

تجربه های عرفانی واقعی

این مقاله ای است درباره اهمیت معرفت شناسانه تجربه دینی، و روشی که از طریق آن، تجربه دینی می تواند موجب پیدایش معرفت شود. من در درجه اول به برخی از تجربه های عرفانی کلاسیک می پردازم، اما (همان گونه که در اواخر مقاله نشان خواهم داد) معتقدم که استدلال این مقاله کاملاً کلی است. توضیح من به چهار بخش تقسیم می شود.

و گمراه کننده*

در بخش نخست، چند تفکیک مقدماتی انجام می دهم و مساله را تنسیق می کنم. بخش دوم، شامل قسمت عمده استدلال اساسی [مذکور] است. در بخش سوم، از دو نظر تا حدودی فرعی بحث می کنم. و سرانجام، در بخش چهارم، سعی می کنم تا رشته های این استدلال را

جورج مورودس**

ترجمه فروزان راسخی

به هم ببیندم و آنها را به صورت چیزی در آورم که به نظرم کامل ترین مدلول آنهاست.

یک

بی شک، زمینه های متفاوت بسیاری پیش پای کسی است که بخواهد سعی در ارزیابی معنا یا اهمیت تجربه های دینی بکند. در این مقاله، من به ارزیابیهای معرفت شناسانه خواهم پرداخت؛ یعنی به روشی می پردازم که با آن، چنین تجربه ای می تواند توجیه یا دلیلی برای داشتن یک باور باشد. کسی که چنین علاقه ای به تجربه دینی دارد، می تواند به تجارب ادعایی خود یا مردم دیگر توجه کند (و به گمان من، به همان صورتی که در شهادت و توصیف دیگران بیان می شود). در این مقاله به مورد کسی می پردازم که در درجه اول، در حال ارزیابی تجربه خویش است.

باید تمایز مقدماتی سومی نیز قائل شویم؛ و این یکی، شاید به درازا بکشد. شاید کسی تجربه دینی را نوعی پدیده متمایز و مشخص تلقی کند؛ یعنی تجربه ای که همواره، یا حتی بدون استثنا، با نوع دیگری از واقعیت یا موقعیت مرتبط است؛ و این ارتباط احتمالاً یک نوع ارتباط علی و معلولی است. چنین کسی هنگامی که درمی یابد که چنین تجربه ای در خود او در حال وقوع است، شاید حضور یا وقوع آن نوع دیگر از واقعیت را، خواه به صورت احتمالی یا قاطعانه، استنتاج کند. این نحوه تلقی در مورد تجربه دینی هر کاربردی که داشته باشد، به نظر می رسد که راهی تقریباً متعارف در پرداختن به برخی از تجربه های ما باشد. مثلاً یک بیمار دیابتی می تواند پیامزد که تجاربی مانند احساس سرگیجه یا چند ثانیه دید مبهم و تیره و تار (شاید) در اثر کاهش قند خون باشد. هنگامی که وقوع چنین تجاربی را در خود یافت، ممکن است احتمالاً به حق، به این باور برسد که بدنش دستخوش کاهش قند خون شده است، و ممکن است یک دونات [=نوعی شیرینی] بخورد تا تعادل متناسب میزان قند خون را بازگرداند. مورد مشابه، قضیه کسی است که معتقد است نوعی تجربه مشخص، مثلاً شادمانی عمیق، احتمالاً یا مسلماً، معلول تصرف مستقیم خدا در وضع و حال انسان است. چنین کسی اگر خود را دستخوش شادمانی عمیق ببیند (یا اگر احساس کند که قبلاً چنین حالتی داشته است) نتیجه خواهد گرفت که خدا مستقیماً در وضع و حال او تصرف کرده است.

صرفاً برای جعل اصطلاح، خواهم گفت که کسی که تجربه را به این صورت تلقی می کند، آن را یک 'نشانه' می داند. به گمانم، بعضی از تجارب را به حق، باید نشانه تلقی کرد؛ اما در هر

پژوهشی مثل این، یکی از مهم‌ترین و جالب‌ترین پرسشها این است که فرد از چه راهی قضیهٔ 'پیوند دهنده' را، یعنی قضیه‌ای را که ارتباط بین تجربه و واقعیتی را که باید با آن تجربه همبستگی یابد بیان می‌کند، به دست می‌آورد (و باید امیدوار بود که آن راه راه موجهی باشد). اگر ما باید تجربهٔ دینی را نشانه‌ای تلقی کنیم که ما را به انواع باورهای الهیاتی جالب سوق می‌دهد، این نوع سؤال بویژه مسأله ساز خواهد بود. اما در این مقاله، من این مسأله را دنبال نخواهم کرد؛ چرا که کانون توجهم تلقی تجربهٔ دینی به عنوان یک نشانه نخواهد بود.

چه چیزی بدیل تلقی یک تجربه به عنوان یک نشانه است؟ می‌توان گفت برخی از تجارب، دارای حیث التفاتی اند. یعنی به نظر می‌رسد که در درون خودشان، به عنوان عنصری از خود تجربه، حاوی ارجاع به چیزی هستند که فراتر از خود تجربه است؛ یعنی چیزی که فراتر از خود تجربه حیات خاص خود، سرشت خاص خود، و هستی خاص خود را دارد. این از ویژگیهای نادر تجربه‌های نامتعارف نیست؛ بلکه امری پیش پا افتاده در مواجههٔ حسی عادی ما با جهان است. من هنگامی که از پنجره به بیرون می‌نگرم و درختی را می‌بینم که اکنون عریان در برف ایستاده، تجربه‌ام، که بخشی از شرح حال من است، به عنوان تجربه‌ای معطوف به یک درخت عرضه می‌شود؛ یعنی به نظر می‌رسد که به نحوی به یک درخت اشاره دارد، یا مدعی در اختیار داشتن یک درخت است. درختی که کاملاً بخشی از شرح حال من نیست، اما واقعیت خاص خود را در جهان دارد. در واقع، این ویژگی بیشتر تجارب حسی معمولی ما به حدی شاخص است، که ما غالباً تجربه را با اشاره به آنچه آن را حیث التفاتی تجربه خواندم، نام گذاری می‌کنیم. اما اگر کشف کنیم که حیث التفاتی در واقع تحقق ندارد، این نام را که به تجربه مان دادیم پس می‌گیریم و آن را به نحو دیگری توصیف می‌کنیم.^۱

بسیاری از اوقات، ما باورهایمان را با اعتماد بر حیث التفاتی تجاربمان شکل می‌دهیم. فرض کنیم که در این مورد، آنچه تجربه به آن اشاره دارد واقعاً وجود دارد، و تجربه واقعاً همان چیزی را در اختیار دارد که به نظر می‌رسد. در یک کلمه، ما بر واقع‌نمایی تجربه مان اعتماد می‌کنیم. برخی از تجارب دینی ویژگی‌ای دارند که آن را حیث التفاتی خواندم، و بعضی از مردم که چنان تجاربی دارند ممکن است برخی از باورهای الهیاتی شان را با اعتماد بر واقع‌نمایی آن تجارب شکل بدهند. و این همان 'کاربرد' تجارب دینی است که من در اینجا مورد توجه قرار خواهم داد.

در اینجا، تأکید بر این نکته جا دارد که ظاهراً مفهوم واقع‌نمایی یک تجربه ارتباط وثیقی با حیث التفاتی تجربه‌ها دارد؛ و در تجربه‌هایی که نشانه تلقی می‌شوند هیچ مصداقی ندارد. یک فرد دیابتی که در تنظیم رژیم غذایی اش موفق شده است، از این طریق که نوبتهای سرگیجه اش را نشانه کاهش قند خون گرفته است، احتمالاً در شرایط سرگیجه بعدی نیز به باوری متناسب با این امر خواهد رسید. اگر آن حمله خاص سرگیجه اتفاقاً معلول کاهش قند خون نباشد، بلکه در اثر یک تومور مغزی باشد، فرد دیابتی در باورش دستخوش اشتباه خواهد بود؛ اما سرگیجه اش به این دلیل تجربه‌ای غیر واقع‌نما نخواهد بود و واقع‌نما هم نخواهد بود. علتی خواهد داشت که درباره آن می‌توانیم برحق باشیم یا دچار اشتباه شویم؛ اما به عنوان تجربه‌ای که به چیزی و رای خود اشاره و دلالت دارد - مثلاً به عنوان درک کاهش قند خون یا یک تومور مغزی - عرضه نمی‌شود و از این رو، نه واقع‌نماست و نه غیر واقع‌نما. اما 'دیدن' یک آبادی در بیابان خصلت التفاتی دارد، و اگر واقعاً آبادی‌ای وجود داشته باشد تجربه‌ای واقع‌نماست و اگر وجود نداشته باشد تجربه‌ای غیر واقع‌نماست.

این نکته آخر ما را به آنچه شاید مسأله سازترین ویژگی تجربه به عنوان راهی معرفتی باشد می‌کشاند، و آن این واقعیت است که یک تجربه ظاهراً می‌تواند حیث التفاتی داشته باشد، بی آن که واقع‌نمایی داشته باشد. اگر ما در شکل دادن یا پذیرفتن یک باور بر چنین تجربه‌ای تکیه کنیم، در این صورت در آن باور دستخوش اشتباه خواهیم بود، یا در بهترین حالت، صرفاً از سر تصادف در مورد آن برحق خواهیم بود. شاید بگوییم که ما به وسیله چنان تجربه‌ای 'فریب' خورده ایم. اما به هر صورتی که آن را توصیف کنیم، این خطر (گمان می‌کنم) برای همه ما به قدر کافی پیش پا افتاده و آشناست.

با توجه به این خطر معرفتی که مربوط به اعتماد بر حیث التفاتی تجربه است، به نظر می‌آید که مطلوب این است که معیاری برای تشخیص تجارب واقع‌نما از غیر واقع‌نما در دست داشته باشیم. اگر چنین معیاری بخواهد از لحاظ معرفتی مفید افتد، البته باید چنان شود که بتوانیم آن را مقدم بر کسب اطلاعاتی به کار بریم که از طریق حیث التفاتی تجاربی که در واقع، واقع‌نمایند (اگر تجربه واقع‌نمایی وجود داشته باشد) عرضه می‌شوند. اما اگر معیاری از این دست می‌داشتیم، می‌توانستیم تجارب واقع‌نما را از غیر واقع‌نما جدا کنیم، و آنگاه با اطمینان معرفتی بر حیث التفاتی تجاربی اعتماد کنیم که واقع‌نمایی شان را تأیید کرده ایم. در این مقاله می‌خواهم این مسأله

را بررسی کنم که آیا معیاری که بتواند، به نحوی اساسی، این کارکرد را داشته باشد وجود دارد یا نه.

