تنها راهی که برای جونز باقی می ماند این است که بگوید: «اما من یقین دارم که به نظرم می رسد یک تکه کاغذ آبی می بینم.» این گفته ملجأ و پناهگاه مناسبی است؛ زیرا هیچ کس نمی تواند خطای او را اثبات کند. اما این امنیت به بهای مطرح نکردن مدعایی درباره جهان-ورای ادعا در مورد تجربه خودش در آن لحظه- به دست آمده است.

گزاره های دینی ممکن است به گونه های دیگری نیز- چنانکه در زیر می آید- به گزاره های روان شناختی شباهت پیدا کنند. اگر بخواهیم حکمی را دایر بر این که فلان شیء مادی وجود دارد، تأیید کنیم، آزمونها و وارسیهای انجام یافته توسط خود جونز، تنها اموری نخواهند بود که در درستی حکم وی دخیلند. گواهی و تأیید آنچه دیگران می بینند، می شنوند و مانند آن نیز با آن ارتباط خواهد داشت. یعنی اگر جونز بخواهد بداند که آیا آنچه دیده است واقعاً یک ستاره بوده یا نه، نمی تواند تنها به گرفتن عکس، نگاه با تلسکوپ و امثال آن اکتفا کند، بلکه باید از دیگران نیز پرسد که آیا آنها هم ستاره را دیده اند. در این صورت، اگر بخش اعظم گروه وسیعی از مردم، رؤیت ستاره را انکار کردند آنگاه مدعای جونز در مورد وجود ستاره تضعیف خواهد شد. البته او می تواند همچنان به تلسکوپش اطمینان داشته باشد. اما بگذارید موقعیتی را تصور کنیم که جونز نمی تواند از آزمونها و روندهای وارسی (عکس و تلسکوپ) استفاده کند، بلکه با گواهی آنچه خود می بیند و گواهی دیگران درباره آنچه می بینند تنها مانده است. در چنین موقعیتی اگر عده زیادی از مردم، دیدن ستاره را انکار کردند و جونز همچنان بر ادعای وجود آن پافشاری کرد، هیچ بعید نیست که بی عقل یا دیوانه به حساب آید. تنها موضع ابطال ناپذیر^[۵۰] وی این است که ادعای [وجود] شیء مادی را به خبری راجع به احساسات خودش تقلیل دهد. در این صورت، گواهی انسانها و حتی فرشتگان نیز نمی تواند اطمینان او را مشوش کند. این احساسات آنی و زودگذر که وی به نحو مستقیم و بی واسطه دریافته است، ارتباطی به گواهی غیر مستقیم و باواسطه انسانها و فرشتگان ندارد. اطمینان مطلق و یا بی اعتنایی مطلق به داوری اکثریت، به بهای فروکاستن گزاره وجودی به گزاره غیر وجودی به دست می آید.

مدعای [وجودی] دینی در پاره ای از ویژگیها شبیه- اگرچه نه عین- مورد بالاست. دیدیم که آزمونها یا روندهای وارسی ای در اختیار شخص مؤمن نیست تا ادعای وجودی اش را درباره خدا تأیید کند. بنابراین، تنها چیزی که برای او می ماند گواهی^[۵۱] تجربه خود اوست و نیز- مشابه آن-

گواهی تجربه دیگران. و البته او در فقدان گواهی دیگران رها نمی شود؛ زیرا به نظر می رسد که جامعه دینی [۵۲] دقیقاً چنین کارکردی را بر عهده دارد.

حال بگذارید حالتی را تصور کنیم که با موردی که درباره وجود شیء مادی بود، قابل مقایسه باشد. در این حالت، آقای براون استاد الهیات است و معتقد است که از طریق تجربه بی واسطه، به وجود خدا پی برده است. برای درک ویژگی پیچیده آنچه پروفیسور براون اظهار می کند، باید وضعیتی کاملاً غیرعادی را تصور کنیم: ناگهان دیگر اعضای دانشکده و اعضای جامعه دینی پروفیسور براون - بدون این که غرض سوئی داشته باشند - شروع به انکار گفته وی و نیز گفته های قبلی خودشان می کنند. ممکن است آنها هنوز هم در مراسم کلیسا و نیایش - به همان ترتیب که قبلاً عادت داشته اند - شرکت کنند و حتی ممکن است ادعا کنند که همان تجربه هایی را که در زمان معتقد بودنشان داشته اند، هنوز هم دارند؛ اما از پذیرفتن این نتیجه که خدا وجود دارد، امتناع بورزند. آنها، اعم از این که تبیینی فرویدی - یا هر تبیین دیگری - از تجربه هایشان ارائه دهند یا اصلاً تبیینی نداشته باشند، در هر حال، در امتناع از پذیرفتن مدعای وجودی ای که پروفیسور براون (درباره خدا) مطرح کرده است، توافق دارند. حال، این امر چگونه بر پروفیسور براون و ادعایش تأثیر خواهد گذاشت؟ ممکن است پروفیسور براون را عمیقاً متأثر کند - در واقع، ممکن است وی در اندوه و یأس از دست دادن همکیشانانش بمیرد. با وجود این، ممکن است از دست دادن همکیشان، اطمینان او را به درستی مدعایش یا به گواهی تجربه اش، تضعیف نکند. در این مورد، ممکن است تجربه او تمامی آن چیزی باشد که نهایتاً، در تثبیت اطمینان وی به درستی ادعایش درباره وجود خدا، برای او اهمیت دارد. پیش از این گفتیم که تجربه دینی ضمانتش را با خود دارد؛ شاید توضیحات فوق، مقصود از این گفته را معلوم کند.

از این مثالها کاملاً روشن است که گزاره دینی «من تجربه بی واسطه ای از خدا دارم» شان و منزلتی [۵۳] متفاوت از گزاره راجع به شیء مادی «من ستاره ای می بینم» داشته، شباهت نگران کننده ای به حکم حدافلی «به نظرم می رسد که ستاره ای می بینم» نشان می دهد. تا به اینجا قسمت اعظم این فصل مصروف این شد که پاره ای از حالت های متعدد این شباهت را نشان دهیم. بنابراین، آیا مراد این است که گزاره دینی و ادعای وجودی آن درباره خدا، معنایی بیش از دلالت بر احوال و تجربه های پیچیده شخص مؤمن ندارد؟

شاید بهترین شیوه پاسخ دادن به این سؤال این باشد که یک حکم حدافلی نمونه را در نظر

گرفته، ببینیم آیا مطلبی هست که در مورد آن حکم و تمام دیگر احکام حداقلی صدق کند، در حالی که نتوان آن را درباره گزاره دینی صادق دانست. یک راه تفکیک گزاره راجع به شیء از حکم حداقلی این است که در ابتدای جمله، عبارت «به نظرم می رسد» ذکر شود. ۱۲ برای مثال، گزاره «من ستاره ای می بینم» از طریق بردن آن در قالب «به نظرم می رسد که ستاره ای می بینم» ممکن است به گزاره ای درباره احساسات من تبدیل شود. گزاره اول، علاوه بر دادن خبری در خصوص احساسات من، متضمن ادعایی درباره وجود یک شیء است و از این رو، خود را در معرض مخاطره وقوع خطا در آن ادعا قرار می دهد؛ اعم از این که شخص در این مورد - که به واسطه مجموعه ای از آزمونها و روندهای واری از قبیل عکس برداری و نگاه کردن با تلسکوپ و نیز گواهی دیگران معلوم شده است - در خطا باشد یا نه. اما گزاره دوم متضمن هیچ ادعایی در خصوص وجود یک شیء نیست و از این رو، نیازی به چنین آزمونهایی و نیز گواهی دیگران ندارد؛ در واقع، داور نهایی این گزاره، شخصی است که آن را بیان می کند. [نتیجه آنکه] هرگاه به واسطه افزودن این عبارت («به نظرم می رسد») به یک گزاره، هیچ ادعای وجودی ای را از دست ندهیم، در این صورت حکم ما حداقلی خواهد بود. برای مثال، گزاره «من احساس درد می کنم» با افزودن «به نظرم می رسد» هیچ چیزی را از دست نمی دهد.

