

تجربه دینی*

ویلیام آلستون

حسین فقیه**

مقدمه^۱

ویلیام پی. آلستون (متولد ۱۹۲۱) برای تجربه دینی ساختاری مشابه با ساختار تجربه حسی قایل است و آن را آگاهی مستقیم به خدا، می‌داند. هدف اصلی او دفاع از این دیدگاه است که آگاهی مستقیم به خدا، می‌تواند اعتقاد به برخی اوصاف و افعال درک شدنی خداوند را توجیه نماید. آلستون در تبیین نظریه خود درباره تجربه دینی بر دو چیز تکیه می‌کند: نخست، تجربه حسی است. از نظر وی، تجربه دینی نوعی تجربه حسی است که نسبت به باورهای ناظر به خداوند عمدتاً همان نقش معرفتی تجربه حسی نسبت به باورهای ناظر به جهان فیزیکی را ایفا می‌کند؛ دوم، گزارش‌های فراوانی است که از صاحبان تجربه دینی نقل شده است. او با ارائه گزارش‌هایی از تجربه‌های افراد گوناگون، اعم از عارفان اندیشمند و اشخاص عادی، به تبیین دیدگاه

* مشخصات کتاب‌شناختی این مقاله چنین است:

Alston, William P. "Religious Experience" in *Rutledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York, 1998, Volume 8, pp.252-5.

** کارشناس ارشد از مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)

۱. این مقدمه توسط مترجم به نگارش درآمده است.

خویش می‌پردازد، هر چند او همه نمونه‌ها را از سنت مسیحی نقل می‌کند ولی بر آن است که این پدیده اختصاص به مسیحیت ندارد. آلتون با توجه به این دو نکته مهم، معمولاً در تبیین نظریه‌اش و در مواجهه با نقدهای وارد شده بر آن، گاه با نگاه به تجربه‌های حسی و گاه نیز با نگاه به گزارش‌های نقل شده از صاحبان تجربه‌های دینی، به تبیین و پاسخ‌گویی می‌پردازد.

بسیاری از نقدهای وارد شده بر دیدگاه آلتون، مربوط به ادعای هم‌سنخ بودن تجربه دینی با تجربه حسی و از همه مهم‌تر، ناسازگاری تجربه‌های دینی در فرهنگ‌ها و سنت‌های دینی گوناگون است. دسته دیگری از نقدها، معطوف به دفاع آلتون از انحصارگرایی مسیحی است. انتقاد اندیشمندانی همچون جان هیک به همین جنبه برمی‌گردد. آلتون هیچ‌کدام از نقدها را بی‌پاسخ نگذاشته است، اما پاسخ‌های وی در برخی موارد کافی و قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد.

با قطع نظر از اشکالاتی که بر دیدگاه آلتون وارد است، می‌توان گفت نظریه او با اندکی اصلاح و بازسازی، به معرفت فطری مطرح شده در آیات قرآن و روایات اسلامی بسیار نزدیک است. تجربه دینی مورد نظر وی، که نوعی بصیرت باطنی به خداست، تقریباً همان ظهور مرتبه‌ای از معرفت فطری در عالم ماده است؛ به دیگر سخن، تجربه دینی نوعی آگاهی مستقیم به خدا و مواجهه بی‌واسطه با اوست که دست کم اصل اعتقاد به وجود خداوند را توجیه می‌نماید.

تجربه دینی

تجربه دینی به عنوان منبعی مناسب برای شناخت وجود، ماهیت و افعال خدا، برای فلسفه است. صاحبان این گونه تجربه‌ها این تجارب را آگاهی ادراکی بی‌واسطه به خدا می‌دانند؛ البته ممکن است در این باره به خطا رفته باشند؛ بسیاری از فلاسفه نیز بر این باورند. به اعتقاد بسیاری از فیلسوفان، چنین تجاربی هرگز آن گونه نیستند که به نظر می‌آیند و هیچ‌کسی تجربه‌ای مطابق با واقع، از حضور خدا و یا فعل او ندارد. دلیل فلسفی اساسی اینکه فرض کنیم چنین تجربه‌هایی گاهی حقیقتاً مطابق با واقع هستند، اصلی^۱ است که مطابق آن هر تجربه آشکار از چیزی را باید مطابق با واقع تلقی کرد، مگر