برخی از عارفان مسیحی، ظاهراً دست به گریبان مشکل خاصی از مسأله‌ای بودند که در اینجا مورد علاقه ماست. آنان تجاری داشتند که غالباً عجیب بوده است، و برخی از آن تجارب ظاهراً حیث التفاتی داشته‌اند. اما این عارفان دچار این مشکل بودند که ممکن است این تجربه‌ها به دلیل خاصی غیر واقع‌نما باشند. آنان می‌ترسیدند که مبدا این تجارب از القافات شیطان باشند. بخش اعظم بحث خود من در اینجا از این شکل از مسأله بهره خواهد برد. اما من باور دارم که استدلالها و نتایجی که استنتاج می‌شوند، دقیقاً در مورد هر شکل دیگری که این مسأله بدان شکل درآید، کاربرد خواهند داشت.

قصدم در درجه اول، نظرپردازانه و تحلیلی است، نه تاریخی یا تفسیری. هیچ بخشی از استدلالم ابتدای مهمی بر فهم درستی از آنچه عارف خاصی ادعا کرده است ندارد. با این حال، ملاحظه یک مورد خاص اهمیت دارد. قدیسه ترزای آیولایی،^۲ راهبه اسپانیایی در قرن شانزدهم^[۱] و یکی از بزرگ‌ترین نویسندگان مسیحی آثار عرفانی، گزارشی از یک سلسله تجارب شخصی فوق‌العاده، همراه با آنچه می‌توان آن را 'نظریه پردازی' خود او درباره آن تجارب خواند، و نیز به انضمام مقدار زیادی توصیه و تعلیم درباره سلوک 'حیات معنوی' انسان (که احتمالاً نیت اصلی اش از نوشتن آثارش هم همین توصیه و تعلیم بوده است) برایمان به جا نهاده است. به نظر، روشن می‌آید که ترزا بسیاری از چشمگیرترین تجاربش را دارای ویژگی‌ای که قبلاً حیث التفاتی اش نامیدم، تلقی می‌کند. مثلاً این گزارش را ملاحظه کنید:

«در حال عبادت، در جشنی به مناسبت بزرگداشت قدیس پیتر بودم که ناگهان مسیح را در کنار خود دیدم - یا، بهتر بگویم، از حضور او آگاه بودم، زیرا نه با چشم سر و نه با چشم دل چیزی ندیدم. گمان کردم که او کاملاً نزدیک من است و دیدم که او بود که به گمان خودم با من سخن می‌گفت. از آنجا که کاملاً از امکان وقوع چنین مکاشفاتی بی‌خبر بودم، ابتدا خیلی ترسیدم و هیچ کاری جز گریستن نکردم؛ گرچه، همین که او مرا با یک کلمه مورد خطاب قرار داد تا به من اطمینان خاطر ببخشد، دوباره مثل قبل، آرام شدم و کاملاً شاد و آزاد از ترس گشتم. در تمام مدت به نظرم می‌آمد که عیسی مسیح در کنار من است، اما از

آنجا که این مکاشفه یک مکاشفه خیالی نبود، [۲] نتوانستم تشخیص دهم که به چه صورت در کنار من است: آنچه بسیار آشکارا احساس کردم این بود که در تمام مدت، او در سمت راستم بود و هر کاری که می‌کردم می‌دید؛ هر وقت اندکی حواسم جمع می‌شد یا زیاد آشفته نبودم، به ناچار از نزدیکی او به خودم آگاه بودم. ^۳

به نظر واضح می‌آید که، به رغم این واقعیت که این مکاشفه قرین هیچ صورت حسی نیست، ترزا وضع را بدین قرار می‌بیند که مسیح واقعاً در اتاقش حضور داشته است و تجربه اش، یعنی این مکاشفه، در بردارندهٔ درک این واقعیت است. در پاراگراف بعد از آن، در حالی که هنوز از این مکاشفه بحث می‌کند، می‌گوید:

«این مکاشفه شبیه نوع دیگری از آگاهی از حضور خدا نیست که غالباً، بویژه توسط کسانی که به مقام اتحاد یا مقام آرامش رسیده‌اند، تجربه می‌شود. در آنجا ما در نقطهٔ شروع عبادت‌مان هستیم که ناگهان به نظر می‌رسد هم‌ورا که می‌خواستیم مورد خطاب قرار دهیم، یافته‌ایم و به عدد احساسات روحانی و معنوی و آثار عشق و ایمان عظیمی که از آن آگاه شده‌ایم، و نیز به واسطهٔ تصمیمات جدیدی که ما با چنان شور و شوق عمیقی اتخاذ می‌کنیم، با خبر می‌شویم که به ما گوش فرا می‌دهد. این لطف عظیم از جانب خداست، و کسی که این لطف عظیم به او می‌شود باید آن را بسیار گرامی بدارد؛ زیرا شکل بسیار والایی از عبادت است. اما مکاشفه نیست. نفس حضور خدا را به وسیلهٔ آثاری که، همان‌گونه که گفتم، او در نفس ایجاد می‌کند، درمی‌یابد. زیرا حضرتش خوش دارد که به این وسیله حضور خود را به دیگران بفهماند، اما در مکاشفه، نفس آشکارا می‌بیند که عیسی مسیح، پسر باکره، حاضر است. در آن نوع دیگر عبادت، آثاری از جانب خدا در نفس حاصل می‌شود؛ اما در این تجربه، علاوه بر دریافت این آثار، درمی‌یابیم که مقدس‌ترین بشر همنشین ما می‌شود و از این که الطافی به ما ارزانی دارد خشنود هم می‌شود. ^۴»

در اینجا به نظر می‌آید که ترزا درست همان تمایزی را که من با اصطلاحات تجارب به عنوان نشانه، در برابر تجارب به عنوان التفات قائل شده بودم بیان می‌کند و این تجربه را از قسم دوم این

تقسیم بندی می داند.

ظاهراً ترزا معاشرانی داشته که به او القا کنند که این تجربه و تجارب مشابه آن ممکن است واقع نما نباشند. مثلاً می گوید:

«توهینها و دردهایی که به خاطر گفتن این مطلب به آنها دچار شده ام بسیارند و ترس ها و آزارهایی که این مطلب برایم به بار آورده بسیار. آنان که درباره تجربه ام با ایشان سخن گفتم آن قدر مطمئن بودند که من شیطانی در درون دارم که برخی از آنان می خواستند در مورد من، به جن گیری متوسل شوند. این امر چندان مرا رنجه نمی داشت، اما هنگامی متأسف شدم که دریافتم اقرار نیشوران من می ترسند اعترافات مرا بشنوند، یا شنیدم که مردم چیزهایی در ضدیت با من به آنان می گویند.»^۵

که گاه به نظر می رسد که خود ترزا شکهایی از این نوع داشته است. قبلاً مکاشفه ای در مورد مسیح را توصیف کرده بود که 'با چشمان دل' دیده بود؛ یعنی مکاشفه ای بوده که حاوی باز نمود حسی مسیح بوده است؛ گرچه مکاشفه ای نبوده که متوقف بر استفاده از چشم سر باشد. این مکاشفه تاثیر مستقیم شدیدی بر او داشت، اما ظاهراً شک و شبهه ها به زودی سر بر آوردند. می خوانیم:

«این به من صدمه زیادی زد که نمی دانستم که امکان دارد چیزی را با غیر چشم سر ببینم. این شیطان بود که مرا در این بی خبری تشویق می کرد و مرا وامی داشت که گمان کنم هر چیز دیگری غیر ممکن است. او مرا به این باور سوق داد که فقط آن را خیال کرده ام، و ممکن است کار، کار شیطان یا چیزهای دیگری از این دست باشد.»^۶

پس به نظر می رسد که ترزا مسلماً مشکلی را که در اینجا مورد نظر ماست، داشته است. به نظر می رسد که حیث التفاتی تجاربش قویاً توجه او را جلب کرده بوده است، اما معاشران با نفوذ و مورد احترام، بیشتر مصر بودند که توجهش را به امکان غیر واقع نما بودن [آن تجربه] جلب کنند. در واقع، به آن روایت خاص از غیر واقع نما بودن که حاصل فریبکاری شیطان است. و القائات آنان بر گوشه های کاملاً ناشنوای او تاثیری ندارد. علاوه بر این، ترزا ظاهراً نمی توانست به 'صرف احتیاط و رزیدن' راضی شود، و از اعتماد بر هر تجربه ای از آن نوع، به این دلیل که ممکن است

موهوم و کاذب باشد، خودداری کند. زیرا درمی‌یافت که با این کار نیز چیزی از دست می‌رود. اگر می‌خواست این طریق را در پیش گیرد، آنگاه اگر برخی از تجارب در واقع، واقع‌نما بودند، او از اطلاعاتی که می‌توانست از آنها به دست آورد محروم می‌گشت. و ممکن بود برخی از آن اطلاعات بسیار مهم باشند. در واقع، همان‌گونه که از آخرین قطعه‌ای که از او نقل کردیم پیداست، او دریافت که ممکن است شیطان او را بفریبد؛ نه تنها از این طریق که او را وادارد که یک تجربه موهوم و کاذب را به جای یک تجربه واقع‌نما بگیرد و برگردد، بلکه همچنین از این راه که او را برانگیزد تا یک تجربه واقع‌نما را تجربه‌ای موهوم و کاذب تلقی کند. او باور داشت که شیطان واقعاً او را در مورد مکاشفه‌اش درباره مسیح که در آنجا توصیف کرد فریب داده است؛ و نتیجه این فریب خوردگی صدمه جدی‌ای بود که به حیات معنوی‌اش وارد آمد. بنابراین، او نمی‌تواند صرفاً از مبارزه با شیطان دست بکشد و بدین سان خود را از خطر فریبهای او ایمن سازد. زیرا خود این نظر که وی چنین کند شاید یکی از فریبهای شیطان باشد.

دو

در باب [تشریح] مشکلی که ترزا با آن مواجه بود همین مقدار کفایت می‌کند. آیا او هیچ پیشنهادی هم درباره شیوه‌های رویارویی با این مشکل داشت؟ بله. در این بخش می‌خواهم برخی از این گونه پیشنهادها را مورد ملاحظه قرار دهم؛ و دلیل خواهم آورد که این پیشنهادها، و دیگر پیشنهادهایی که در همین چارچوب کلی می‌گنجد، توان ارائه راه‌حلی قاطع و اساسی برای مشکل او را ندارند (گرچه شاید نقشی کمکی ایفا کنند).