در مورد گزاره دینی «من تجربه بی واسطه ای از خدا دارم» افزودن آن عبارت، ویرانگر و مخرب تمامی آن چیزی است که شخص مؤمن قصد گفتنش را دارد. «به نظرم می رسد که تجربه بی واسطه ای از خدا دارم» گزاره ای است درباره احوال و احساسات آتی من، و به معنای دقیق کلمه، ادعایی درباره وجود خدا مطرح نمی کند. بنابراین، گزاره اصلی «من تجربه بی واسطه ای از خدا دارم» حکم حداقلی نیست. این امر نباید برای ما چندان دور از انتظار باشد. در واقع، می بایست آن را از قبل می دانستیم. زیرا مگر این نوعی حکم نیست که شخص به چیزی (در اینجا خدا) به واسطه احوال و دریافتهای احساسی اش پی ببرد و در عین حال، این چیز قابل تحویل به صرف آن احوال و احساسات نباشد؟ این گزاره یک حکم حداقلی نیست؛ درست به این دلیل که معمولاً در مقام بیان وجود چیزی اظهار می شود. اما این که آیا این حکم موجه و موثق [۵۴] است یا نه و دقیقاً چه معنا و مفهومی دارد، به کلی سؤال دیگری است.

ما وسوسه می شویم که فکر کنیم گزاره دینی باید تنها متعلق به یکی از این دو نوع [حکم] باشد. حقیقت امر - گو این که محال به نظر می رسد - این است که گزاره دینی هر دو باهم است.

یک متأله باید آن را به هر دو نحو به کار برد؛ و این که چه وقت بر کدام یک باید انگشت تأکید نهاد، به شرایط کاربرد آن و خصوصاً سمت و سوی پژوهشهای ما بستگی دارد.

گزاره «به نظرم می‌رسد که تجربه بی واسطه ای از خدا دارم» یک گزاره نامتعارف [۵۵] است. این گزاره نه تنها به این دلیل، نامتعارف است که خبرهای مبتنی بر درون‌نگری [۵۶] نامتعارفند، و نیز این که گزاره‌های راجع به خدا ابهام خاصی دارند، بلکه دلیل دیگر و مهم‌تری نیز دارد. این نامتعارف بودن ممکن است نتیجه مقایسه این گزاره با گزاره‌های دیگری از همین شکل باشد. صورت بندی اولیه این مسأله می‌تواند به نحو زیر عرضه شود. به استثنای مواردی که به احساسات آتی و زودگذر مربوط می‌شود، در بقیه موارد، شناخت مقدم بر «به نظر می‌رسد که گویی» است: گزاره «به نظرم می‌رسد که به یک صندلی نگاه می‌کنم»، تنها تا جایی برای من معنا دارد که از قبل بدانم که نگاه کردن به یک صندلی چیست؛ و گزاره «به نظرم می‌رسد که به صدای همسرایان گوش می‌دهم»، تنها تا جایی معنا دارد که از قبل بدانم که گوش دادن به صدای همسرایان چیست. فرض [۵۷] دانستن در هر دو مورد یکی است و آن این که از همه انسانهای عادی انتظار داریم که قادر به دانستن آن باشند و بالفعل نیز بدانند.

اما گزاره «به نظرم می‌رسد که تجربه بی واسطه ای از خدا دارم» به آسانی، به ملاک معنایی که در مثال بالا بیان شد، تن نمی‌دهد. زیرا اگر این گزاره تنها تا جایی معنا داشته باشد که شخص از قبل بداند که داشتن تجربه بی واسطه از خدا چیست، آنگاه فرض چنین دانستنی مسلماً این نخواهد بود که از همه انسانهای عادی انتظار داشته باشیم قادر به دانستن آن باشند یا بالفعل نیز بدانند. با این همه، ممکن است [بدون توجه به این توضیح] گفته شود که فرض چنین دانستنی - همان طور که در مورد دانستن این که دیدن یک گورگون [۵۸] چیست - ممکن نیست توسط همه انسانهای عادی احراز شود و بنابراین، شناخت دینی [۵۹] در موقعیت ویژه‌ای قرار ندارد. به این ایراد می‌توان با طرح این سؤال که «چگونه می‌فهمیم نگاه کردن به صندلی، شنیدن صدای همسرایان، دیدن گورگون و داشتن تجربه بی واسطه از خدا چیست؟» پاسخ داد.

این طور نیست که برای پرسش چگونه می‌فهمیم داشتن تجربه بی واسطه از خدا چیست، پاسخی نداشته باشیم. ما در تاریکی کامل رها نشده‌ایم. بلکه نکته در اینجا است که پاسخ این سؤال، کاملاً متفاوت از پاسخهایی است که به بقیه سؤالات داده می‌شود؛ سؤالاتی از قبیل این که چگونه می‌فهمیم نگاه کردن به صندلی، شنیدن صدای همسرایان و دیدن گورگون چیست. در

میان ما هیچ کس گورگونی ندیده است؛ با این حال، هستند کسانی که ممکن است - به واسطه دانش تخصصی شان در ادبیات اساطیری - به نحو کاملاً معناداری ادعا کنند که اکنون به نظرشان می‌رسد که گویی گورگونی را دیده‌اند.

حال، جامعه‌ای را تصور کنید که در آن صندلی وجود ندارد و نیز هیچ کس اساساً چیزی درباره صندلی نمی‌داند. اگر سعی کنیم به یکی از افراد این جامعه بفهمانیم که دیدن یک صندلی چیست و اجازه نداشته باشیم که [برای این کار] یک صندلی بسازیم، در این صورت چه می‌توانیم کرد؟ باید نگاهی به اسباب و اثاثیه بیندازیم و بگوییم «صندلی نوعی نیمکت کم عرض است که از آن برای نشستن استفاده می‌کنند»؛ این آغاز کار است. سپس می‌توانیم نیمکتهای مختلف را از حیث شباهت بیشتر به صندلی، مقایسه کنیم. می‌توانیم تصاویری از صندلی رسم کنیم و با حرکات دستهایمان شکل و اندازه کلی انواع مختلف صندلی را نشان دهیم. حال اگر روز بعد، شخصی که [به این ترتیب] تعلیم دیده است، بگوید «دیشب خواب بسیار عجیبی دیدم؛ به نظر رسید که به یک صندلی نگاه می‌کنم»، در این صورت باید پذیرفت که گزاره او به لحاظ معنا به گزاره مشابهی که ممکن است ما - که صندلی را دیده‌ایم - بگوییم نزدیک تر خواهد بود تا گزاره مشابهی که ممکن است فرد دیگری بگوید که هیچ اطلاع، تعلیم یا تجربه‌ای درباره صندلی نداشته است. البته ما اصرار خواهیم داشت که معرفت ما به این که دیدن یک صندلی چیست، معتبرتر از معرفت شخص تعلیم دیده‌ای است که هنوز واقعاً یک صندلی ندیده است. اما شناختن تصاویر صندلیها، شناختن صندلیها به معنایی موجه است.

اما اکنون بیایید جامعه آرمانی‌ای را تصور کنیم که هیچ یک از افراد آن، هرگز کوچک‌ترین حزن یا اندوهی نداشته است. اگر قرار باشد که سعی کنیم به یکی از افراد این جامعه بفهمانیم که احساس حزن چیست، چه باید بکنیم؟ می‌توان گفت که دادن تعریف - هر قدر هم خلاقانه باشند - و نیز کشیدن تصاویری از چهره‌های غمگین - هر قدر هم استادانه کشیده شوند - مادامی که موفق به ایجاد احساس حزن در فرد مورد نظر نشود، به ما کمکی نخواهد کرد. مقایسه احساس حزن با دیگر احساسات نیز کمکی نمی‌کند. زیرا مهم نیست که دیگر احساسات (مانند خستگی و امثال آن) چقدر شبیه به حزن باشند؛ درست به همین علت که آنها احساس حزن نیستند، عاجز [از القای احساس حزن] خواهند بود: احساس حزن منحصر بفرد و انتقال‌ناپذیر است.