۱. به اصل آسان‌باوری سویین‌برن (Swinburne's Principle of Credulity) اشاره دارد. مطابق این اصل وقتی

اینکه ادله کافی بر خلاف آن داشته باشد؛ [یعنی] تجربه‌ها معتبرند، مگر اینکه عدم اعتبار آنها ثابت شود. در صورت عدم پذیرش این اصل، دیگر اساساً ادله کافی برای مطابق با واقع انگاشتن هیچ تجربه‌ای، اعم از دینی، حسی یا هر تجربه دیگری، نخواهیم داشت. به اعتقاد برخی از منتقدان، در مورد تجربه دینی واقعاً ادله کافی مخالف داریم: اول اینکه ما آن توانمندی‌ای که برای آزمون‌های بین اذهانی در ادراکات حسی داریم در مورد تجارب دینی در اختیار نداریم. به این اشکال این گونه می‌توان پاسخ داد که نباید فرض کرد که ادراک حسی تنها شیوه‌ای است که به مدد آن می‌توان به ارتباط شناختی واقعی با واقعیت عینی دست یافت.

دلیل دیگر اینکه عموماً تصور می‌شود که می‌توان تجربه دینی را به نحو مناسبی، بدون نیاز به تصور خدا، با عوامل روان‌شناختی و اجتماعی تبیین کرد؛ اما [پاسخ این اشکال هم این است که] حتی اگر عوامل این جهانی تنها علل بی‌واسطه تجربه دینی باشند، ممکن است خداوند به عنوان علتی در همان آغاز زنجیره علت و معلول‌ها نقش مهمی داشته باشد.

سرانجام، ناسازگاری‌های موجود میان تجربه‌های ادعا شده درباره خدا، به ویژه در ادیان گوناگون، دلیلی را برای تردید در [دعای] نجات‌بخشی تجربه دینی فراهم می‌کند. اما [به این اشکال نیز این گونه می‌توان پاسخ داد که] ممکن است تعدادی از مردم واقعاً چیز واحدی را تجربه کنند، ولی در توصیف ماهیت آن با هم اختلاف داشته باشند. چنین امری در ادراک حسی هم معمول است.

۱. تجربه خدا

واژه تجربه دینی، به طور صحیح، در مورد تجربه هر فرد نسبت به حیات دینی اش به کار می‌رود؛ از جمله احساس گناه یا رهایی، شادی، ترس، آرزو، حس حق‌شناسی و مانند

شخصی به نظرش می‌رسد که چیزی وجود دارد، احتمالاً آن چیز وجود دارد، مگر آنکه ملاحظات خاصی، آن ادعا را تضعیف نماید؛ یعنی اگر اشیا به فلان نحوه خاص به نظر می‌رسند، همین امر مبنای خوبی برای این اعتقاد است که آن اشیا به همان نحوه خاصی وجود دارند. (مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ اول، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶، ص ۶۳). برای توضیح بیشتر ر.ک:

Richard Swinburne (1979), *The Existence of God*. Oxford, Oxford University Press. p.254.

William P. Alston (1991), *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, Cornell University Press. p.192.