برخی از این پیشنهادها چیست؟ یکی از آنها در قطعه ذیل می‌آید:

«تا آنجا که می‌توانم از راه تجربه بیاموزم، نفس باید متقاعد شود که فقط هنگامی چیزی از جانب خداست که در هماهنگی با متون مقدس باشد؛ اگر به کمترین حد، از متن مقدس فاصله گرفت به گمانم باید به صورتی بسیار قاطعانه‌تر از زمانی که فکر می‌کردم از جانب خدا آمده، قانع بشوم که از جانب شیطان آمده است؛ هر قدر هم که در مورد آن مطمئن بوده باشم.»^۷

به نظر می‌رسد که این پیشنهاد، پیشنهادی کاملاً سلبی است. تجاربی که محتوایشان با متن مقدس سازگاری ندارد، القا شده از جانب شیطان به حساب خواهند آمد. اما اشاره‌ای به این نشده

است که این پیشنهاد برای تعیین هویت همه تجارب شیطانی به کار می‌آید، و همه تجاربی که از بوته این آزمایش سربلند بیرون می‌آیند الهی یا واقع نما خواهند بود. اما [وجود] معیاری که حتی کاربرد محدودی داشته باشد، بهتر از آن است که هیچ معیاری در کار نباشد. می‌توانیم اصلی را که در این مورد، کارا به نظر می‌آید به صورت ذیل بیان کنیم:

از آنجا که محتوای کتاب مقدس صادق است، هر تجربه‌ای که محتوایش مغایر با محتوای کتاب مقدس است غیر واقع‌نماست و نباید به آن تکیه کرد.

اما این اصل به خودی خود، از لحاظ معرفتی بی‌فایده است. برای رد کردن بالفعل هر تجربه‌ای، مانند E، فرد باید حکم دیگری به این مضمون داشته باشد که:

محتوای E ناسازگار با محتوای متن مقدس است.

این واقعیت که اصل کلی‌ای از این نوع جز با اضافه شدن حکمی درباره‌ی یک واقعیت خاص کاری را که ما نیازمند آنیم انجام نمی‌دهد، برای بخش اعظم باقیمانده بحث ما دارای اهمیت است. اما پیش از پرداختن به آن بگذارید معیار دیگری را خاطر نشان کنم.

ترزا نوعی از تجربه را توصیف می‌کند که آن را یک 'ندا' می‌خواند. در این تجربه به نظرش می‌رسد که گویا کسی با او سخن می‌گوید. اما 'کلمات گرچه کاملاً شکل گرفته‌اند، با گوش سر شنیده نمی‌شوند؛ در عین حال بسیار واضح‌تر از آن هنگام که به گوش سر شنیده شوند درک می‌شوند، و هر چقدر هم که مقاومت شخص قاطع باشد، سرباز زدن از شنیدن آنها غیرممکن است.^۸ ظاهراً، گاهی تعیین هویت سخنگوی مورد ادعا بخشی از این تجربه است، و او تشخیص می‌دهد که برخی از ندهایی را که شنیده، مسیح به او گفته است.^۹ اما، به گمان او، برخی از ندها از آن شیطان است؛ احتمالاً زیر یک نقاب دروغین، از طریق جازدن خود به جای مسیح یا یک شخصیت مقدس دیگر. اما ترزا می‌گوید،

«هنگامی که ندایی از جانب شیطان است، نه تنها آثار خوب برجای نمی‌گذارد،

بلکه آثار بد برجای می‌گذارد. این امر برایم اتفاق افتاده است؛ گرچه فقط دو یا

سه دفعه، و هر دفعه فوراً از جانب خدا آگاه شدم که این ندا از جانب شیطان

است. [در چنان حالتی،] جان آدمی، علاوه بر این که در حالتی از کسالت

عظیم فرو می‌رود، ناآرام نیز می‌شود...»^{۱۰}

این نظر را که تجاربی که منشأ شیطانی دارند آثار معنوی نامطلوبی دارند، حال آن که تجارب

ناشی از منشا الهی ایجادکننده ارزشهای معنوی اصیل، مانند تواضع، عشق، ایمان و جز آن هستند، غالباً ترزا تکرار کرده است. اصل این معیار را می توان به این ترتیب بیان کرد:

«تجارب ناشی از منشا الهی آثاری همچون تواضع، عشق، آرامش و مانند آن ایجاد می کنند، حال آن که تجارب ناشی از منشا شیطانی، کسالت، ناخشنودی، عجب و جز آن در جان دریافت کننده ایجاد می کنند.»

این اصل هم مانند اصل قبلی، به خودی خود، از لحاظ معرفتی بی فایده است؛ اصلاً ربطی به منشا یا واقع نما بودن تجربه ای، مانند E، ندارد مگر این که بتواند با حکمی خاص تکمیل شود.

مثل:

«نتیجه این که تجربه ای مانند E داشته باشم این است که متواضع تر، عشق ورزتر، در عقیده راسخ تر و مانند آن شده باشم.»

ترزا چند ویژگی دیگر نیز برای تجارب عرفانی واقعی و فریبنده پیشنهاد می دهد. مثلاً می گوید اگر ندها ناشی از خود ما می بود، آنگاه می توانستیم هر وقت که بخواهیم آنها را بشنویم. اما ندهای الهی به صورت غیر اختیاری به ما می رسند.^{۱۱} و باز، ممکن است شیطان کشف و شهودی خیالی از مسیح برای ما پیش آورد،^{۱۰} اما او نمی تواند شکوهی را جعل کند که کشف و شهود هنگامی که از جانب خداست،^{۱۲} دارد. اما عجالتاً، معیارهایی که تلخیص کردم کفایت خواهد کرد.

بیا بید ابتدا درباره معیار سازگاری با متن مقدس بیندیشیم. بیا بید تصور کنیم که ترزا تجربه ای دارد با محتوایی از همان نوع که بتواند با کتاب مقدس سازگار یا ناسازگار باشد. شاید نوع آرمانی تجربه ای که این معیار در مورد آن صدق کند تجربه ای باشد که یا از ندایی تشکیل شده یا دست کم حاوی یک نداست؛ و در آن تجربه، این ندا گزاره ای درباره موضوعی باشد که می توانیم انتظار داشته باشیم که در کتاب مقدس به آن پرداخته شده است... بیا بید تصور کنیم که وضع از این قرار باشد. خوب، ترزا اصل خود را دارد. اما قبلاً خاطر نشان کردیم که این اصل به تنهایی فایده ای ندارد. او باید حکمی نیز درباره این تجربه خاص داشته باشد. بیا بید فرض کنید که آن را هم دارد. تصور کنید که او در کتاب مقدس و تفسیرهای آن مطالعاتی داشته است، به اقرار نیش خود، اسقف و نیز برخی از عالمان متدین رجوع کرده است، و همه این مراجع در این حکم متفق القولند که محتوای تجربه اش با آموزه کتاب مقدس در مورد این موضوع، سازگار و شاید حتی یکسان

است. حال، آیا ترزا می‌تواند خاطر جمع باشد از این که تجربه اش دست کم از معیار سلبی سازگاری با کتاب مقدس جان سالم به در برده است؟ تا آنجا که به خاطر دارم، خود ترزا هیچ شکی در این باره اظهار نمی‌کند. اما این چندان آسان نیست که دریابیم او چگونه می‌تواند در این اطمینان خاطرش برحق باشد. به خاطر داشته باشید که او به چنین معیاری در درجه اول، به این جهت نیاز دارد که نگران این است که مبادا شیطان خود را به جای عیسی مسیح جا بزند، ندهایی به خاطر او خطور دهد، و به همین ترتیب ... اما اگر این احتمال ارزش آن را دارد که او نگرانش باشد، آیا نباید در این مورد هم نگران باشد که نکند شیطان در روزهای پیشین و پسین نیز در کار باشد، و بکوشد که بر تلاشهای ترزا برای گیر انداختن او در حال فریبهای شیطانی اش، غلبه کند و آن تلاشها را ناکام بگذارد؟

این مشکل را در دو مسیر می‌توانیم دنبال کنیم، و این دو مسیر متناظرند با دو عنصری که ترزا بدانها نیاز دارد تا این معیار را به کار برد. در درجه اول، به نظر می‌رسد که ترزا باید دلمشغول این باشد که، آیا ممکن نیست که شیطان درباره خود این اصل او را فریب داده باشد؟ از هر چه بگذریم، صرف این واقعیت که چیزی به عنوان اصل، معرفی شده، اصلاً تضمین نمی‌کند که صادق باشد. مردم همواره درباره اصول دچار اشتباه می‌شوند، چه با همکاری شیطان و چه بدون آن؟ و این واقعیت نمی‌تواند از دید ناظر تیزبینی چون ترزا مخفی مانده باشد. و بنابراین، آیا او نباید در این مورد شک کند که نکند خود این اصل یکی از فریبهای شیطانی باشد؛ و بدین ترتیب به معیار دیگری نیاز داشته باشد که با آن حکم کند که آیا این اصل واقعاً اصل درستی هست یا نه؟

من معتقدم که سؤالات جالب و مهمی در این مورد وجود دارد که چگونه اصول، بویژه اصول اساسی، را می‌پذیریم و یا باید بپذیریم. این سؤالات در اینجا، در مورد اصل ترزا کاربرد دارند؛ اما در مورد اصول دیگری که بسیاری، آنها را اساسی تر و جذاب تر می‌بینند نیز کاربرد دارند. مانند احتمالاً اصول منطق، یا اصول معقولیت، و مانند آنها. اما در این مقاله آن سؤالات را جز بر سبیل استطراد، دنبال نخواهم کرد؛ در نظر دارم که استدلالم را بیشتر در آن مسیر دیگر هدایت کنم؛ مسیر احکام مربوط به جزئیاتی که آنها نیز لازمه این معیارهایند. اما در هر صورت، استدلالهایی که درباره داد و ستدمان با اصول، مطرح خواهیم کرد شبیه استدلالهایی است که درباره جزئیات مطرح خواهیم کرد، و آنان که استدلالهای دسته دوم توجهشان را جلب بکند شاید

بتوانند استدلال‌های دسته اول را برای خود بازسازی کنند.

در این صورت بیایید به مسیر دوم بازگردیم. ترزا درباره سازگاری تجربه ویژه‌ای که داشته با کتاب مقدس، نیازمند حکمی است. فرض کنیم از اسقف پرسیده و اسقف گفته است بله، این تجربه با کتاب مقدس سازگار است. اما اگر این خطر وجود دارد که شیطان خود را به جای عیسی مسیح در یک کشف و شهود جا بزند، آیا این خطر وجود ندارد که بتواند خود را به جای اسقف نیز در اتاق مطالعه اش جا بزند؟ اگر شیطان واقعاً قصد فریب ترزا را دارد آیا ممکن نیست شیوه اش این باشد که، به جای یک تجربه، دو تجربه فریبنده برای او پیش آورد؛ یک کشف و شهود دروغین از مسیح هنگامی که مسیح حضور ندارد، و یک کشف و شهود دروغین از اسقف هنگامی که اسقف حاضر نیست؟ آیا ترزا نباید معیاری برای تشخیص واقع‌نمایی تجربه اش درباره اسقف و تشخیص این که آیا این تجربه یک تجربه به تعبیری 'اسقفی' است یا یک تجربه شیطانی، داشته باشد؟ به نظر چنین می‌رسد.