فهماندن معنای مورد نظر به کسی که چنین آگاهی‌ای از حزن ندارد - آگاهی‌ای که در عمل به

رفتار نوعاً اندوهناك گریه و چهره‌های غمزده منجر می‌شود. کاملاً غیرممکن است. تنها می‌توان امیدوار بود که این آگاهی ایجاد شود؛ با این فرض که استعداد آگاه شدن از حزن، مانند استعداد دیدن نور یا شنیدن صدا، جزئی از طبیعت عادی است. پاراگراف بالا [در واقع،] بازی با کلمات نقل قولی است که در آغاز این فصل آورده‌ایم؛ پاراگراف زیر روایت اصلی آن است.

فهماندن معنای مورد نظر به کسی که چنین آگاهی‌ای از خدا ندارد. آگاهی‌ای که در عمل به حالت‌های نوعاً دینی کرنش و نیایش منجر می‌شود. کاملاً غیرممکن است. تنها می‌توان امیدوار بود که این آگاهی ایجاد شود؛ با این فرض که استعداد آگاه شدن از خدا، مانند استعداد دیدن نور یا شنیدن صدا، جزئی از طبیعت عادی است. ۱۳

حال، گزاره‌های زیر را در نظر بگیرید:

- (۱) ما نمی‌پذیریم که اولین بخش بحث‌المعرفة زیبایی‌شناسی^[۶۰] آمان یا شرح فرآیندی که از طریق آن، زیبایی شناخته می‌شود مبتنی بر هرگونه استدلال منطقی باشد.
 - (۲) ما شناخت زیبایی را در نتیجه یک استنتاج، از هر نوع - خواه صریح باشد یا ضمنی، با تلاش و تأمل عقلی دریافت شده باشد یا با شهود سریع - به دست نیاورده‌ایم.
 - (۳) استدلال کردن برای کسانی که هرگز تجربه دیدن زیبایی را نداشته‌اند، بی‌فایده است.
- این گزاره‌ها در وضع کنونی شان به وضوح، خطا هستند. استادان زیبایی‌شناسی و نقد تخصصی هنر^[۶۱] اغلب از طریق انواع استنتاجها و استدلالها به ما، در کسب «شناخت زیبایی» مدد می‌رسانند. آنها می‌توانند به ما کمک کنند - و اغلب نیز کمک می‌کنند - تا به درک لطیف تری از زیبایی نایل شویم. شناخت قواعد پرسپکتیو و فهم این که هنرمند از آن قواعد عدول کرده است یا نه، در درک زیباشناسانه اثر وی مداخلت دارد.

اما می‌توان این گزاره‌ها را به نحوی تفسیر کرد که درست باشند؛ و این امر به خاطر هدفی که در پیش رو داریم از اهمیت بیشتری برخوردار است. این سخن که یک منتقد هنری - که حساسیت زیبایی‌شناسی ما را به طور وسیعی افزایش می‌دهد و تالیفات بسیار خوبی نیز در این زمینه دارد - ممکن است هرگز زیبایی را نشناسد، سخن بی‌معنایی نیست. اگر هیچ نشانه‌ای نداشته باشیم بر این که عواطف این منتقد تاکنون به واسطه دیدن یک اثر هنری برانگیخته شده باشد، آنگاه میزان

دقت و ظرافت تحلیلهای وی اهمیتی نخواهد داشت؛ این ادعا بامعناست که او هرگز تجربه ای از دیدن زیبایی نداشته است؛ درست همان طور که اگر شخصی در پاره ای از اوقات، احساسات و عواطف پیچیده خاصی که نوعاً با نگاه کردن به تابلوهای نقاشی، شنیدن موسیقی و خواندن شعر تداعی می شوند نداشته باشد، الزاماً نمی توان گفت که وی زیبایی چیزی را دیده یا شناختی از زیبایی دارد. «شناخت زیبایی» یا «دیدن زیبایی چیزی» در اینجا - در کنار اوصاف دیگر - به معنای داشتن انواع خاصی از احساسات و عواطف است.

گزاره هایی که در بالا درباره زیبایی شناسی آوردیم، در واقع بازی با کلمات نقل قولی است که در آغاز این فصل آورده شده است. در زیر، روایت اصلی آن را - پس از حذف و جابه جاییهای لازم - می آوریم:

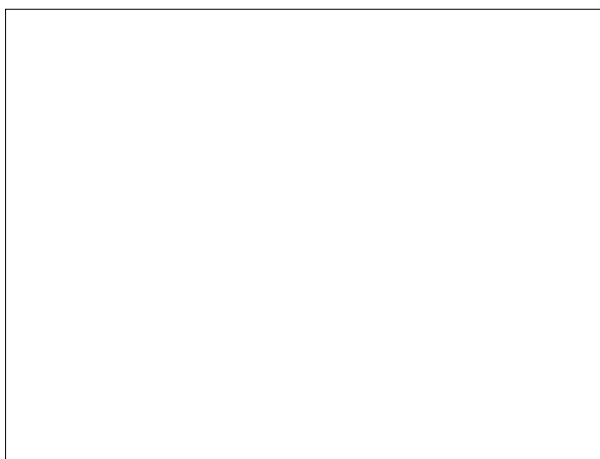
ما نمی پذیریم که اولین بخش الهیاتمان یا شرح فرآیندی که از طریق آن خداوند شناخته می شود، مبتنی بر هرگونه استدلال منطقی باشد ...
 ما معرفت به واقعیت خداوند را در نتیجه استنتاجی از هر نوع - خواه صریح باشد یا ضمنی، با تلاش و تأمل عقلی دریافت شده باشد یا با شهود سریع - به دست نیآورده ایم.

... استدلال کردن برای کسانی که هرگز مواجهه ای با آن (مواجهه مستقیم و شخصی با خدا) نداشته اند، بی فایده است. ۱۴

این گزاره ها در وضع کنونی شان به وضوح خطا هستند. [وگرنه] در واقع از استادان الهیات و روحانیان انتظار می رود کاری را انجام دهند که - بنا به ادعای بایلی - انجام آن ممکن نیست. با این همه، می توان این گزاره ها را به نحوی تفسیر کرد که درست باشند؛ و این امر به خاطر هدفی که در پیش داریم از اهمیت بیشتری برخوردار است. این سخن که یک متاله (که حساسیت دینی [۶۲] ما را به نحو گسترده ای افزایش می دهد و تألیفات بسیار خوبی نیز در این زمینه دارد) ممکن است هرگز معرفتی از خدا نداشته باشد، سخن بی معنایی نیست. اگر هیچ نشانه ای از این که عواطف این متاله تاکنون، به واسطه شرکت در یک آیین دینی یا عمل نیایش برانگیخته شده باشد نداشته باشیم، آنگاه میزان دقت و ظرافت تحلیلهای وی اهمیتی نخواهد داشت؛ این ادعا با معناست که او هرگز مواجهه ای با وجود متشخص خدا نداشته است؛ درست همان طور که اگر شخصی در پاره ای از اوقات، احوال و عواطف پیچیده خاصی که به واسطه شرکت در آیینهای

دینی، نیایش و خواندن کتاب مقدس تداعی می‌شوند نداشته باشد، لزوماً نمی‌توان گفت که وی معرفتی از خدا دارد. «معرفت به خداوند» یا مواجهه با «وجود متشخص» خدا ضرورتاً به معنای داشتن انواع خاصی از احوال و عواطف است.

در این بخش، مقایسه‌ی میان دیدن رنگ آبی و تجربه‌ی خدا را بررسی کردیم و دانستیم که این تمثیل، گمراه‌کننده است. [...] [۶۳] من تا اینجا کوشیده‌ام نشان دهم که چگونه گزاره‌های مربوط به شناخت دینی مورد ادعا، از منطقی حکایت می‌کنند که فوق‌العاده شبیه به منطق گزاره‌های مربوط به شیوه‌های شناخت درون‌نگرانه و شخصی است. من قصد ندارم این موضع صحیح را که



این منطق، بسیار بسیار شبیه آن منطق است، رها کرده، آن موضع نادرست را که منطق گزاره‌های شناخت دینی دقیقاً نظیر منطق گزاره‌های درون‌نگرانه و شخصی است، اتخاذ کنم.