آن. اما این واژه در مباحث فلسفی معمول دامنۀ محدودتری دارد و تنها تجاربی را شامل می‌شود که شخص صاحب تجربه آنها را آگاهی تجربی به خدا می‌داند. برای اینکه بحث ما گسترۀ بیشتری را شامل شود و برای پرهیز از اینکه بحثمان تنها محدود و منحصر به یک نوع دین، نظیر ادیان توحیدی که خدا را متشخص (انسان‌وار) می‌داند، نشود، در این بحث خدا را هر واقعیت متعالی^۱ در نظر می‌گیریم، تفسیر آن هر چه می‌خواهد باشد. از چنین تجربه‌ای گزارشی از فردی ناشناس وجود دارد: «ناگهان... حضور خدا را احساس کردم - درست همان گونه که از آن آگاه شدم از آن سخن می‌گویم - چنانکه گویی خیر و قدرت او کاملاً در من نفوذ کرده بود؛ سپس رفته‌رفته آن جذبۀ از دل و جان من رخت بر بست؛ یعنی احساس کردم که خدا از ارتباطی که خود ارزانی داشته بود، دست کشیده است... از خودم پرسیدم آیا برای موسی ممکن بود که بتواند بر روی کوه سینا ارتباط صمیمی‌تری با خدا داشته باشد؟ به نظر من افزودن این نکته خالی از لطف نیست که در این جذبۀ من، خدا، نه صورت و رنگ و بویی داشت و نه مزه‌ای. افزون بر این، این احساس حضور خدا با هیچ محدودیت معینی همراه نبود...؛ لیکن هر چه بیشتر درصدد بیان این مصاحبت و مرادۀ صمیمی در قالب واژه‌ها باشم، بیشتر احساس می‌کنم که هیچ یک از تصورات معمولی ما یارای توصیف آن را ندارد. در اصل، مناسب‌ترین تعبیر برای بیان آنچه احساس کردم این است که: خدا هر چند به صورت نامرئی، حضور داشت؛ او به طور هیچ یک از حواس من در نمی‌آمد، با این وجود، وجدان من او را به ادراک درآورد» (جسیمز،^۲ [۱۹۰۲] ۱۹۸۲، ص ۶۸). این گزارش دارای ویژگی‌های خاصی است:

اولاً، آگاهی به خدا تجربی^۳ است، به گونه‌ای که چیزی متفاوت با اندیشۀ انتزاعی (تفکر درباره خدا، استدلال آوردن راجع به خدا یا مطرح کردن پرسش‌هایی درباره خدا) است. به نظر می‌رسد این نوع تجربه، همانند تجربه حسی، متضمن ظهور متعلق تجربه [بر آگاهی فاعل شناسا] است. [در تجربه دینی] شخص صاحب تجربه، خدا را حاضر می‌پندارد که به آگاهی او درآمده است، تقریباً به همان نحوی که هنگام دیدن یک درخت، آن درخت بر آگاهی او ظاهر می‌شود.

ثانیاً، این تجربه بی‌واسطه و مستقیم^۴ است. شخص صاحب تجربه به نحوی بی‌واسطه، آگاهی به خدا را احساس می‌کند، بدون اینکه آگاهی به واسطۀ آگاهی به

1. supreme reality

2. James

3. experiential

4. direct

موجود دیگری باشد؛ یعنی آگاهی به خدا ظاهراً همانند مشاهده نمودن فردی است که روبه‌روی شما قرار دارد، نه شخصی که از صفحه تلویزیون مشاهده می‌کنید که در صورت اخیر آگاهی شما به آن شخص از طریق آگاهی به چیز دیگری است که، در این مثال، صفحه تلویزیون است. [البته] مردم به صورت غیرمستقیم و با واسطه نیز از خدا گزارش می‌دهند: «حضور اسرارآمیز در طبیعت وجود داشت که گاهی در میان جمع [مؤمنان] و گاه به هنگام نماز و نیایش در تنهایی و خلوت خود احساس می‌کردم. حالتی که مرا به شدت به شور و نشاط درمی‌آورد، خصوصاً زمانی که به کرات و گاه و بیگاه اتفاق می‌افتاد. فطرت از درون با چیزی بیرون از خودش به وجود و شعف در می‌آمد (یا به نظر می‌رسید که با من چنین می‌کرد)» (بردسورث،^۱ ۱۹۷۷، ص ۱۹).

ثالثاً، این تجربه کاملاً فاقد محتوای حسی، و نوعی ظهور کاملاً غیرحسی از خدا [بر آگاهی شخصی صاحب تجربه] است؛ اما تجربه‌هایی از خدا نیز وجود دارد که متضمن دیدن یا شنیدن چیزی است: «من بیدار شدم و در حالی که از پنجره به بیرون نگاه می‌کردم چیزی را که به نظرم ستاره‌ای درخشان می‌آمد و آهسته‌آهسته نزدیک تر می‌شد، مشاهده کردم، چیزی که به صورت نور سفید و ملایمی که اندکی تیره و تار بود، جلوه‌گر شد. لرزه‌ای شدید سرتاسر وجودم را فراگرفت، اما دلهره‌ای نداشتم. پی بردم که آنچه احساس کرده بودم دارای هیبتی عظیم بوده است و به دنبال آن، احساس عشقی شدید وجود مرا فراگرفت و از وجودم رخت برپست و سپس، احساس رقت قلب فوق‌العاده‌ای در اثر این حضور خارجی به من دست داد (همان، ص ۳۰). افراد بسیاری باور نکردنی می‌دانند که تجربه‌ای با محتوای غیرحسی متضمن ظهور چیزی [بر آگاهی فاعل شناسا] باشد، ولی این نوعی پیش‌داوری بی‌پایه و اساس به نظر می‌رسد؛ چرا باید فرض کنیم که تنها راه ممکن برای آگاهی تجربی به واقعیت خارجی راه حس است؟