شاید شیطان نیازی نداشته باشد که تا جا زدن خود به جای اسقف پیش برود. فرض کنید که اسقف واقعاً حاضر است و با صراحت به ترزا پاسخ می‌دهد. می‌توانیم او را تصور کنیم که می‌گوید، 'ترزا ندایی که به تو رسیده قطعاً بدعت آمیز، و کاملاً ناسازگار با تعالیم کتاب مقدس و کلیساست.' اما درست در این لحظه، شیطان مداخله می‌کند. او تنها نیاز دارد که باعث دو اشتباه در شنیدن ترزا شود؛ باعث شود که او کلمه 'مطابق با دین و ایمان' را به جای 'بدعت آمیز'، و 'سازگار' را به جای 'ناسازگار' بشنود. اگر در این امر بی‌آن که سوءظن ترزا را برانگیزد موفق شود، آنگاه تکیه و اعتماد ترزا بر اصلش و ملاقاتش با اسقف، به جای آن که او را از دام شیطان نجات بخشد، حتی محکم‌تر در این دام گرفتار می‌کند. البته در یک گفتگوی عادی، مانند گفتگویی که در اینجا برای ترزا و اسقف تصور کردیم، مردم به نحوی کاملاً طبیعی بر حیث التفاتی داشتن تجربه شنیداری شان تکیه می‌کنند. شنیدنشان خود را به آنان همچون شنیدن آنچه دیگران می‌گویند - آنچه واقعاً می‌گویند - جلوه می‌دهد و در مجموع، نحوه تلقی شان این است. علاوه بر این، مردم در چنان گفتگوی متعارفی (شاید برخلاف مردمی که کشف و شهودی می‌کنند یا ندایی می‌شنوند) معمولاً اصلاً در مورد امکان این که شیطان آنان را فریب دهد فکر نمی‌کنند. اما به نظر بعید می‌آید که این واقعیت که ما درباره شیطان فکر نمی‌کنیم، تأثیر زیادی در مصونیت ما از شر او داشته باشد.

آیا در واقع، چنان موقعیتی از دیدگاه شیطان نزدیک به آرمانی نیست؟ او کجا می‌تواند حيله‌های شیطانی‌اش را اعمال کند بهتر از اوضاع و احوالی که در آنها قربانیانش عادت دارند که اصلاً به فکر او نباشند؟ ممکن است ترزا هنگامی که کتاب مقدس را در کتابخانه می‌خواند یا با اسقف در اتاق مطالعه‌اش سخن می‌گوید، بیشتر خاطر جمع باشد، تا وقتی که در حال کشف و شهود یا شنیدن ندهایی در اتاق خود است. اما این خاطر جمعی چگونه قابل توجیه است؟

در اینجا شاید کسی اشکال کند که به نظر می‌رسد من برای شیطان، قدرتهای بی‌حد و مرزی قائل هستم. ممکن است بپرسند که چه دلیلی بر

این گمان دارم که شیطان می‌تواند اصلاً کارهایی از این دست انجام دهد. و پاسخ به این سؤال این است که هیچ دلیل خاصی ندارم. تا آنجا که می‌دانم، شیطان ممکن است به کلی از جازدن خود به جای یک اسقف اسپانیایی، یا از هر نوع دخل و تصرف در آنچه مردم در گفتگوی عادی می‌شنوند، عاجز باشد. [اما] آیا این می‌تواند به ترزا کمک کند؟ خوب، بله، به طریقی می‌تواند کمکش کند، اما به طریق دیگری نمی‌تواند. اگر شیطان نتواند خود را به جای یک اسقف جا بزند در این صورت، در واقع ترزا وقتی برای مشورت نزد او می‌رود مطمئن است، و اگر بر آنچه در اتاق مطالعه شنیده، تکیه کند به پیراهه نرفته است. اما اگر قبلاً دلیل قوی‌ای برای اعتقاد به این که شیطان محدودیتی این‌چنینی دارد، نداشته باشد در این صورت، به نظر می‌رسد که خاطر جمعی‌اش، گرچه درست از کار درآید، چیزی بیشتر از امری تصادفی نباشد. به خاطر داشته باشید که ممکن است وضع کاملاً برعکس باشد؛ یعنی ممکن است چنین

باشد که شیطان بتواند به سهولت خود را به جای یک اسقف جا بزند، و باعث شود که ما گفتگوها را درست نشنویم؛ اما او نتواند اصلاً در کشف و شهودها و نداها دخل و تصرف کند. و در این صورت، بهتر است ترزا معیاری مبتنی بر کشف و شهودها برای آزمایش واقع‌نمایی گفتگوهایش با اسقف تدوین کند، نه برعکس. و اگر هیچ دلیل قوی‌ای برای این فرض ندارد که شیطان به یکی از این چند وجه محدود است، به نظر می‌رسد که او برای یکی از این دو مورد همان قدر نیازمند معیار است که برای دیگری.

شاید در اینجا عطف توجه به دیگر معیار عمده ترزا مفید باشد؛ چرا که محل مناسبی برای نوع دیگری از رویکرد به این مشکلات فراهم می‌آورد. به خاطر داریم که آن معیار حاوی آثار مختلفی است که به عقیده ترزا در حالت معنوی خودش ظاهر شده‌اند؛ بسته به این که یک تجربه معین از شیطان نشأت گرفته باشد یا از خدا. باز، ترزا به دو چیز نیازمند است: اصل کلی‌ای که چنین آثاری را با فاعلیت الهی و شیطانی مرتبط سازد؛ و احکام خاصی درباره آثاری که واقعاً به وسیله این یا آن تجربه ایجاد شده‌اند یا دست‌کم به دنبال آن آمده‌اند. به نظرم می‌آید که ترزا، مثل مورد قبل، اگر اصلاً بخواهد این معیار را به کار برد، باید خودش را دلمشغول این مسأله کند که آیا ممکن نیست که شیطان او را درباره خود این اصل فریب داده باشد. و باز، می‌خواهم این مسیر پژوهشی را کنار بگذارم و بیشتر به احکام خاصی که راجع به آثار تجارب خود اوست عطف توجه کنم.

خوب، اینجا چه اتفاقی می‌افتد، تصور کنیم که ترزا تجربه‌ای عرفانی دارد. پس از انقضای زمان مقتضی، هر قدر که باشد، به ارزیابی آثار معنوی آن در زندگی خودش می‌پردازد. و درمی‌یابد که در واقع اکنون بیش از آنچه قبل از تجربه بوده متواضع است، در عبادت شور و شوق بیشتری دارد، بیشتر آکنده از عشق به خدا و خواهران ایمانی خودش است و امثال اینها. این آثار مسلماً به دنبال این تجربه پدید آمده‌اند و او حکم می‌کند که نتایج این تجربه‌اند. پس مایل است حکم کند که تجربه مزبور منشأ الهی دارد، و بنابراین قابل اعتماد و واقع‌نماست. حال ممکن است به نظرمان برسد که در این ارزیابی، ضعیف‌ترین حلقه ارتباط، این حکم است که این آثار مطلوب معلول تجربه عرفانی هستند، یا به طریقی دست‌کم باید به این تجربه اسناد شوند. شاید این یک حلقه ارتباطی ضعیف باشد، اما در این مقاله می‌خواهم آن را نادیده بگیرم، تا به مسائلی توجه کنم که از آنچه ظاهراً حلقه ارتباطی بسیار محکم‌تری است ناشی می‌شوند؛ و آن این حکم ترزا است

که او در واقع پس از تجربه، نسبت به قبل از آن وضع معنوی بهتری دارد.

ترزا گمان می‌کند که اکنون نسبت به قبل متواضع تر است و... آیا ممکن است که این حکم، حکمی باشد که شیطان بر او تحمیل کرده باشد؛ یعنی بخشی از نقشه پیچیده‌ای باشد که اولین گام آن یک کشف و شهود یا ندای شیطانی است و دومین گامش به انحراف کشاندن تلاش ترزا برای بازبینی و آزمون آن تجربه؟ اگر بتوانیم اصلاً همدلی‌ای نسبت به نگرانیهای ترزا درباره شیطان، در درجه اول پیدا کنیم، آنگاه می‌توانیم احتمالاً همدلی‌ای برای این نگرانی نیز بیابیم. (در واقع، گمان می‌کنم که بسیاری از نویسندگان آثار معنوی گمان می‌کنند که شخص لزوماً در ارزیابی حالت معنوی خودش برحق نیست. البته ترزا ممکن است حکم خواهرانش در صومعه، حکم اقرار نیوشش، و امثال اینها را درباره این مسأله که آیا او واقعاً از حیث مواهب معنوی رشد کرده است یا نه، جو یا شده باشد. اما این درست همان مسائلی را پیش می‌آورد که در بخش قبلی بررسی شد و نیازی نیست که دوباره آنها را مطرح کنیم. اما یک نظر تا اندازه‌ای متفاوت این است که شاید موهبت معنوی‌ای باشد (یا شاید نقص معنوی‌ای باشد؛ برای منظور ما مهم نیست) که برای شیطان ممکن نباشد که شخصی را درباره داشتن آن فریب بدهد. و این عدم امکان، ناشی از محدودیتی در قدرت شیطان نباشد، زیرا این امر باز مسائلی پدید می‌آورد که قبلاً از آن بحث کردیم، بلکه ناشی از ویژگی خود این خاصیت باشد؛ نوعی ویژگی منطقی، و آن این است که این خاصیت چنان باشد که، در عین حال که شخص به آسانی می‌تواند فاقد آن باشد، حتی از لحاظ منطقی ممکن نباشد که یک شخص همزمان هم فاقد این خاصیت باشد و هم باور داشته باشد که دارای آن است. پس اگر شیطان می‌توانست - فرقی نمی‌کند که با چه وسیله‌ای - ترزا را به این باور سوق دهد که این موهبت را دارد، آنگاه به نحوی از انحا، می‌توانست تضمین کند که ترزا در واقع این موهبت را دارد و از این رو فریب نخورده است. می‌توان تصور کرد که اگر خاصیتی مثل این وجود داشت، در این صورت ترزا می‌توانست آن حکم را در ارزیابی تجارب عرفانی‌اش به کار برد. خود شیطان نمی‌توانست از این نقطه به حریم او نفوذ کند، زیرا یک حریم منطقی بود.