من بر این امر استدلال کردم که از وجود تجربه‌ی دینی نمی‌توان به وجود خدا پی برد. حال باید - به نشانه‌ی حسن نیت - تأکید کنم که از وجود تجربه‌ی دینی، به عدم وجود خدا هم نمی‌توان پی برد. آقای دبلیو. دی. گلاسگو در نقادی پاره‌ای از استدلال‌های امتناعی [۶۴] ما می‌گوید:

در اینجا لازم است مدافع شناخت دینی بگوید مواردی هست که شخص خودش می‌داند که در حال تجربه‌ی خدا و الوهیتی عینی و بیرونی است، درست همان طور که در مواردی شخص خود می‌داند که در حال تجربه‌ی یک درد درونی است. کار مارتین در همانند کردن تمام گزاره‌های وجودی دینی به گزاره‌های

روان شناختی (یا آنچه باید گزاره های روان شناختی نامید) بسیار پذیرفتنی می نماید، مگر این که باید تاکید کرد چنین چیزی در دین به مشابه تجربه معرفت بخش [۶۵] وجود دارد. در واقع، حتی عبارت «ممکن است عینی باشد» نیز احتمالاً برای مارتین معنایی نخواهد داشت، مگر این که دست کم به طور نظری امکان دانستن یا آزمودن این که آیا تجربه دینی عینی است، وجود داشته باشد. تنها راه این است که بگوییم مواردی هست که در آن خود شخص، به گونه ای، چنین چیزی را می داند. ۱۵

گلاسگو نمی تواند با گفتن این که «شخص خودش می داند که در حال تجربه خدا و الوهیتی عینی و بیرونی است»، درست همان معنایی را مراد کند که از جمله «شخص خود می داند که در حال تجربه یک درد درونی است» می توان فهمید. درد یک شخص چیزی نیست که مستقل از تجربه وی وجود داشته باشد. من وجود دردم را بر مبنای تجربه اثبات نمی کنم؛ در واقع، و رای تجربه درد چیزی وجود ندارد تا اثبات شود. اما احتمالاً چیزی هست که بتوان بر مبنای تجربه دینی اثبات نمود؛ یعنی وجود خدا. هنگامی که گلاسگو می گوید «چنین چیزی در دین به مشابه تجربه معرفت بخش وجود دارد» و «مواردی هست که خود شخص، به گونه ای، چنین چیزی را می داند»، سخنانش را باید این گونه قرائت کرد که می گوید وجود خدا بر مبنای تجربه دینی دانسته می شود. یعنی وجود خدا چیزی بیش از خود تجربه و غیر از آن است، مدلی که گلاسگو تلویحاً مطرح می کند این است که تجربه معرفت بخش، بیشتر شبیه عکسی از یک دوست است: از روی عکس می توان فهمید که متعلق به آن دوست است. این مدل گرچه گمراه کننده است، در آن نکته ای هست. اگر هم اکنون پشت میز تحریرم نشسته باشم و کسی پرسد آیا زیر سیگاری روی میز است، همه آنچه باید انجام دهم این است که نگاه کنم و بگویم «بله» یا «نه». اما اعم از این که بدانم زیر سیگاری ای روی میز تحریرم هست یا نه، این مطلب به سادگی از آنچه چشمهایم در آن لحظه به من می گویند دانسته نمی شود. زیرا اگر چشمهایم بتوانند حقیقت را به من بگویند، می توانند دروغ هم بگویند و در اینجا تفاوت [میان این دو] از روی گفته آنها معین نمی شود. برای من دیدن حقیقی و دانستن این که زیر سیگاری ای وجود دارد، به این معناست که دیگران نیز - به شرط این که نگاه کنند - بتوانند آن را ببینند. اگر من تنها گواهی چشمهایم را - بدون در نظر گرفتن چیزهای دیگر - داشته باشم، این گواهی درباره وجود امری بیرونی [۶۶] ساکت خواهد بود. بعید نیست که

چشمهای من - در حالی که زیرسیگاری ای وجود ندارد - در اثر یک توهم از وجود زیرسیگاری خبر دهند.

هنگامی که کسی جمله «من یک زیرسیگاری می بینم» را به گونه ای به کار برد که فقط تجربه بصری اش در آن لحظه را به درستی گفته اش مربوط بداند، فقط درباره آن تجربه سخن گفته است؛ هر چند که جمله مذکور به صورت گزاره ای درباره زیرسیگاری بیان شده باشد. این که آن تجربه را «تجربه معرفت بخش» بنامد یا بگوید وی «به گونه ای، چنین چیزی را می داند» و یا بگوید تجربه اش «مؤید خود»^[۶۷] یا یک «مواجهه مستقیم» است، هیچ یک از اینها نمی تواند کمکی بکند. ما نمی توانیم به گوینده ای اجازه دهیم که در تبیین این که جملاتش را چگونه به کار می برد، پای هرگونه مرجعیت نهایی^[۶۸] را به میان آورد. در واقع، اگر چنین چیزی مجاز بود دیگر خلط مفهومی^[۶۹] معنایی نداشت.

همین طور استدلال کرده ام که اگر شخصی به نحو مشابهی جمله «من تجربه بی واسطه ای از خدا داشته یا دارم» را به گونه ای به کار برد که فقط تجربه اش در آن لحظه را به درستی گفته اش مربوط بداند، فقط درباره آن تجربه سخن گفته است؛ اگرچه جمله مذکور به صورت گزاره ای درباره وجود خدا بیان شده باشد؛ و حتی «تجربه معرفت بخش» نامیدن آن نیز کمکی نخواهد کرد.

از این که شخصی جمله «من یک زیرسیگاری می بینم» را به نحوی به کار برد که فقط درباره تجربه بصری اش سخن بگوید، هیچ گاه چیزی در باب این که آیا او واقعاً یک زیرسیگاری در برابر خود می بیند یا نه، نتیجه گرفته نمی شود. ممکن است گزاره وی تنها درباره صرف تجربه بصری اش باشد و او در موقعیت^[۷۰] واقعی دیدن زیرسیگاری باشد. همچنین از این که شخص جمله «من تجربه بی واسطه ای از خدا داشته یا دارم» را به نحوی به کار برد که فقط درباره تجربه اش در آن لحظه سخن بگوید، هیچ گاه چیزی در باب این که آیا او واقعاً حضور یک موجود ماورای طبیعی را تجربه می کند یا نه، نتیجه گرفته نمی شود. ممکن است گزاره وی تنها درباره صرف تجربه اش باشد و او در موقعیت واقعی تجربه حضور یک موجود ماورای طبیعی باشد.

مطلوب شخص دیندار آن است که بتواند در مدعای خویش میان تجربه «وهمی»^[۷۱] و تجربه «صادق»^[۷۲] خدا، تمیز دهد. این تجربه باید به سبب وجود واقعی خدا باشد و نه صرفاً در اثر دارو یا خودفریبی و یا فعل شیطان. بنابراین، او باید جمله خود را برای اشاره به چیزی بیش از یک

تجربه به کار برد؛ چیزی که - علی الاصول - قابل مقایسه با علل پیش گفته و دیگر علل مشابه باشد. چه چیز نحوه‌ای از تجربه^[۷۳] را یک شیوه شناخت می‌کند؟ اغلب [به گونه‌ای تمثیلی] گفته می‌شود عارفی که خدا را «می‌بیند» مانند کسی از جمع ناپینایان است که رنگها را ببیند. ادعا شده است که هر کدام از این دو، دارای نحوه‌ای از تجربه و شیوه شناخت است که دیگران فاقد آنند. بگذارید این تمثیل را بسط دهیم: در میان جماعتی از ناپینایان، یکی از اعضا ادعا می‌کند که به نوعی از تجربه و شیوه شناخت دست یافته است که می‌تواند وجود چیزهایی را که با تجربه عادی قابل کشف نیستند، کشف کند. او می‌گوید این چیزها نوعی اندازه دارند (بی شباهت به اندازه‌ای که یک ناپینا احساس می‌کند) و نیز نوعی شکل (بی شباهت به شکلی که یک ناپینا احساس می‌کند)؛ علاوه بر این، او می‌گوید که این چیزها به نوعی در همه جا حضور دارند و آنها (دیگر ناپینایان) نمی‌توانند انتظار داشته باشند که بفهمند این چیزها شبیه چه هستند و او به چه وسیله‌ای اینها را تجربه می‌کند، مگر این که ایشان نیز چنین تجربه‌هایی داشته باشند. سپس وی برای آنها از روندی سخن می‌گوید که به واسطه آن قادر خواهند بود وجود این چیزها را برای خودشان کشف کنند. البته او هشدار می‌دهد که این چیزها همیشه در صورت انجام یافتن روند مذکور خود را آشکار نمی‌کنند، اما چنانچه شخصی به قدر کافی کوشا بوده و عمیقاً به وجود آنها معتقد باشد، احتمالاً به واسطه تجارب منحصر بفردها^[۷۴] و انتقال ناپذیری به وجودشان پی خواهد برد.