و سرانجام اینکه، این تجربه تجربه‌ای کانونی^۲ است که در آن، آگاهی به خدا آن چنان به شدت توجه فرد را به خود جلب می‌کند که برای یک لحظه، تمام چیزهای دیگر را از نظر محو می‌گرداند. البته تجربه‌هایی نیز با عمق کم‌تری وجود دارند که در طی دوره‌های زمانی طولانی به عنوان زمینه‌ای^۳ برای تجربه‌های روزمره باقی می‌مانند، نظیر آنچه در

1. Beardsworth

2. Focal

3. Background

این گزارش از جیمز نقل شده است: «خداوند مرا همچون هوای طبیعی احاطه کرده است. او از جان خود من به من نزدیک تر است. حقیقتاً در او زندگی می‌کنم و هستی خود را از او دارم» (جیمز، همان، ص ۷۱-۷۲).

بحث حاضر محدود به تجربه‌های مستقیم غیرحسی کانونی خواهد بود؛ چرا که چنین تجاربی دربرگیرنده متمایزترین و چشم‌گیرترین دعاوی در مورد آگاهی تجربی به خداوند هستند.

بسیاری از آثار در این زمینه بر تجربه عرفانی متمرکز می‌شوند و آن را حالتی تلقی می‌کنند که در آن همه تمایزات، حتی تمایز سوژه و ابژه، از میان برداشته می‌شوند و شخص از وحدتی رخنه‌ناپذیر آگاه می‌شود. چنین تجربه‌ای تحت مقوله عام ما قرار می‌گیرد؛ چرا که عارف معمولاً آن را نوعی آگاهی مستقیم به واقعیت متعالی تلقی می‌کند؛ اما از آنجا که تجربه‌هایی از این دست مشکلات خاص خود را به وجود می‌آورند، مدخل حاضر عمدتاً بر روی موارد معتدل‌تری نظیر آنچه ذکر شد، تکیه می‌کند؛ مواردی که در آنها به نظر نمی‌رسد سوژه‌ها هویت خود را از دست داده باشند. با وجود این، اصطلاح تجربه عرفانی به عنوان شیوه‌ای مناسب برای نامیدن آنچه فاعل شناسا (سوژه) آن را نوعی تجربه مستقیم به خدا تلقی می‌کند، به کار می‌رود؛ چون این فاعل‌های شناسا آگاهی خود به خدا را، به نحوی مشابه شیوه‌ای می‌دانند که فرد در محیط طبیعی از راه ادراک حسی به اشیا آگاهی پیدا می‌کند، اصطلاح «ادراک عرفانی» به کار می‌رود.

۲. تجربه عرفانی، مبنایی برای باورهای راجع به خدا

علاقه عمده فلسفه به تجربه عرفانی به میزان کارآیی تجربه عرفانی، به عنوان منبعی برای معرفت یا باور موجه درباره خدا مربوط می‌شود. کسانی که چنین تجربه‌هایی دارند نوعاً بر این باورند که از این تجربه‌ها چیزهایی آموخته و یا تأیید بیشتری بر باورهای قبلی خویش یافته‌اند. معمولاً در نظر آنها تنها باورهای به این شیوه محدود توجیه می‌شوند. این باورها عبارت‌اند از: اعتقاد به وجود خدا، برخی اعتقادات درباره ذات خدا (مانند این باور که خدا مهربان یا قادر است) و اعتقاداتی درباره آنچه در آن لحظه، خداوند در ارتباط با شخص تجربه‌کننده (فاعل شناسا) انجام می‌دهد؛ همانند تسلی دادن، ملامت