اگر، به فرض محال، هیچ چیز در بحث قبلی ما را به یاد دکارت نینداخته باشد این نظر، مسلماً باید این کار را بکند. زیرا دکارت که خود نیز نگران فریبه‌های شیطان بود (گرچه به گمانم او، در قیاس با ترزا، بسی بیشتر لفاظانه و بسی کمتر 'از صمیم قلب' دلمشغول این فریبه‌ها بود) توجهش معطوف به قضایایی شده بود که دقیقاً همین ویژگیهایی را دارند که من مطرح کرده‌ام. 'من

فکر می‌کنم، و 'من هستم' حقایق ضروری نیستند. یعنی جهانهای منطقیاً ممکن هستند که در آنها این قضایا صادق نمی‌باشند. اما این یک حقیقت ضروری است که اگر آنها را باور داشته باشم، در این صورت صادقند. جهانهای منطقیاً ممکن که در آن، من آن قضایا را باور دارم؛ زیر مجموعه‌ای از جهانهای ممکن هستند که در آن، این قضایا صادقند. در نتیجه، اگر شیطان مرا به باور داشتن به یکی از این قضایا بکشانند، با این کار فریبم نداده است؛ زیرا اگر مرا به باور به آن قضیه بکشانند در آن صورت آن قضیه صادق است. پس این نقطه‌ای است که طرحهای فریبکارانه شیطان باید در آن شکست بخورد. و به همین دلیل، دکارت باور داشت که در چنین قضایایی نقطه شروعی ضد شیطان^[۳]، برای بسط حیات معرفتی اش یافته است. ۱۳

آیا قضیه‌ای از این دست هست که بتواند مقصود ترزا را برآورد؟ نمی‌دانم. روشن نیست که ادعاهایی مانند 'من اکنون متواضع تر از گذشته‌ام'، 'من اکنون نسبت به گذشته عشق بیشتری به خدا و خواهران ایمانی‌ام دارم' و امثال اینها، اگر من بدانها باور داشته باشم، حتماً باید صادق باشند. اما شاید ویژگی‌ای باشد که قضایایی از نوع لازم پدید آورد، و آنچنان باشد که با اصل ترزا درباره آثار معنوی مکاشفات الهی و شیطانی و جز آن مربوط باشد. پیشنهاد این است که در حال حاضر، صرفاً فرض کنیم که چنین ویژگی‌ای هست، و بدون پیشداوری، بیابید نام آن را 'H' بگذاریم.

قضایایی که توجه دکارت را جلب کردند ارتباط خاصی با او داشتند و گمان می‌کنم که این ارتباط بود که نظر او را جلب می‌کرد. پیشنهاد می‌کنم که بگوییم این قضایا برای او دارای مصونیت دکارتی بودند. این مفهوم را می‌توان به این طریق تعریف کرد:

«یک قضیه، P، برای N دارای مصونیت دکارتی است، اگر و فقط اگر P

امکانی باشد و ضرورتاً صادق باشد که اگر N باور داشته باشد که P، آنگاه این

صادق است که P.»

و بخشی از آنچه پیشنهاد کردم که فعلاً درباره ترزا فرض کنیم، اکنون می‌تواند به صورت ذیل

بیان شود:

(۱) قضیه‌ای که ترزا می‌توانست با گفتن 'من H را دارم' بیان کند برای ترزا دارای مصونیت

دکارتی است. بقیه آنچه فرض می‌کنیم این است که قضیه‌ای که در (۱) به آن اشاره شد به اصل ترزا ضمیمه می‌شود تا ارزیابی‌ای از یک تجربه به بار آورد. و حال ممکن است به نظرمان برسد که

روشی یافته ایم که ترزا با استفاده از آن، می تواند خود را از فریبهای شیطان در امان نگه دارد. اما شاید این یک اشتباه باشد.

گمان می کنم قضیه ذیل یک حقیقت ضروری باشد:

«(۲) اگر (۱) صادق است و ترزا باور دارد که H را دارد، آنگاه ترزا H را دارد.»

از (۱) و (۲) می توانیم نتیجه بگیریم:

«(۳) اگر ترزا باور دارد که H را دارد، آنگاه H را دارد.»

و از (۳) نتیجه می شود که:

«(۴) اگر ترزا باور دارد که H را دارد، آنگاه او (در این باور) فریب شیطان را

نخورده است.»

و آیا این نتیجه، جایی را تعیین نمی کند که در آن، ترزا از فریب شیطان مصون است؟ خوب، شاید چنین باشد. اما دست کم باید توجه داشته باشیم که شیوه کلی ای که دنبال کردیم مبتنی بر هیچ چیز خاصی درباره H نیست. زیرا هر باوری که ترزا داشته باشد، تفاوتی نمی کند که موضوعش چه باشد؛ یافتن فرضی که از آن نتیجه بگیریم که ترزا (در آن باور) فریب شیطان را نخورده، آسان است. بیایید مثلاً فرض کنیم که:

«(۵) عیسی مسیح واقعاً در روز جشن پیتر مقدس در اتاق ترزا نزدیک دست

راست او حضور داشت.»

از (۵) نتیجه می شود که:

«(۶) اگر ترزا باور دارد که عیسی مسیح واقعاً حضور داشته ... و مانند آن، آنگاه

او (در این باور) فریب شیطان را نخورده است.»

برای آن که شیطان کسی را فریب بدهد لازم است که آن شخص را به باور داشتن به سخنی کاذب بکشاند. اگر شیطان کسی را به باور به حقیقتی بکشاند، آنگاه آن شخص را فریب نداده است. و در این مورد مهم نیست که این حقیقت، امکانی، ضروری، دارای مصونیت دکارتی یا هر چیز دیگری باشد. اگر ترزا واقعاً می توانست در مورد باور خاصی صرفاً با فرض چیزی که از آن نتیجه می شود که (درباره باور مورد بحث) فریب نخورده است، خود را از شیطان مصون دارد، در این صورت طرح او واقعاً ساده بود و نیاز به چیزی به پیچیدگی هیچ یک از اصولی که در حال بررسی آنها بودیم نداشت. او می توانست صرفاً، برای هر باور این چنینی ای، فرض کند که آن

باور صادق است، و از آن نتیجه می‌شد که او فریب نخورده است. اما مطمئناً باید در جایی ایرادی باشد؟

در استنتاج دوم که هم الآن به اختصار ذکر کردم، به نظر می‌رسد که ایراد در قبول (۵) باشد. هنگامی که ترزا دربارهٔ شیطان نگران است، نگرانی اش دقیقاً دربارهٔ قضایایی مانند (۵) است. و آن نگرانی این است که نکند شیطان او را در این گمان که (۵) صادق است فریب داده باشد. پس به نظر می‌رسد این نظر که ترزا می‌توانست صرفاً با فرض صادق بودن (۵) از دست شیطان بگریزد نادرست است. اما البته (۵) شاید روی هم رفته صادق باشد. اگر صادق باشد و اگر ترزا آن را بپذیرد، آنگاه استنتاج (۶) استنتاج یک حقیقت خواهد بود. اگر به (۶) باور داشته باشد، به یک حقیقت باور دارد. اما به نظر می‌رسد گویا در این صورت، فقط برحسب اتفاق به آن باور خواهد داشت. و اگر در طلب معیاری باشد، گویا به نظر می‌رسد که می‌خواهد چیزی بیابد که باورهایش را از این که تصادفی باشند، بهتر بکند.

اما چرا همان استدلال نباید در مورد استنتاج اول از دو استنتاجی که مطرح کردم به کار رود؟ یعنی در مورد استنتاج (۴)، از (۱)؟ (۱) روی هم رفته یک فرض است، درست همان طور که (۵) در مورد دوم یک فرض بود. البته (۱) شاید صادق باشد. و تا آنجا که من می‌دانم صادق است. اما (۵) نیز شاید صادق باشد، و تا آنجا که من می‌دانم صادق است. (۱) و (۵) در این وجه فرقی ندارند. پس اگر ما (یا خود ترزا) نتوانیم ترزا را با فرض (۵) خاطر جمع کنیم، چگونه او می‌تواند با فرض (۱) خاطر جمع شود؟

حال، شاید کسی گمان کند که فرق در این است که (۱)، برخلاف (۵)، برای ترزا اطمینان بخش است. یعنی دارای همان نوع خاص 'ضد شیطان' بودن است که آن را 'مصونیت دکارتی' خواندم. اما این گمان اشتباه است. (۱) برای ترزا یا هرکس دیگری دارای مصونیت دکارتی نیست. (۱) گزاره‌ای است به این مضمون که قضیه خاصی برای ترزا دارای مصونیت دکارتی است، اما خود (۱) قضیه‌ای نیست که آن ادعا دربارهٔ آن انجام گرفته است. قضیه‌ای که گفته می‌شود دارای مصونیت دکارتی است قضیه‌ای است با این مضمون که ترزا خاصیت ویژه‌ای، H، دارد. اما (۱) نمی‌گوید که ترزا H را دارد، و این کاملاً سازگار است با این که وی هرگز آن خاصیت را نداشته باشد. پس مصونیت دکارتی (۱) نمی‌تواند فرق فارق میان (۱) و (۵) باشد؛ زیرا (۱)، درست مانند (۵)، اصلاً دارای مصونیت دکارتی نیست.

در اینجا توجه به این نکته مهم است که به طور کلی، قضایایی به این صورت که 'P برای N دارای مصونیت دکارتی است' خودشان برای N یا هرکس دیگر، دارای مصونیت دکارتی نیستند. و شاید توجه به این نکته هم به همان اندازه مهم باشد که بسیاری از قضایای با این صورت فقط کاملاً کاذبند مثلاً قضیه ذیل را ملاحظه کنید:

«(۷) من در بلغارستان به دنیا آمده‌ام» برایم دارای مصونیت دکارتی است.»

این قضیه کاملاً کاذب است، و فارغ از این که من یا کس دیگری به آن باور داشته باشیم یا نه (و نیز فارغ از این که کسی به قضیه ای که این قضیه بدان اشاره دارد باور داشته باشد یا نه)، به هر حال، قضیه مذکور کاذب است. این فقط یک اشتباه در مقام تحلیل است. اما البته لزوماً مانع از این نمی شود که کسی به (۷) باور داشته باشد. مردم هر روز اشتباهات منطقی و تحلیلی می کنند، و غالباً به اشتباهاتشان باور دارند. لازم نیست که کسی اصلاً دلمشغول شیطان باشد تا این نکته را دریابد.