پاره‌ای از افراد، با ایمان و بجد، خود را تسلیم روند مقتضی می‌کنند و برخی از ایشان با نوعی تجربه - که پیشتر با آن آشنا نبوده‌اند - پاداش داده می‌شوند: آشکال رنگی در برابرشان به جنبش درمی‌آید: چیزهایی که آنها نمی‌توانند لمس یا احساس کنند و دور از دسترس آنهاست، چیزهایی که ممکن است تنها برای یک نفر از گروهشان آشکار شده و دیگران آنها را تجربه نکنند، و بالاخره چیزهایی که ممکن است به همان اندازه که همه جا هستند، هیچ جا نباشند. زیرا آنها صرفاً به این معنا مکان پذیرند که «در مقابل» مشاهده‌گری که بر او آشکار می‌شوند، قرار دارند. افراد مذکور نمی‌توانند این نحوه از تجربه را در کنار دیگر تجربه‌ها قرار دهند؛ زیرا نمی‌توانند این «چیزها» را لمس کرده یا ببینند. در واقع، آنها مشاهده‌ها را «می‌بینند» نه چیزها را. به بیان دقیق‌تر، این افراد شیوه شناخت چیزهایی را که ممکن است (یا ممکن نیست) و رای تجربه‌های زودگذر و آئی وجود داشته باشند، ندارند. آیا ممکن است این تجربه‌ها همان تجربه‌های «معرفت بخش» باشند؟ آری و نه. آری، چون ممکن است چیزی (آنها نمی‌دانند چه چیزی) علت

این تجربه‌ها باشد. و نه، چون تجربه‌های آنان یک شیوه شناخت درباره این چیز نیست. زیرا تجربه یک شکل رنگی که نیازی به تأیید توسط تجربه مشابه دیگران ندارد و نیز به حواس دیگر شخص وابسته نیست، به خودی خود شیوه شناخت چیزی نیست که در جهان علت این تجربه است؛ حتی اگر ورای موقعیت مشاهده‌گری که بدین نحو علت است، چیزی وجود داشته باشد. تا اینجا حتی افراد مورد بحث نیز واجد شیوه شناخت چیزی نیستند که پیچیده‌تر از واقعیت تجربه «مشاهدات» آنی آنها باشد.

من منکر این نیستم که ممکن است یک عارف تجربه‌هایی داشته باشد که دیگران ندارند؛ همچنین انکار نمی‌کنم که ممکن است یک عامل خارجی علت این تجربه‌ها باشد. آنچه مورد انکار من است این است که تجربه‌های شخص عارف به خودی خود شیوه شناخت وجود یا ماهیت چنین عاملی باشد.

استدلالات این فصل در حوزه‌ای واقع است که سردرگمی، ویژگی عمومی آن است. من دو مورد از این سردرگمیها را مورد ملاحظه قرار خواهم داد که به طور خاص به آنچه در مقام بیان شما بودم مربوط می‌شود.

شما به وجه تمایز میان احساس [۷۵] و هیجان [۷۶] واقفید. احساس، مانند لذت و الم، فی نفسه یک تجربه درونی محض است. اما هیجان، تلویحاً به وضعیتی عینی اشاره دارد که در آن وضعیت چیزی وجود دارد که هیجان را باعث می‌شود و هیجان ناظر به آن است. به نظر می‌رسد که الوهیت در ابتدا در چنین وضعیتی تجربه می‌شود؛ و در آغاز منحصرأً بدین نحو ادراک می‌شود که برانگیزاننده انواع خاصی از هیجان است. اگر این هیجان از نوع هیبت [۷۷] باشد، در این صورت الوهیت به مثابه امر با مهابت ادراک شده است؛ چیزی که اُتو [۷۸] به نحو بسیار سودمندی آن را امر جلالی نامید. ۱۶

در اینجا دو پیش فرض جای سؤال و چون و چرا دارد: اول، این مطلب را که تجربه‌ای به وضعیت عینی امور دلالت دارد یا نه، می‌توان از خود آن تجربه فهمید؛ و دوم، آن هیجانان هستند که می‌بایست این دلالت را داشته باشند.

ادعای دوم را مبنی بر این که شور و هیجان، به معنای دقیق کلمه، اشاره به یک وضعیت عینی را در خود دارد، به سادگی می‌توان ابطال کرد. احساس لذت من در حال تماشای مسابقه فوتبال به

چیزی در محیط پیرامونم مربوط است، در حالی که احساس لذت از شنیدن آهنگی که در سرم طنین انداخته است، چنین نیست؛ همچنین هیجان هیبت آلود من از حضور در یک مسابقه گروهی اسبدوانی باشکوه به چیزی در پیرامونم مربوط است، اما هیجان هیبت آلود من حین دیدن رؤیای مراسم تاجگذاری این گونه نیست. برخی افراد هیجانات زیباشناسانه‌ای دارند که به واسطه تأمل در قضایا و براهین ریاضی ایجاد می‌شود و بعضی دیگر هیجانات هراس آلودی نسبت به ارواح و اجنه دارند.

به نظر می‌رسد پروفیسور ایچ، دی. لویس در نقادی استدلالی که در بخش اول این فصل آوردیم (که اولین بار در مقاله "A Religious Way of Knowing" در مجله مایند، اکتبر ۱۹۵۲ آمده است)، ادعای اول را مطرح می‌کند که دلالت داشتن به وضعیت عینی امور را می‌توان از خود تجربه فهمید.

ظاهراً او (مارتین) چنین می‌اندیشد که تنها ادعای عینیتی که تجربه‌ای می‌تواند داشته باشد، متعلق به تجربه‌ای است که [صحت آن] توسط آزمون‌ها و روندهای واری اثبات شده باشد. از این رو، گفته می‌شود گزاره «به نظر می‌رسد که یک تکه کاغذ آبی می‌بینم» تنها به این دلیل که «ادعایی درباره وضعیت ذهنی خود فرد» است، قابل مناقشه نیست. من در این نکته تردید دارم، زیرا طیف رنگی که فقط به نظرمان می‌رسد که می‌بینیم نه یک نمود ظاهری صرف است و نه وضعیتی ذهنی؛ [بلکه] در همان حال که به نظر می‌رسد که آن را می‌بینم، به قدر کافی «آنجا پیش روی من»^[۷۹] و واقعی است؛ هرچند ممکن است تمییز میان آن و موجودات مادی، متضمن مشکلات بسیاری باشد... «به هیجان آمدن» از یک آیین دینی یا عمل نیایش، یا داشتن «احوال و هیجانات خاص» ذاتی تجربه دینی نیست، بلکه چیزی است که طبق آنچه ما ادراک می‌کنیم در ابتدا رخ می‌دهد. ۱۷

اما «آنچه ما ادراک می‌کنیم»، اگر اساساً چیزی ادراک کنیم، تمام مسأله است و این گونه نیست که فقط «در ابتدا رخ می‌دهد». بدون شک، آدمیان تجربه‌های بخصوصی از سر گذرانده‌اند که ایشان را بر آن داشته با بیشترین اطمینان ادعا کنند که علت تجربه‌هایشان خداست. اما این که علت این تجربه‌ها خداست یا نه، امری است که نمی‌توان آن را از طریق توصیف یا از سرگذراندن

این تجربه‌ها معین کرد. زیرا این مطلب را که آیا چیزی به واسطه تجربه‌های مذکور ادراک می‌شود یا نه، نمی‌توان از خود آن تجربه‌ها فهمید. وجود یک تکه کاغذ آبی را نباید از رهگذر تجربه من، به منزله تجربه‌ای که درباره یک تکه کاغذ آبی است، استنباط کرد. چیزهای دیگری به این امر مربوطند: [از قبیل این که] یک عکس چه چیزی را آشکار می‌کند؟ آیا می‌توانم آن را لمس کنم؟ دیگران چه می‌بینند؟ من تنها در صورتی می‌توانم ادعای ادراک کاغذ را مطرح کنم که ارتباط این روندهای واریسی را بپذیرم و در واقع، پذیرش ارتباط چنین روندهایی، به این گفته که من کاغذ مزبور را ادراک می‌کنم معنا می‌دهد. آنچه من ادراک می‌کنم از نوعی است که می‌توان از آن عکس گرفت، آن را لمس کرد و دیگران نیز می‌توانند آن را ببینند.