کردن، بخشودن، الهام کردن و ابلاغ پیامی خاص. خیلی که خوش‌بین باشیم بعید است کسی گمان کند که صرفاً از طریق تجربه خدا پی ببرد که خدا بنی اسرائیل را در مصر از بردگی نجات داد یا خدا سه شخص در یک جوهر است (مگر اینکه فرد تجربه‌کننده خدا را گوینده این سخن قلمداد کند)؛ لیکن باورهایی که از چنین تجربه‌هایی به دست می‌آیند، نوعاً در حیات دینی شخص نقشی اساسی ایفا می‌کنند. ویلیام جیمز در گزارش بی‌نام‌ونشان دیگری، پس از سخن گفتن درباره نوعی تجربه که در آن «هماهنگی کامل روح خود با روح خدا را احساس کرده است» می‌گوید: «آنگاه بالاترین درجه ایمان من به خدا و صحیح‌ترین اندیشه نسبت به خدا در من پدید آمد... مطمئن‌ترین دلیل من بر وجود او عمیقاً در آن لحظه کشف و شهود، یعنی در خاطره آن تجربه متعالی ریشه دارد (همان، ص ۶۶-۶۷).

اینکه این افراد معرفتشان به خدا را محصول تجربه عرفانی می‌دانند، تضمین نمی‌کند که معرفت آنان [واقعاً] از چنین تجربه‌ای به دست آمده باشد. حتی تجربه حسی هم ممکن است انسان را به اشتباه بیندازد. فرد ممکن است هنگام غروب آفتاب گمان کند که در دور دست ماشینی وجود دارد، در حالی که آن چیز در واقع گاو باشد؛ و در مواردی افراطی [تر]، فرد ممکن است در معرض توهمات محض باشد، نظیر مکبث^۱ که به اشتباه تصور می‌کرد خنجری در مقابلش وجود دارد. ناسازگاری موجود میان گزارش‌های مربوط به تجربه حسی و همچنین تجربه عرفانی مانع از این می‌شود که همه آنها را مطابق با واقع تلقی کنیم؛ اما در ارتباط با تجربه عرفانی، کافی است به موارد عدیده‌ای توجه کنیم که در آنها شخص تصور می‌کند خدا به او فرمان داده است که حتی الامکان تعداد زیادی از نوع ویژه‌ای از انسان‌ها [مانند کودکان زیر پنج سال یا کلیه اعضای کلیسای پرسبیتی] را به قتل برساند، در برابر آن دسته از تجاربی که در آنها شخص تجربه‌گر خدا را بی‌نهایت مهربان می‌شناسد. در هر دو ساحت، انسان ممکن است از دو راه به باورهای کاذب دست یابد: [راه اول به این صورت است که] ممکن است شیئی خاص یا نوعی از اشیا را که گمان می‌کند در حال تجربه کردن آن است [واقعاً] تجربه نکند. آن دو مورد خطای حسی که اندکی پیش ذکر شد و یا مواردی که در آن برخی از افراد خدا را چنین دریافته‌اند که به آنان می‌گوید کارهایی را انجام دهند که از احدی انجام چنان کارهایی را نمی‌خواهد، روشن‌گر این مطلب است. اما راه دوم، حتی اگر شخص حقیقتاً از

1. Macbeth

نوع شیء مورد نظر آگاه باشد، [باز] ممکن است باورهایی که او درباره آن دارد، اشتباه باشد. من واقعاً ممکن است ماشینی را در دوردست ببینم، اما به اشتباه گمان کنم که در حال حرکت است. من حقیقتاً ممکن است از حضور خدا آگاه باشم، اما به اشتباه تصور کنم که او از بخشش من سرباز می زند. در یک بحث جامع می توان هر دو راه یاد شده را که در آنها تجربه یا حال [عرفانی] ممکن است گمراه کننده باشد، مورد بررسی دقیق قرار داد؛ اما از آنجا که معمولاً تلقی شکاکان درباره تجربه دینی این است که هیچ کسی تاکنون به نحوی حقیقی از وجود واقعی خدا آگاه نگشته است، توجه خویش را به مورد پیشین که اشکال اساسی تری است، معطوف می سازیم. مسأله اصلی این است که آیا تجربه های عرفانی در اغلب موارد، تجربه هایی اصیل درباره خدایند؟ آیا این تجربه ها تجربه هایی حقیقی هستند؟