اما این نکته ما را به نکته مهم دیگری که شاید واقعاً متضمن تفاوتی بین (۱) و (۵) باشد هدایت می کند. به نظر می رسد که (۵) قضیه ای امکانی باشد؛ یعنی ادعایی درباره واقعه خاصی در زندگی ترزا. (۱) چیست؟ خوب، به نظر می رسد که فقره ای منطقی و تحلیلی باشد. یکی از راههای بیان آن، این است که بگوییم (۱) قضیه ای درباره این است که چه جهانهای ممکن وجود دارند، و چگونه به صورت مجموعه ها و زیرمجموعه ها نظم یافته اند. گمان دارم که چنین قضایایی امکانی نیستند، بلکه ضروری اند. اگر این نظر را اتخاذ کنیم، آنگاه تفاوت مهمی بین (۱) و (۵) کشف کرده ایم. اما آیا این تفاوتی است که ترزا را قادر به کلک زدن به شیطان خواهد کرد؟ متأسفانه نه. یکی از افتخارات دکارت این است که دریافت که صرفاً با عقب کشیدن از قلمرو امور امکانی به قلمرو امور ضروری، نمی توان از امکان اشتباه و فریب فرار کرد. همان گونه که گاهی می اندیشم دیگران در باب اموری که معتقدند خودشان از آنها معرفت کاملی دارند در اشتباهند، از کجا بدانم که من نیز هر وقت دو و سه را جمع می زنم، یا اضلاع یک مربع را می شمارم فریب نمی خورم؟^{۱۴} اما مطمئناً حقایق ضروری همواره صادق، و در هر جهان ممکن صادق اند. در این صورت، چگونه می توانند مورد استفاده شیطانی فریبکار باشند؟

پاسخ این است که نمی توانند. اما یک شیطان فریبکار از حقایق امکانی نیز استفاده ای نمی کند. همان گونه که قبلاً خاطر نشان کردیم، او می خواهد اصلاً سرو کاری با حقایق نداشته

باشد. آنچه او بدان نیازمند است کذبهاست. اما قلمرو ضرورت علاوه بر حقایق ضروری شامل کذبهای ضروری نیز هست. و کذبهای ضروری می‌توانند به درد شیطان بخورند. هنگامی که شیطانی عزم خود را جزم کند تا ما را در مورد امری امکانی فریب دهد باید چنان کند که ما کذبى امکانی را به جای یکی از انواع حقیقت [اعم از حقیقت امکانی یا ضروری] اشتباه بگیریم. اگر اهمیتی ندهد که یک اشتباه منطقی را به اشتباه مربوط به واقعیت امکانی بیفزاید، آنگاه شاید به این رضا دهد که بگذارد ما کذبى امکانی را با حقیقتی امکانی اشتباه کنیم. در این صورت، جهت منطقی قضیه ما درست است و ارزش صدق آن نادرست. اما به روشی مشابه، ممکن است شیطانی بخواهد ما را در مورد امری ضروری فریب دهد، و چنان کند که ما کذبى ضروری را با نوعی حقیقت [اعم از حقیقت امکانی یا ضروری] اشتباه بگیریم. اگر اهمیتی ندهد که اشتباه دومی را به اشتباه اول اضافه کند، به خوبی ممکن است رضا دهد به این که ما کذبى ضروری را به جای حقیقتی ضروری بگیریم. اگر چنین شود، در این صورت درست مثل مورد اول، جهت درست خواهیم داشت و ارزش صدق نادرست.

دکارت احتمالاً دریافته بود که همه قضایایی که صورت ریاضی دارند صادق نیستند، همه قضایایی که مثلاً صورت $x+y=z$ دارند نیز صادق نیستند، تا چه رسد به این که ضرورتاً صادق باشند. برخی از آنها کاذبند، و احتمالاً ضرورتاً کاذبند. پس او نگران است که مبادا $2+3=5$ کاذب، و شاید ضرورتاً کاذب باشد؛ به رغم این واقعیت که مدتها آن را صادق، و شاید ضرورتاً صادق می‌انگاشته است.

اما، پیش از این، به واقعیت مشابهی درباره ادعاهایی دال بر این که یک قضیه دارای مصونیت دکارتی است، توجه کردیم. فکر می‌کنم که چنان ادعاهایی، اگر اصلاً صادق باشند، ضرورتاً صادق اند. اما برخی از آنها کاذبند، و اینها به گمان من ضرورتاً کاذبند. مثلاً (۷) کاذب است، و بر این اساس یک کذب ضروری است و به این ترتیب به ترزا برمی‌گردیم. تصور کردیم که او بر حکمی درباره مصونیت دکارتی یک قضیه تکیه کرده است. البته اگر آن را به وضوح و بی‌اشتباه فهم کرده باشد، عیبی ندارد؛ شیطان فریبش نداده است. اما آیا ممکن نیست که شیطانی حسابگر، ابتدا فریب دادن او را درباره مصونیت دکارتی بر عهده گرفته باشد، و موجب شده باشد که قضایای غیر مصون را به جای قضایای مصون بگیرد، و آنگاه به کار کشف و شهودها و ندهای فریبنده پرداخته باشد؟ به نظر می‌رسد که از دیدگاه او، این خط مشی معقولی باشد. و بنابراین، باز به نظر

می‌رسد که به این نتیجه می‌رسیم که اگر ترزا اصلاً برحق است، به خاطر معیارش نیست. او معیاری لازم دارد که واقع‌نما بودن یک تجربه را معلوم کند. اما به نظر می‌رسد حکمهایی که ترزا بدانها نیاز دارد تا این معیار را کارآمد سازد، دقیقاً به همان اندازه تجربه اولیه در معرض فریب هستند، و از این رو، به همان اندازه به یک معیار نیازمندند. شاید جایی در این میان، شیطان در فریب دادن او کوتاهی کرده باشد، و لذا او عاقبت به خیر شود. اما به نظر می‌رسد هیچ دلیلی نداریم که باور کنیم که ناکامی شیطان در این نقطه خاص رخ می‌دهد و نه در نقطه‌ای دیگر؛ و بنابراین، هیچ دلیلی نداریم بر این گمان که معیارهای ترزا در ناکام کردن شیطان کارایی مهمی دارند. ۱۵.

شاید ذکر یک کلمه در اینجا از باب احتیاط، ارزشمند باشد. من یک نکته کلی را مورد بحث قرار دادم، و آن این که ترزا نمی‌تواند برای تشخیص تجارب واقع‌نما از تجاربی که فریبنده‌اند، و برای این که فریبهای شیطان را بشناسد، و امثال اینها، استفاده رضایت بخشی از یک معیار بکند. و این نکته به این دلیل است که یک معیار، تنها براساس یک حکم عمل خواهد کرد. اما هر خطری که باید با استفاده از این معیار، جلوش گرفته می‌شد، دوباره به صورت این خطر ظاهر می‌شود که حکمی که این معیار از آن سود می‌جوید، خودش، به همان نحو که از آن می‌ترسیدیم، معیوب است. دست کم در مورد معیارهایی که ترزا ذکر می‌کند، و برای هر معیاری که کاربردش مستلزم یک حکم یا باور باشد، وضع بدین منوال است. مثلاً در مورد هر معیاری برای واقع‌نمایی که ما را ملزم کند که مشخص کنیم، آیا تجربه مورد بحث ویژگی یا ارتباطی دارد، متعلق به طبقه خاصی است، و امثال اینها، صادق است. اما استدلال من مستلزم این نیست که ترزا نخواهد توانست تجارب واقع‌نما را از تجارب فریبنده تشخیص دهد، و پی به فریبهای شیطان ببرد و مانند آن. زیرا، تا آنجا که استدلال جاری است، او شاید بتواند چنان کارهایی را اصلاً بدون هیچ معیاری انجام دهد.

سه

بدنه اصلی استدلال من، در بخش قبلی تکمیل شد. در این بخش می‌خواهم اجمالاً از دوراهی بحث کنم که ممکن است کسی از آن راهها سعی در طفره رفتن از نتیجه‌ای کند که ظاهراً بدان رسیده ایم.

در درجه اول، به نظر من ترزا نمی تواند با دست کشیدن از ادعاهای ناظر به یقین و قطعیت، و جایگزین کردن آنها با ادعاهای ناظر به احتمال، خود را از شیطان در امان بدارد. مثلاً ترزا نگران است که مبادا شیطان ندایی دروغین یا فریبنده به او داده باشد. اما من استدلال کردم که شیطان ممکن است او را در آنچه ظاهراً تجربه حسی عادی ای است، در حکمی درباره حالت معنوی خودش، و در احکام منطقی و تحلیلی نیز فریب دهد. فرض کنید که ترزا این را بپذیرد، اما در عین حال، قضیه ذیل را اظهار کند:

(۸) احتمال فریب دادن من توسط شیطان، در امور مربوط به درک حسی، منطقی

و جز آن، در قیاس با کشف و شهودها و نداها کمتر است.

و لذا معتقد باشد که، در عین حال که شیوه اش خطاناپذیر نیست، اگر کشف و شهودهایش را با رجوع به درک حسی و منطقی محک زند، امکان موفقیت بیشتری خواهد داشت، تا وقتی که اصلاً سنجه ای به کار نبرد، یا سعی در به کار گرفتن سنجه ها در جهت دیگری کند. اما به نظر می رسد که این قول نسبت به وضع قبلی، او را در موقعیت بهتری در مقابل شیطان قرار نمی دهد. البته اگر (۸) صادق باشد، آنگاه اگر ترزا بر حس و منطقی و جز آن تکیه کند، امکان موفقیتش بیشتر خواهد شد. اما شاید (۸) صادق نباشد. روی هم رفته، همه گزاره های راجع به احتمالات نسبی و مقایسه ای درست نیستند. گاهی ما در مورد چنین اموری اشتباه می کنیم. آیا امکان ندارد که شیطان حسابگری ابتدا ترزا را درباره (۸) فریب داده باشد؟ و اگر چنین کرده باشد، آنگاه اگر ترزا بر (۸) تکیه کند، در واقع امکان موفقیت خود را کاهش، و امکان موفقیت رقیبش را افزایش خواهد داد. علاوه بر این، (۸) درست مانند اصولی که قبلاً در موردشان بحث کردیم اگر بخواهد قوت معرفتی ای داشته باشد باید با احکام خاصی تکمیل شود؛ با چیزی شبیه به این:

(۹) این باور من که مسیح حاضر بود، و جز آن، از یک کشف و شهود نشأت

گرفته است، حال آن که باورم به این که اسقف حاضر بود و جز آن، از یک درک

حسی نشأت گرفته است.