پس این گفته لویس فایده‌ای ندارد که:

طیف رنگی که فقط به نظرمان می‌رسد که می‌بینیم نه یک نمود ظاهری صرف است و نه وضعیتی ذهنی؛ [بلکه] در همان حال که به نظر می‌رسد که آن را می‌بینم به قدر کافی «آنجا پیش روی من» و واقعی است؛ هرچند ممکن است تمیز میان آن و موجودات مادی متضمن مشکلات بسیاری باشد.

حال، شخصی را در نظر آورید که ادعا می‌کند یک تکه کاغذ آبی را می‌بیند و در پاسخ شکوه ما از این که نمی‌توانیم آن را ببینیم می‌گوید: «بلی، این از نوعی نیست که بتوان از آن عکس گرفت، آن را لمس کرد یا دیگران نیز آن را ببینند؛ با وجود این آنجا پیش روی من است.» آیا باید تصور کنیم که او به شیء خاصی برخورد کرده است که به رغم این اوصاف، مانند میز و صندلیها و دیگر اشیاء عالم «واقع در آنجا»^[۸۰] است؟ نه، چنین نیست؛ دلالت وجودشناختی امری است که باید آن را به دست آورد. اتصاف چیزی به «واقع در آنجا» این گونه به دست می‌آید که بگذاریم وجود آن از طریق روندهایی که همه می‌دانیم معلوم شود. ما نمی‌توانیم درباره آن فقط بگوییم که «واقع در آنجا» است. و درباره خدا نیز نمی‌توانیم صرفاً بگوییم که «مُدْرَك»^[۸۱] است.

ممکن است اعتراض شود: «اما در مورد خدا مسأله فرق می‌کند و مقصود ما هرگز این نبود که تجربه ما از خدا باید توسط روندهایی که مناسب اشیاء مادی است، واریسی شود.» البته نباید این طور باشد، اما برای آن که چیزی بیش از تجربه‌های صرف - که حتی شخص ملحد لازم نمی‌داند وجودشان را انکار کند - در دست داشته باشیم، چه نوع واریسیهایی باید وجود داشته باشد؟

با وجود این، چنین نیست که روندهای واری با هر تبیینی و به هر نحو ممکن [به تجربه دینی] نامربوط باشند. در بحث حاضر نیز مانند هر بحث الهیاتی [دیگری] در خصوص جایگاه تجربه دینی، اقوال و آراء گوناگونی وجود دارد و ما تا اینجا تعداد بسیار اندکی از آنها را ملاحظه کرده ایم.

تجربه دینی صرفاً امری ناگفتنی و وصف ناپذیر نیست که ناخوانده بیاید و ناخواسته برود و از هیچ ملاک و معیار شناسایی ای پیروی نکند. دست کم عارفان آن را این گونه وصف نمی کنند. اعمال خاصی وجود دارد که شخص به واسطه آنها می تواند زمینه های تحقق تجربه های دینی را فراهم کند. در این صورت این تجربه ها به قدر مقدور قابل وصف بوده، آثار قابل شناختی در پی خواهد داشت.

آلوارز د پاز^[۸۲] و دیگر عارفان بر اهمیت تمرین زهد، غلبه بر نفسانیات^[۸۳] و ریاضت تن تأکید کرده اند. البته این تربیت تن کافی نیست؛ فکر نیز به همان میزان باید تعلیم ببیند. برای مشاهده باکره مقدس^[۸۴] شخص باید با حقایق اساسی «تولد، حیات و مرگ مسیح» آشنا باشد. برای داشتن عالی ترین فهم عرفانی از تثلیث - چنانکه قدیس ترزا^[۸۵] داشت - شخص باید پاره ای آموزشهای مقدماتی در الهیات دیده باشد.

حتی تعلیم فکری و بدنی نیز کافی نیست؛ زیرا به همان میزان، تعلیم اخلاقی و عاطفی لازم است. سفارش به این که یکدیگر را دوست بدارید صرفاً برای آن نیست که ما را به صلح و برادری در روی زمین راهبر شود، بلکه برای این نیز هست که دلهای ما را چنان متحول کند که بتوانیم خدا را ببینیم.

با وجود این، ممکن است تمام این تمهیدات نیز کافی نباشد. زیرا امکان آن هست که شخص با سعی و کوشش، خود را به تمام راههای مذکور تعلیم دهد، اما باز هم تجربه دینی اصیلی حاصل نکند. این امکان معمولاً با این بیان توصیف می شود که در نهایت، فیض و عنایت خداوند نیز شرط است.

شیوه های سلبی و متناقض نمایی^[۸۶] که عارفان اغلب با توسل بدانها تجربه هایشان را توصیف می کنند، ممکن است در ابتدا غیر قابل قبول به نظر برسد. اما این امر، دست کم کمک

می‌کند ملاحظه کنیم که انواع مشابه توصیفات، در خارج از بافت و زمینه دینی^[۸۷] چگونه به کار می‌رود. ممکن است شخصی درباره عواطفش بگوید که در زمان بخصوصی نسبت به کسی هم احساس محبت داشته و هم احساس نفرت. این حالت به منزله توصیفی از یک هیجان پیچیده که اکثر ما آن را تجربه کرده ایم، قابل فهم است و این بیان متناقض نما را نمی‌توان به «از بعضی جهات، محبت و از بعضی جهات دیگر، نفرت» تقلیل داد. زیرا آن تعبیر نه تنها به الگوهای متفاوت احساس و رفتار، بلکه به احساس خاصی در زمان خاص نیز اشاره می‌کند.

آلوارز د پاز توصیف جزئی و مشخصی ارائه می‌کند که باید حتی شکاک‌ترین خوانندگان را مجاب کند؛ به نحوی که جای هیچ‌گونه ابهام یا ابهامی باقی نماند.

شخص تصویری از چهره یا جسم مشاهده نمی‌کند؛ با این حال، آگاهی‌اش یقینی‌تر از حالتی است که [به فرض] با چشم‌هایش می‌دید که او (عیسی مسیح یا باکره مقدس) در کنار وی یا در قلبش حضور دارد... چنان است که گویی در تاریکی، یک آن احساس کند کسی در کنار اوست، با علم به این که خیرخواه شما بوده و دشمنی‌ای ندارد؛ در حالی که شخص نسبت به این که آیا او مرد است یا زن، جوان است یا پیر، زشت است یا زیبا، ایستاده است یا نشسته، مطلقاً در جهل می‌ماند.^{۱۸}

خطاست که در برابر این مدعای عارف که تجربه اش حسی نیست، قانون وضع کنیم. زیرا ممکن است نظیر همین امر را در یک زمینه غیردینی نیز داشته باشیم؛ بسیاری از ما حضور بعضی از کسانی را که دوستشان داریم اما، زنده یا مرده، دور از ما هستند احساس یا تجربه کرده ایم. (البته جز در موردی که شخص مورد علاقه مان مرده باشد، تمایلی نداریم که فکر کنیم آن شخص واقعاً حضور دارد.) قدر مسلم در چنین مواردی آن شخص را نمی‌بینیم یا صدایش را نمی‌شنویم. حتی چنان نیست که گویی وی را دیده یا صدایش را شنیده باشیم. نظیر تجربه عرفانی، و ای بسا بسیار شبیه به آن، حتی لازم نیست تصور ذهنی‌ای از شخص مورد علاقه مان داشته باشیم. همچنین لازم نیست حضور وی را در مکان مشخصی احساس کرده باشیم. درست همان احساسات و هیجانات ظریفی که نوعاً معطوف به آن شخص و نه کس دیگر، هستند، اکنون مجدداً برانگیخته می‌شوند؛ احساساتی که پیش از این تنها توسط او ایجاد می‌شدند. ما محبت و توجه بی‌نظیری را که آن شخص پیش از این نثارمان می‌کرد، دوباره درک

می‌کنیم و حتی ممکن است از انجام اعمالی که مورد تقبیح او بود، احساس شرمساری کنیم. همچنین ممکن است در جایی که هیچ راهنمایی وجود ندارد احساس کنیم که راهنمایی می‌شویم یا احساس کنیم کسی ما را دوست دارد و حال آن که شخصی که دوستدار ما بوده مرده است. شور و هیجان در زمینه‌ای تاریک و مبهم احساس می‌شود، اما چنین نیست که بدین سبب از واقعیت آن کاسته شود.