ادله مربوط به پاسخ مثبت را می توان به ادله کلامی و ادله فلسفی تقسیم کرد. ادله کلامی تمامی مؤلفه های نظام اعتقادی یک دین خاص را دربر می گیرد؛ مؤلفه هایی که دلیلی را در اختیار ما می گذارد که گمان کنیم یا خداوند علی الاصول به تجربه انسانی در می آید یا افرادی خاص، گاه و بیگاه حضور خدا را تجربه کرده اند. تأملات الهیاتی از محدوده بحث ما خارج اند و اما در میان ادله فلسفی مهم ترین دلیل و شاید تنها دلیل مهم به صورت زیر می آید:

هر فرضی مبنی بر اینکه فرد ادراک می کند که قضیه چنین و چنان است (مثلاً فیلی روبروی او وجود دارد یا خدا در حال نیرو بخشیدن به اوست) در بادی امر^۱ موجه است؛ یعنی چنین فرضی موجه است، مگر اینکه دلایل رد کاملاً قوی^۲ ضد آن وجود داشته باشد. این دلایل رد را می توان به دو دسته تقسیم نمود: ادله ابطالگر که ادله ای^۳ کاملاً قوی بر بطلان باورند، و ادله تضعیف کننده^۴ که ادله ای کاملاً قوی بر این است که فرض کنیم تجربه، در این مورد، آن طور که شاید و باید مؤید باور نیست. دلیلی که براساس آن گمان می رود شخص (شاید به دلیل مصرف نوعی مواد مخدر) دست خوش توهمات شده است، یک دلیل تضعیف کننده است. مطابق این دیدگاه، باورهایی که بر پایه تجربه شکل گرفته اند به موجب خاستگاهشان از اعتباری ابتدایی برخوردارند. آنها

1. prima facie

2. strong enough overriders

3. rebutters

4. underminers

بی‌عیب و نقص‌اند تا زمانی که نارسایی آنها ثابت نشده باشد.

از این دیدگاه به طور گسترده، به سود ادراک حسی، دفاع شده است (چیشلم،^۱ ۱۹۷۷، بخش ۴). سوئین‌برن (۱۹۷۹، فصل ۱۳) در تجربه عرفانی از آن استفاده می‌کند و آن را «اصل آسان‌باوری»^۲ می‌نامد و آلستون (۱۹۹۱) تحول اجتماعی‌تری به آن می‌بخشد. ادعای آلستون این است که هر روش باورسازی^۳ که دارای مقبولت اجتماعی است،^۴ باید به عنوان منبعی برای باورهای عموماً صحیح پذیرفته شود، مگر اینکه ادله کافی ضداعتمادپذیری^۵ آن وجود داشته باشد. این دیدگاه معمولاً با این ادعا تأیید می‌شود که ما نمی‌توانیم دلیل کافی بر اعتماد به هر گونه منبع تجربی باورها داشته باشیم، مگر اینکه برای همه گزارش‌های تجربی اعتبار در بادی امر^۶ قایل شویم. یگانه بدیل شک‌گرایی تمام‌عیار همین است.

این دیدگاه «اعتبار در بادی امر» که در تجربه عرفانی به کار برده می‌شود، مستلزم آن است که هر گاه کسی گزارش دهد که خدا را به عنوان موجودی چنین و چنان یا در حال انجام چنین و چنان کاری به ادراک در آورده، چنین گزارشی را باید به عنوان گزارشی واقعی پذیرفت، مگر اینکه دلایل کافی بر خلاف آن در دست باشد. از ترس اینکه مبدا این نظر به هر گزارش عجیب و غریبی اجازه ورود بدهد، باید این نکته را به خاطر سپرد که ما گزارش‌ها را گزارش‌های عجیب و غریب تلقی نمی‌کنیم، مگر آنکه از گزارش‌های دیگر در باب ادراک عرفانی، یا از منابع الهیاتی دیگر، دلایلی داشته باشیم بر اینکه انکار کنیم آنچه یک آدم خُل (دیوانه) درباره خدا باور دارد، صحیح است.