اما، لازم نیست که احکامی که منشأ باورها را منحصر در کشف و شهودها، تجارب حسی و جز آن می کنند صادق باشند؛ همچنان که اگر در قضیه (۹) صرفاً جای ارجاعات به آن دو باور را عوض کنیم و قضیه جدیدی به دست آوریم مشاهده خواهیم کرد. و بنابراین، آیا ممکن نیست که شیطان، ابتدا ترزا را با قبولاندن (۹) به او فریب داده باشد؟ اگر چنین باشد، حتی اگر ترزا به

بر آورد درستی از احتمالات مذکور در (۸) دست یافته باشد، لازم نیست که شیطان نگران باشد. زیرا اگر (۹) کاذب باشد، هنگامی که با (۸) ترکیب شود به ضرر ترزا تمام خواهد شد و نه به نفع او.

شاید کسی اشکال کند که در عین حال که (۹) می تواند کاذب باشد، هیچ کس نمی تواند در مورد خودش چنین اشتباهی بکند. اما به نظر می رسد این همان ادعایی باشد که می گفت (۹) برای ترزا دارای مصونیت دکارتی است. شاید چنین باشد. و من علاقه ای به انکار آن ندارم. اما قبلاً دیدیم که حکمی دارای مصونیت دکارتی هیچ سودی برای ترزا ندارد.

اکنون به اقدام دیگری دست زنیم؟ ترزا نمی تواند با قراردادگرا شدن^[۴] از دست شیطان بگریزد. و این تا اندازه ای به خاطر همان دلیلی است که هندسه دان نمی تواند با قراردادگرا شدن در هندسه از فریکاریهای شیطان در این علم پرهیزد. زیرا حتی اگر همه اصول متعارف و اصول موضوعه هندسه اقلیدسی قرارداد بودند، باز هم این خطر وجود داشت که در این حکم که یک قضیه خاص، مثلاً قضیه فیثاغورث، از آنها نتیجه می شود فریب بخوریم. و حتی اگر کسی مفهوم 'نتیجه شدن از' را کاملاً قراردادی تلقی کند، و این ادعا را به آن بیفزاید که همه قواعد استنتاج و همه قواعد منطق که در بسط این هندسه به کار می روند نیز قراردادی اند، باز مسأله این خواهد بود که آیا قضیه فیثاغورث واقعاً از این اصول موضوعه قراردادی (و حتی خودسرانه) و مطابق با این تعاریف و قواعد قراردادی (و حتی خودسرانه) نتیجه می شود یا نه. و ممکن است ما در پاسخ به این سؤال اشتباه کنیم.

قبلاً پیشنهاد کردم که ترزا باید نگران این باشد که مبادا در باور به قضایایی مثل

(۱۰) اسقف حاضر است؛ و

(۱۱) «من H را دارم» برایم دارای مصونیت دکارتی است.

فریب خورده باشد. او می تواند، با تعقیب همین سیر استدلالی، به قراردادگرایی پناه ببرد و

ادعا کند که:

(۱۲) قضایای (۱۰) و (۱۱) قرارداداند.

بلافاصله، پرسش قدیمی مان تکرار می شود: آیا ممکن نیست که شیطان ترزا را در باب خود

(۱۲) فریب داده باشد؟ اما باز بیایید به ترزا امتیاز شک کردن در این نقطه را بدهیم. بیایید فرض

کنیم که (۱۲) صادق است. در این صورت (۱۱) قراردادی است. بیایید این فرض را هم بکنیم که

اگر قضیه ای قرارداد باشد، آنگاه نمی توان در پذیرفتن آن فریب خورد. (این که آیا این فرض واقعاً صادق است، مهم نیست) در این صورت، ترزا در پذیرفتن (۱۱) فریب نخورده است. و اکنون، ترزا می تواند از (۱۱) و تعریف مصونیت دکارتی استنتاج کند که:

(۱۳) اگر باور دارم که H را دارم، در آن صورت من H را دارم.

اگر ترزا به (۱۳) بیفزاید که:

(۱۴) من باور دارم که H را دارم.

آنگاه می تواند استنتاج کند که:

(۱۵) من H را دارم.

و (۱۵) دقیقاً همان نوع قضیه‌ای است که قبلاً گفتیم که همان نوعی است که ترزا نیازمند آن است تا آن را به یکی از معیارهایش ضمیمه کند. آیا او اکنون به کمک قراردادگرایی موفق به نجات (۱۵) شده است؟ متأسفانه نه.

حتی اگر هیچ سؤالی درباره (۱۴) نکنیم، که برای استنتاجها لازم است، یا حتی اگر آن را هم قراردادی بینگاریم، هنوز باید درباره این ادعا که (۱۳) از (۱۱) نتیجه می‌شود، و (۱۵) از (۱۳) و (۱۴)، سؤال کنیم. هر ادعایی دال بر این که امری نتیجه امری دیگر است، صادق نیست - اشتباهات فراوانی از این دست وجود دارد. و بنابراین، به رغم قراردادگرایی این رویکرد، به نظر می‌رسد که برای شیطان و فعالیت‌های اهریمنی اش مجال باشد. البته اگر او ترزا را در مورد این استنتاجها فریب نداده باشد - در صورتی که ترزا در مورد این استنتاجها برحق باشد - آنگاه کارش عیبی ندارد. اما، همان گونه که قبلاً دیدیم، اگر شیطان او را در مورد کشف و شهود فریب نداده بود - در صورتی که او در مورد کشف و شهود، برحق بود - آنگاه از همان اول، کارش بی عیب بود. اگر سرانجام او باید بر این فرض تکیه کند که شیطان او را در یکی از باورهایش فریب نداده است، آنگاه فهم این امر دشوار است که چرا او نباید این کار را بی درنگ انجام دهد و خود را از شر آن خلاص کند.

چهار

اکنون به بخش پایانی این مقاله می‌رسم. تنها سه نکته است که می‌خواهم مطرح کنم. نکته اول نکته‌ای تکراری است. نتیجه‌ای که در بخشهای قبلی، به سود آن استدلال کردم این نیست که ترزا نمی‌تواند بداند که آیا فریب شیطان را خورده است یا نه. بلکه این است که او نمی‌تواند معیاری برای تشخیص این امر داشته باشد که آیا شیطان او را فریب می‌دهد یا نه. اما این امکان را باز می‌گذارم که ممکن است ترزا از راه دیگری به معرفت حقیقت نایل شود. نکته دوم این که، در سراسر پیکره استدلال، و براساس هر دو وجه استدلال، ارجاعات به شیطان غیر ضروری است. منظورم این نیست که ترزا درباره شیطان جدی نبود؛ جدی بود. و ممکن است ما هم جدی باشیم. اما در استدلالی که اقامه کردم، و در اعتراضها و استدلالهای مخالفی که بررسی‌شان کردم، شیطان هیچ نقش اساسی‌ای ایفا نمی‌کند. هر جا که ارجاعی به فریبکاریهای شیطان است، به سهولت می‌توانیم به جای آنها ارجاع به اشتباه کردن خودمان را بگذاریم. اگر گمان کنیم که لازم است نوعی علت‌شناسی برای اشتباهاتمان داشته باشیم،

می توانیم هرچه را دوست داریم در کار آوریم- فیزیولوژی، تعلیم و تربیت، بی دقتی، یا هر چیز دیگر. پس مشکل ترزا یک مشکل بنیادین در معرفت شناسی است. در واقع، ترزا به صورت خاصی آن را توصیف می کند، و شاید مسأله به این صورت خاص واقعاً برای او به وجود آمده باشد. اما حتی اگر شیطان ما را به زحمت نیندازد- و حتی، اگر شیطانی هم در کار نباشد- شکل بنیادین مشکل ترزا باقی است. ما تعهد می کنیم که با رجوع به آنچه قبلاً صادق انگاشته ایم حقیقت را از خطا جدا کنیم، و گاه و بیگاه، امور واقع نما را از امور غیر واقع نما تشخیص دهیم. اما چه خواهد شد، اگر اشتباهمان واقعاً در همین نقطه رخ دهد؟

نکته سوم. به نظر من، ترزا گاهی رویکرد متفاوتی به این مشکل ارائه می کند. مثلاً قطعه ذیل را، که بخشی از بحث او درباره کشف و شهودش در روز جشن قدیس پیتر است، ملاحظه کنید:

«اگر کور بودم، یا در تاریکی شدید بودم، و شخصی که قبلاً هرگز ندیده بودم، بلکه فقط راجع به او چیزهایی شنیده بودم، می آمد و با من سخن می گفت و به من می گفت که کیست، من باید او را باور می کردم؛ اما نمی توانستم با همان اطمینانی که اگر قبلاً او را دیده بودم تصدیق می کردم، تصدیق کنم که این هموست. اما در این مورد می توانستم مسلماً آن را تصدیق کنم؛ زیرا، گرچه او نامرئی باقی می ماند، اما علمی که در نفس نقش می بندد، آن قدر روشن است که شک در آن، کاملاً ناممکن به نظر می آید. خداوند خوش دارد که این معرفت آن قدر عمیق بر فاهمه انسان حک شود که نتوان به آن شک کرد؛ همان طور که نمی توان در شهادت چشم خود شک کرد- در واقع، دومی آسان تر است؛ زیرا گاهی ظن می بریم که آنچه دیده ایم خیال بوده، و حال آن که در اینجا، گرچه ممکن است لحظه ای آن ظن پدید آید، اما چنان یقین کاملی برجای می ماند که در برابر آن، این شک هیچ قوتی ندارد.»^{۱۶}

در این قطعه، که چند نمونه دیگر نیز در آثار ترزا دارد، به گمانم هیچ ارجاعی به معیاری برای واقع نمایی نداریم. هیچ ارجاعی به ویژگیهای یک تجربه که نشان دهد که آن تجربه دارای منشأ الهی است و نه شیطانی، نداریم. به جای آن این گزارش را داریم که 'شک در آن، کاملاً ناممکن به نظر می آید' و 'این شک هیچ قوتی ندارد.' و در این تجربه، آن طور که او آن را شرح می دهد یک فقره علم 'در نفس نقش می بندد' و 'عمیقاً در فاهمه حک می شود.' این مهم است که ما این

مطلب را بد نفهمیم. در اینجا ترزا می خواهد بگوید - دست کم به نظر من این طور می آید - که این تجربه ویژگیهای خاصی (مثل یقین آور بودن و مانند آن) دارد و تجاری با این ویژگیها منشأ الهی دارند. در مقابل این نوع ادعا، استدلالهایی که بررسی کردیم با قوت تمام، کاربرد خواهند داشت. بلکه در اینجا [ترزا] شهادت می دهد که، آن طور که این تجربه خود را بر او عرضه کرده است، واقع نمایی آن - یعنی این واقعیت که تجربه مذکور حاوی حقیقتی است و آن حقیقت را به فاهمه او انتقال داده است - آن قدر واضح بر ناصیه خود آن تجربه هویدا بود که هدفش انجام شده بود. حقیقت 'در فاهمه حک شده بود'، و شک از میان رفته بود. و به گمانم این نوع از تجربه است، و نه استفاده از معیارها، که در معرفت عرفانی ترزا جنبه اساسی دارد.