ممکن است کودکی در قصه‌های پریان^[۸۸] داستان غولی را بخواند که بچه‌هایی را که باور ندارند آن غول واقعی است - و حتی بعضی از آنهایی را که باور دارند - می‌خورد. این غول به طور مفصل و مشروح توصیف می‌شود - ممکن است حتی تصویر او هم موجود باشد - و تنفر او از بچه‌ها بسیار واضح نشان داده می‌شود. شاید این کودک خواب بدی هم درباره‌ی غول ببیند؛ یا شاید - مانند مثال قبلی - حضور غول را در جایی نه چندان دقیق و مشخص اما نزدیک خود، احساس کند. به عبارت دیگر، کودک داستان را می‌خواند، نوعی احساس ترس نسبت به غول پیدا می‌کند و از او متنفر می‌شود؛ به گونه‌ای که دیگران چنین ترس و نفرتی نسبت به غول ندارند. از آن پس، این کودک در تاریکی بی‌آن که احتمالاً چیزی دیده یا شنیده باشد آن ترس و نفرت را شدیداً حس خواهد کرد؛ به نحوی که حتی وقتی چراغ روشن شود و علی‌رغم این که والدینش با دلسوزی، مجدداً او را [از نبودن غول] مطمئن کنند، خواهد گفت که غول در اتاق بوده است. یعنی تجربه‌ی این کودک چنان است که یقینی کسب کرده که به نظرش تنها خود آن غول می‌توانست آن را ایجاد کند.

بدین گونه است که برای داشتن چنین تجربه‌ای که به تمام معنا واقعی احساس شود و اعتقاد راسخ^[۸۹] ملازم این احساس را داشته باشد، لازم نیست موجودی که حضورش این گونه احساس شده است، همواره وجود داشته باشد.

درست مانند کودکان، ما نیز می‌آموزیم که مسیح را به نحو بسیار خاصی دوست بداریم و می‌آموزیم که مسیح نیز ما را به نحو بسیار خاصی دوست دارد. مسیح همانند یک شخص برای ما بی‌اندازه واقعی می‌نماید و این که نمی‌توانیم او را ببینیم یا صدایش را بشنویم، چیزی از واقعیت او نمی‌کاهد. او را یک بار دیده و صدایش را شنیده‌اند و برای ما به قدری از حیات، اعمال و محبت بی‌دریغ او گفته شده است که می‌توانیم احساس کنیم او را از هر شخصیت تاریخی دیگری بهتر می‌شناسیم. ما نیز مانند کودکان (یا در واقع مانند بزرگسالان) از این که به ما گفته شود او

به نحوی - هر چند نه در مکانی بخصوص - زنده است، دلگرم می شویم. به ما می گویند همان طور که مسیح ما را دوست دارد، خداوند نیز ما را دوست دارد و می آموزیم که مسیح و خداوند به نحوی واحدند. به این ترتیب، تقریباً می دانیم که چگونه باید حضور خدا را احساس کنیم. همچنین، به عنوان مرجع، حکایات بی شماری از این که دیگران [حضور خداوند را] چگونه احساس کرده اند، در اختیار داریم. این تجربه ها بسیار متنوعند، اما طیف واحدی را تشکیل می دهند: در انتهای یک سو، رؤیت آشکار^[۹۰] قرار دارد و در انتهای سوی دیگر، تقریباً نوعی جذبۀ ناخودآگاه^[۹۱].

حال بگذارید از نشانه ای سخن بگویم که صحت و اصالت نیایشی را که انسان را به اتحاد با خداوند می رساند^[۹۲] اثبات می کند. چنانکه گفتیم، خداوند در آن دم، روح را از تمام حواسش خلع می کند تا نقش حکمت حقیقی را بهتر در آن بنشانند؛ مادامی که این حال بر دوام است، روح نه می بیند، نه می شنود و نه چیزی می فهمد... خداوند روح را به شیوه ای دیدار می کند که در رجعت به خویشتن شک و تردید او را در این که خداوند در وی متمکن شده و او نیز در خدا حیات و بقا یافته، مانع شود... ممکن است پرسید: کسی که از بینایی و شنوایی محروم است چگونه می تواند این چیزها را ببیند و بداند؟ من نیز مدعی نیستم که اینها را در همان دم می بیند؛ بلکه سخن من این است که او این امور را به وضوح، پس از آن لحظه ادراک می کند، نه به مشاهده ظاهری، بلکه با یقینی بر جای مانده در قلب وی، که تنها خداوند می تواند عطا کند... اگر او را ندیده باشیم چگونه می توانیم نسبت به او تا بدین حد مطمئن باشیم؟ این را نمی دانم: این امر فعلی خداوند قادر متعال است و یقین دارم که واقع امر همان است که می گویم. من همچنان بر سر حرف خویش هستم که روحی که این اطمینان را احساس نکند، به طور کامل به اتحاد با خداوند نایل نگشته، بلکه تنها با یکی از قوایش [با او اتحاد حاصل کرده]، و یا مشمول لطفی از الطاف بی شمار خداوند - که نصیب آدمیان می شود - قرار گرفته است.^{۱۹}

علی رغم تمام این سخنان، می توان استدلال کرد که تمامی آنچه تاکنون انجام یافته، توصیفی است از دسته ای از تجربه ها و روشهای کسب و بازشناسی آنها؛ و البته دلالت

وجودشناختی [۹۳] این تجربه‌ها هنوز اثبات نشده است. آری، می‌توان جزم‌اندیشانه مدعی شد که این تجربه‌ها، بنا به تعریف، در اثر عنایت خداوند رخ می‌دهند؛ اما این کار بیشتر نوعی پا بر زمین کوفتن و اصرار-به‌جای‌استدلال-بر آن دلالت خواهد بود. یک بار دیگر نقل گفته‌ای از قدیس ترزا خالی از فایده نیست. آنچه در تمام عمر موجب نگرانی و آزرده‌گی خاطر او بود، نه تردیدهای راجع به ویژگی تجربه‌هایش، بلکه شبهات مربوط به منشأ آن تجربه‌ها بود: آیا امکان نداشت شیطان با حيله‌گری او را فریفته باشد؟ البته وی در تدارك نوعی روند حل و فصل [این شبهات] سرگردان نماند.

نمی‌توانستم باور کنم که شیطان، چنانچه قصد اغوای مرا می‌داشت، به وسیله‌ای مغایر با اهدافش متوسل شود. یعنی خطاها و ردایل مرا از بیخ و بن برکنند و به جای آن، فضایل و قدرت روحی بنشانند: زیرا به وضوح می‌دیدم که به یمن این مکاشفات، انسان دیگری شده‌ام... نمی‌توان وانمود کرد که خیالات و اوهام یا امری شرارت‌بار و شیطانی بتواند صلح، آرامش و میوه‌های نیکویی از این دست در روح به ودیعت نهد؛ بویژه سه موهبتی که واجد علو مراتبند. نخستین، درك مقام کبریایی [۹۴] خداوند است که نزد ما آشکارتر می‌شود به گونه‌ای که بیش از پیش بدان گواهی می‌دهیم. دوم این که بصیرت به نفس [۹۵] و خضوع و خشوع [۹۶] کسب می‌کنیم، به نحوی که می‌بینیم چگونه مخلوقات حقیر و بی‌مقداری همچون ما، در قیاس با خالق عجایب و معجزاتی اینچنین، در روزگاری پیش از این با گستاخی خشم او را برانگیخته‌اند و یا هم‌اکنون جرات می‌کنند چشم در چشم او بدوزند. سومین موهبت، بی‌اعتنایی به همه‌امور دنیوی است؛ مگر آنهایی که وقف طاعت خداوند متعال می‌شوند. ۲۰

باری، از این سخنان واقعاً چه نتیجه بیشتری می‌توان گرفت؟ در غیاب ملاکهای دیگر، قول به این که منشأ این تجربه‌ها خداست نه شیطان، به این سخن تقلیل می‌یابد که این تجربه‌ها آثار عمیق خاصی بر روی شخصیت و منش [۹۷]، نگرشها [۹۸] و رفتار شخص بر جای می‌گذارد؛ و چه لزومی دارد که شخص ملحد هر یک از اینها را انکار کند؟ اما اگر چیزی بیش از این در میان باشد، به نحوی که نتوان آن را این‌گونه تقلیل داد، و با مدعیات شخص ملحد نیز ناسازگار باشد، همچنان

جای صحبتش باقی است .