۳. ایراداتی به حقیقی تلقی کردن تجربه‌های مربوط به خدا

بسیاری از فیلسوفان معاصر منکر این هستند که کسی تاکنون حضور یا فعل خدا را به نحو واقعی ادراک کرده باشد. بیشتر دلایل به سود این ادعا بر پایه تفاوت‌های حقیقی یا ادعایی میان تجربه حسی و تجربه عرفانی استوار است. از آنجا که ما همگی در عمل به طور کامل نسبت به اعتمادپذیری کلی ادراک حسی خاطر جمع هستیم، شباهت‌های میان

1. Chisholm

3. doxastic (belief-forming) practice

5. reliability

2. The Principle of Credulity

4. socially estavlished

6. prima facie credibility

ادراک حسی و ادراک عرفانی، مؤیدی برای ارزیابی ایجابی راجع به ادراک عرفانی در نظر گرفته می شود، در حالی که تفاوت های میان آن دو مؤیدی برای ارزیابی سلبی تلقی می شود (آلستون، ۱۹۹۱، فصل ۵-۷؛ و برای تقویت بحث ر.ک: وین رایت،^۱ ۱۹۸۱، فصل ۳).

اولین و روشن ترین دلیل بر ارزیابی سلبی، به برخی تفاوت های چشم گیر میان تجربه حسی و تجربه عرفانی مربوط می شود. تجربه حسی سرمایه مشترک همه انسان هاست [تجربه ای همگانی است]، در حالی که تا آنجا که می توانیم بگوییم، تجربه عرفانی این گونه نیست [از عمومیت کمتری برخوردار است]. حتی اگر از روی احتیاط تجربه های زمینه ای و مبهم را نیز به حساب بیاوریم، باز هم تجربه های عرفانی برای بخش قابل توجهی از مردم نامأنوس است. افزون بر این، تجربه های حسی و عرفانی، حتی از نگاه کسانی که از موهبت هر دوی آنها برخوردارند، نقش های بسیار متفاوتی را در حیات شخص صاحب تجربه ایفا می کنند. تجربه حسی در طی تمام اوقات بیداری ما به طور پیوسته، مکرر و گریزناپذیر حضور و وجود دارد؛ در حالی که تجربه عرفانی، به جز برای شمار اندکی از اشخاص برگزیده، پدیده ای کمیاب است. تجربه حسی و به ویژه تجربه دیداری، تجربه ای روشن و دارای اطلاعات تفصیلی فراوانی [درباره جهان مادی] است، بیش از آن حد که بتوان آن را به رمز درآورد؛ در حالی که تجربه عرفانی، در مقایسه با آن، ناقص و نامفهوم است. این تفاوت ها می تواند ما را بر آن دارد که تجربه عرفانی را به عنوان مجرای برای اطلاعات درباره واقعیت عینی، انکار کنیم.

مسلماً این تفاوت ها باعث می شود که تجربه عرفانی، کمتر به عنوان منبعی از اطلاعات سودمند تلقی شود؛ اما این اصلاً بدان معنا نیست که چنین تجربه ای هرگز تجربه ای واقعی درباره خدا نیست، یا به ندرت تجربه ای واقعی است؛ و همچنین بدین معنا نیست که هیچ اطلاعاتی درباره خدا در اختیار نمی گذارد.

در خصوص شیوع اندک تجربه عرفانی در میان مردم، مدافع تجربه عرفانی می تواند این نکته را خاطر نشان کند که هیچ دلیل پیشین وجود ندارد که فرض کنیم یک روش باورساز که تنها بخشی از مردم بدان مشغول اند، در مقایسه با روش باورساز دیگری که همه افراد با آن سروکار دارند، احتمال کمتری دارد که منبعی برای حقیقت باشد.

روش‌های قابل اعتماد بسیاری وجود دارند که تنها اقلیت اندکی با آن سروکار دارند، مانند پژوهش در علوم فیزیکی و [شرکت در] مراسم شراب‌چشان.^۱ از تجربه باید بیاموزیم که چه ویژگی‌هایی از جهان در اختیار همگان است و کدام یک تنها در اختیار برخی از افراد است که نیازهای خاصی را برآورده می‌سازند؛ و مصادره به مطلوب کرده‌ایم اگر گمان کنیم که تجربه به ما می‌گوید که در تجربه عرفانی هیچ جنبه‌ای از واقعیت آشکار نمی‌گردد. [بله] می‌توان نکته‌های مشابهی را درباره تکرار کمتر و جزئیات کمتر تجربه عرفانی مطرح کرد. بدین گونه که تجربه عرفانی در مقایسه با تجربه حسی اطلاعات کمتری به ما می‌دهد، نه اینکه هیچ اطلاعاتی در اختیار ما نگذارد.