بسیاری از ما با تجربه عرفانی بیگانه ایم؛ دست کم با تجربه عرفانی ای که غنا، تنوع و شدتی را داشته باشد که ترزا گزارش می دهد. اما این امر نباید باعث نادیده گرفتن این واقعیت شود که ما با آن نوع اطمینانی که ترزا در اینجا گزارش می دهد بیگانه نیستیم. ما درست به اندازه او، نیازمند دانستن حقیقتیم، پیش از آن که بتوانیم معیارهایمان و تعلقمان را به کار گیریم. و احتمالاً هیچ کدام از ما نیست که گاهی حقیقت را به روشی شبیه روشی که ترزا گزارش می کند، نیافته باشد. تجربه حسی غالباً خود را بدین طریق بر ما عرضه می کند (و خود ترزا توجه ما را به این تشابه جلب می کند). اما انواع دیگر تجربه ها نیز چنین اند. بعضی از شما احتمالاً چنین تجربه ای را در جریان این مقاله داشته اید. مثلاً گفتم که شیطان ممکن است ترزا را در این فکر که قضیه (۱۵) به صورت معتبری از (۱۳) و (۱۴) نتیجه می شود، فریب داده باشد. اما این استنتاج یک مورد از وضع مقدم [و نتیجه گرفتن وضع تالی] است، و قصد ندارم که بگویم وضع مقدم [و نتیجه گرفتن وضع تالی] یک شکل معتبر نیست (گرچه البته راه دیگری از بسط استدلالی مشابه خواهد بود). بلکه می خواهم بگویم که شیطان ترزا را در این فکر که این سه قضیه واقعاً از مصادیق وضع مقدم هستند فریب داده است. اما اگر او را بدان طریق فریب داده، ما نیز باید به همان طریق فریب خورده باشیم؛ خواه به وسیله شیطان یا غیر او. زیرا ما نیز مطمئنیم که این استدلال نمونه ای از وضع مقدم است. و بنابراین، من مطمئنم طرح این موضوع که ترزا ممکن است در آن فریب خورده باشد، به نظر بعضی از شما ثقیل و فضل فروشانه، و یاوه گویی یک فیلسوف بیاید. و به نظر من هم همین طور است. هیچ شکی در این ندارم که استنتاج (۱۵) از (۱۳) و (۱۴) معتبر است. می توانم بگویم که ممکن است ترزا درباره آن فریب خورده باشد. اما این گفته هیچ امکان واقعی ای را به من نشان نمی دهد. اما به نظر من، خودم

هم هیچ معیاری برای آن ندارم (و گمان می‌برم که شما هم احتمالاً معیاری نداشته باشید). به نحوی از انحا درمی‌یابم، که این قضایا در قالب شکلی که به عنوان وضع مقدم می‌شناسم جای می‌گیرند، و به نظرم می‌رسد که این دریافتن هیچ مجالی برای اشتباه نمی‌گذارد. این همان نوع چیزی است که می‌توانم در سنجش چیز دیگری به کار برم؛ و آن چیزی نیست که دربارهٔ سنجش گمان می‌کردم. پس خط مشی اساسی معرفت‌شناسانهٔ ترزا همان خط مشی ای است که مشترک میان همهٔ ماست. اگر او در اصل اشتباه کرده باشد، آنگاه، با این که اشتباهش قابل ردیابی در این خط مشی نیست یا این که همهٔ ما، اعم از عارف و عامی، بر زمینی به یکسان متزلزل ایستاده‌ایم. و این ما را به آخرین سؤال این مقاله می‌کشاند: اگر این سیر استدلالی‌ای که مطرح کرده‌ام نظر ما را جلب کرده باشد، آیا ما هم باید تجارب ترزا را به عنوان تجاری واقع‌نما بپذیریم؟ نه، گمان نمی‌کنم. ترزا تجارب خودش را داشت؛ اما آنها را در اختیار ما نگذاشته و به جای آن، توصیفی از آنها، یک گزارش، در اختیارمان نهاده است. اما توصیف شام، خود شام نیست، و توصیف یک تجربه [نیز] خود آن تجربه نیست. ممکن است آنچه برای ترزا رخ داده، چیزی در نفس او حک کرده که توصیف خود ترزا در نفس ما حک نخواهد کرد. به گمانم، خود ترزا این را می‌دانسته است. او هنگامی که بحثش را دربارهٔ واقعهٔ برجستهٔ دیگری در زندگی‌اش خاتمه می‌دهد، می‌گوید: 'اگر کسی گمان کند که دروغ می‌گویم، من از خدا به نیکی‌اش تمنا می‌کنم که همان تجربه را به او [نیز] عطا کند' ۱۷. هنگامی که ترزا این دعا را کرد شاید بهترین خدمت را به ما کرده باشد.

پی‌نوشت‌های نویسنده:

* مشخصات کتابشناختی اصل این مقاله چنین است:

Mavrodes, George "Real and Deceptive Mystical Experiences", in Steven T. Katz (ed.) *Mysticism and Philosophical Analysis*, (London: Sheldon Press, 1978).

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

** جورج مَورودس (George I Mavrodes)، فوق‌لیسانس علوم انسانی از میشیگان، و دکتر در فلسفه. پروفیسور مَورودس کتابهای *Belief in God: A Study in the Epistemology of Religion* (1970) [=باور به خدا: مطالعه‌ای در باب معرفت‌شناسی دین]؛ *Problems and Perspectives in the Philosophy of Religions* (1967) [=مسائل و دیدگاه در فلسفهٔ ادیان،

ویراستاری به همراه استوارت هکت [Stuart C. Hackett]؛ و **The Rationality of Belief in God** (1970) [=معقولیت باور به خدا] را منتشر کرده است. او نویسنده مقالات و نقدهای زیادی نیز هست. در کالج کارلتون [Carleton] و دانشگاه پرینستون [Princeton]، و در کالج کنیون [Kenyon] و اوهایو [Ohio] به عنوان استاد میهمان ممتاز در فلسفه تدریس کرده است. او اکنون استاد فلسفه در دانشگاه میشیگان است.

۱. 'من خواهرت را دیروز دیدم'، راهی متعارف است برای توصیف چیزی که دیروز برآیم رخ داده؛ یعنی برای توصیف یکی از تجاریم. من آن را با ارجاع به خواهرت نام گذاری می‌کنم. شاید شما با تندی بگویید 'نمی‌توانی خواهرم را دیده باشی؛ زیرا او در نیوزیلند است'. و اگر متقاعدم کنید که او در نیوزیلند است، آنگاه من نیز می‌پذیرم که دیروز او را ندیده‌ام. [تحلیل] روان‌شناختی تجربه‌ام هرچه که باشد، توصیف درست آن تجربه نمی‌تواند دیدن خواهر شما باشد؛ و بنابراین من برای آن شکل دیگری از کلمات را انتخاب خواهم کرد.
۲. علاقه من به پرداخت ترزا به تجربه عرفانی خودش، ابتدا توسط یک سلسله سخنرانیهای پروفیسور نلسون پایک [Nelson Pike] برانگیخته شد.

3. **St. Teresa, The Life of Teresa of Jesus**, translated and edited by E. Allison Peers (Garden City, N. Y., Image Books, 1960), ch. 27, p.249.

4. Ibid., ch.27, p.250.
5. Ibid., ch.29, pp.269-270. cf. also ch.28, p.260.
6. Ibid., ch.7, p.100.
7. Ibid., ch.25, p.239.
8. Ibid., ch.25, p.233.
9. E.g. ibid., ch.19, p.185.
10. Ibid., ch.25, p.237.
11. Ibid.
12. Ibid., ch28, p.263.
13. René Descartes, **Meditations on First Philosophy**, second meditation.
14. Ibid., first meditation. The quotation is from **The Meditations and Selections**

from the Principles of René Descartes, translated by John Veitch (La Salle, Illinois, Open Court Publishing Co, 1952), pp.25-26.

۱۵. و باید به صورت گذرا اشاره کنیم که استدلال مشابهی نشان خواهد داد که، دکارت نیز در این فکر که احکامش درباره مصونیت دکارتی می اندیشم و هستم پایگاه مطمئنی برای عملیات بر ضد شیطان شخصی خودش فراهم آورده است، اشتباه کرده بود.

16. Teresa, ibid., ch27, pp.250-251.

17. Ibid., ch29, p.275.

پی نوشتهای مترجم:

[۱] St. Teresa of Avila؛ راهبه و عارفه کرملی اسپانیایی (۱۵۱۵-۱۵۸۲) و نویسنده آثار عرفانی ای مانند طریق کمال، زندگی (که شرح احوال معنوی و عرفانی خود اوست)، مبانی، دژ درون، و بعضی کتابهای کوچک تر دیگر.

[۲] همه عارفان و الهیدانان دارای گرایش عرفانی در قرون وسطای مسیحی، به تبع آگوستین قدیس، مکاشفات (Visions) را به سه دسته بزرگ تقسیم می کرده اند. مکاشفات جسمانی (Corporeal)، که از سنخ ادراکات حسی تلقی می شدند؛ مکاشفات خیالی (imaginary)، که ادراکات حواس باطنی قلمداد می شدند؛ و مکاشفات قلبی (intellectual)، که حاوی علم و معرفت نابی بودند که یا از طریق القای اندیشه ها یا واژه ها یا از طریق متعالی تر از این، دریافت می شدند. قدیسه ترزا، در اینجا، این مکاشفه خود را از قسم دوم نمی داند.

[۳] نویسنده اصطلاح demon-proof، یعنی «ضد شیطان»، را به قیاس با water-proof (ضد آب) و shock-proof (ضد ضربه) و امثال اینها ساخته است.

[۴] Conventionalism در اینجا، اشاره به مکتبی در فلسفه منطق و فلسفه ریاضیات دارد که قائل است به این که گزینش اولیه قواعد و اصول موضوعه علوم مانند منطق و ریاضیات امری است قراردادی. کارناپ (Carnap) فیلسوف آلمانی تبار آمریکایی (۱۸۹۱-۱۹۷۰)، و تسرملو (Zermelo) ریاضیدان آلمانی (۱۸۷۱-۱۹۵۳) به این قول قائلند.