برخلاف قسمت اول فصل حاضر، این قسمت به دیدگاههایی (از عرفای بزرگ کاتولیک) اختصاص داشت که از گزارشهای مربوط به تجربه دینی هرگز به منزله دلیل یا قرینه‌ای [۹۹] برای [اثبات] وجود خدا استفاده نکرده‌اند. عارفانی که ذکرشان رفت بنا به علل و دلایل [۱۰۰] دیگری به وجود خدا معتقد شده‌اند. آنها تجربه دینی را به منزله شیوه‌ای برای شناخت بهتر موضوع و متعلق پرستش خویش می‌دانند - که وجودش مستقل از آن تجربه، اثبات یا پذیرفته شده است .

اما این ارزیابی محتاطانه [۱۰۱] از شان و منزلت تجربه دینی در الهیات، به ناچار، مصون از انتقاد نخواهد بود. [به این ترتیب،] ارزش مفهومی [۱۰۲]، از تجربه به باور از پیش محرز یا مفروض متعلق تجربه منتقل می‌شود. در فصل پیش به مشکلاتی که در خصوص مفاهیم خاص متعلق به صفات خدا وجود دارد، پی بردیم. هیچ یک از متألّهان کاتولیک - و از متألّهان پروتستان به جز معدودی - ادعا نکرده‌اند که [توسل به] تجربه دینی می‌تواند این نوع مسائل مفهومی را حل کند.

منابع و یادداشتهای نویسنده:

* این مقاله فصلی از کتاب زیر است:

C.B. Martin, **Religious Belief**, Ithaca: Cornell University Press 1959.

این مقاله توسط استاد مصطفی ملکیان با متن اصلی مقابله شده است .

1. John Baillie, **Our Knowledge of God** (London: Oxford University Press, 1949), p.132.
2. Ibid., p.143.
3. H.H. Farmer, **Towards Belief in God** (London: S.C.M. Press, 1942), Pt.II, P.40.
4. Ibid., p.113.
5. Ibid., p.62.

۶. این مطلب در بخش دوم این فصل تعریف و تحدید خواهد شد .

۷. درباره توصیفات مشروح عارفان کاتولیک بعداً بحث خواهیم کرد .

8. Baillie, **Our Knowledge of God**, p.217.
9. Farmer, **Towards Belief in God**, p.41.
10. Ibid., p.40.
۱۱. من چنین گزاره‌هایی را «احکام حداقلی» می‌نامم.
۱۲. بدون شک، این یک تغییر ظاهری و مکانیکی است. زیرا ذکر این عبارت در آغاز جمله معمولاً به ایجاد یک گزاره راجع به شیء مشروط می‌انجامد [نه یک حکم حداقلی]. لذا من مجبورم از این امر دفاع کنم که امکان این که با این عمل، گزاره ما به یک حکم حداقلی تبدیل شود، در اینجا محقق است.
13. Farmer, **Towards Belief in God**, p.40.
14. Baillie, **Our Knowledge of God**, pp.132, 143.
15. W.D. Glasgow, "Knowledge of God", **Philosophy**, XXXII (1957), p.236.
این مقاله نقدی است بر مقاله من تحت عنوان "A Religious Way of Knowing" که در مجموعه زیر چاپ شده است:
- Flew and Macintyre, **New Essays in Philosophical Theology** (London: S.C.M. Press, 1955), pp.76-95.
16. N. Kemp Smith, **Is Divine Existence Credible?** British Academy Lecture (London: British Academy, 1931), p.23.
17. H.D. Lewis, "Philosophical Surveys X, The Philosophy of Religion, 1945-1952", **Philosophical Quarterly**, IV (July, 1954), p.263.
18. Quoted in Joseph Marechal, **Studies in the Psychology of the Mystics** (London: Burns Oates & Washbourne, 1927), p.110.
19. St. Teresa, **Interior Castle** (London: Thomas Baker, 1930), pp.91-93.
20. Ibid., p.171.

پی‌نوشت‌های مترجم:

[1] direct experience

[2] existential claim

[3] feeling of the moment

[4] subjective

[5] call

[۶] Quaker، لرزندگان یا مرتعشان. گروه مذهبی که در قرن هفدهم در انگلستان به رهبری فردی به نام جورج فاکس تأسیس شد. این گروه خود را انجمن دوستان نامیده بودند. پیروان این گروه معتقدند آدمی در اثر هدایت ایمان و نور درونی که فیض روح القدس است، می تواند با خداوند رابطه ای شخصی و مستقیم برقرار کند و نیازی به عقاید رسمی و تشریفات کلیسا نیست. ایشان به سبب این که به هنگام عبادت از شدت هیجان می لرزیدند، لرزندگان نامیده شدند. م.

[7] mission

[8] verification procedure

[9] religious way of knowing

[10] subjectivity

[11] personal presence

[12] compelling touch

[13] obeisance

[14] worship

[15] out of context

[16] confirmatory considerations

[17] coherence

[18] religious intuition

[19] intellectual satisfaction

[20] legitimate confirmation

[21] human situation and need

[22] christian form

[23] tautologically

[24] warrentable

[25] establish

[26] inductive argument

[27] genuine

[28] empirical Statement

[29] self-searching

[30] analytic

[31] Divine Light

[32] religious sense

[33] metaphors

[34] The Holy

[۳۵] The Numinous؛ معادل پیشنهادی دوست عزیز آقای مسعود زمانی در رساله کارشناسی ارشد ایشان

به راهنمایی آقای دکتر پازوکی .

[36] The Divine

[37] interpretation

[38] checking procedure

[39] incomunicable

[40] tridimensional space

[41] powers of prediction

[42] checkup procedures

[43] immediacy

[44] theological textbooks

[45] by defination

[46] testimony

[47] self-sufficiency

[48] uniqueness

[49] incommunicability

[50] irrefutable

[51] testimony

[52] religious community

[53] status

[54] warranted

[55] eccentric

[56] introspection

[57] assumption

[۵۸] gorgon . در اساطیر یونان ، گورگون ها سه خواهرند با موهایی از مارهای به هم پیچیده که هرکس به آنها نگاه کند به سنگ تبدیل می شود-م .

[59] religious knowledge

[60] epistemology of aesthetics

[61] professional art critics

[62] religious sensitivity

[۶۳] در اینجا دو جمله استطرادی ، که درباره مطالب فصل بعدی کتاب مارتین است ، حذف شده است-م .

[64] foregoing argument

[65] cognitive experience

[66] external

[67] self-authenticating

[68] final authority

[69] conceptual confusion

[70] situation

[71] delusive

[72] veridical

[73] a form of experience

[74] unique

- [75] feeling
- [76] emotion
- [77] awe
- [78] Otto
- [79] "Out there before me"
- [80] "Out there"
- [81] apprehended
- [82] Alvarez de paz
- [83] the flesh
- [84] The Holy Virgin
- [85] St. Teresa
- [86] paradoxical
- [87] religious context
- [88] fairy-story
- [89] conviction
- [90] visible vision
- [91] unconscious trance
- [92] the prayer of union
- [93] ontological reference
- [94] the greatness
- [95] self-knowledge
- [96] humility
- [97] character
- [98] attitudes
- [99] evidence
- [100] grounds
- [101] conservative
- [102] conceptual weight