دومین اشکال رایج این است که عارف به جای اینکه مستقیماً به واقعیت متعالی آگاه باشد، صرفاً باورهای دینی پیشین را به تجربه‌ای که به لحاظ شناختی بی‌طرف (و چه بسا کاملاً عاطفی)^۲ است، تعبیر می‌کند؛ به طور کلی، تنها مسیحیان تجربه‌هایی از مسیح، تنها هندوها تجربه‌هایی از ویشنو^۳ و تنها بوداییان تجربه‌ای از نیروان^۴ را گزارش می‌دهند. با این همه، این اشکال یک ساده‌سازی افراطی است. بسیاری از نوکیشی‌ها [تغییر دین دادن‌ها]^۵ بر نوعی تجربه ادعا شده از خدا مبتنی است؛ در این موارد، افراد چنین تصور نمی‌کنند که به چیزی که از قبل انتظار داشته‌اند، آگاهی یافته‌اند؛ بلکه مطلب کاملاً برعکس است. مسلم است که انسان، جز با به کارگیری مفاهیمی که در اختیار دارد، نمی‌تواند از آنچه به آنها آگاه گردیده است، گزارش دهد (جز این چه راه دیگری وجود دارد؟). این سخن هم در مورد تجربه عرفانی و هم در مورد تجربه حسی صادق است. هنگام گزارش آنچه از طریق پنجره قطار می‌بینم، از گنجینه مفاهیم خود استفاده می‌کنم و می‌گویم که خانه‌ها، درختان، رودخانه و مانند آن را می‌بینم. میان ادراک حسی و ادراک عرفانی از این جهت تفاوتی به نظر نمی‌رسد.

دلیل سوم بر تفاوت میان تجربه عرفانی و تجربه حسی، مبتنی بر این فرض است که تجربه عرفانی را به نحوی رسا می‌توان در قالب واژه‌های کاملاً طبیعت‌گرایانه تبیین کرد و این واقعیت بیانگر این مطلب است که تجربه عرفانی نوعی تجربه از یک واقعیت

1. Wine tasti

کسی که به این منظور استخدام می‌شود که با چشیدن شراب کیفیت آن را تعیین کند.

2. affective

3. Vishnu

4. nirvana

5. conversions

ماورای طبیعی نیست (میکی،^۱ ۱۹۸۲). اینکه ما نمی‌توانیم موجودی را که نقش علی چشم‌گیری در تجربه مربوط به آن ایفا نمی‌کند، واقعاً درک کنیم، یک اصل اساسی ادراک است. اگر درختی در آن سوی یک دیوار سنگی بلند، هیچ نقشی را در برانگیختن تجربه دیداری کنونی من ایفا نکند، تجربه من هر گونه که باشد، من قادر به دیدن آن درخت نخواهم بود. لیکن اگر علل تجربه‌ای دینی کاملاً این جهانی باشد، در آن صورت خداوند هیچ نقشی در ایجاد آن تجربه دینی ایفا نمی‌کند؛ از همین رو، من در آن تجربه واقعاً خدا را به ادراک نمی‌آورم، هر چند ممکن است چنان به نظر برسد.

در دفاع به چند نکته می‌توان اشاره نمود: اولاً، ادعای مربوط به تبیین علی و طبیعت‌گرایانه مناسب را می‌توان مورد تردید قرار داد. ما مطمئناً چنین تبیینی را در اختیار نداریم. حداکثر، [یک دسته] مطالب برنامه‌ای^۲ - برگرفته از روان‌کاوی، روان‌شناسی اجتماعی و از جاهای دیگر - درباره شکل کلی‌ای که چنین تبیینی به خود می‌گیرد، وجود دارد؛ ثانیاً، در این شرط علی ادراک واقعی، هر چند نه به نحوی چندان قابل قبول، می‌توان تردید کرد. مؤثرترین دفاع بدین شرح است که بررسی ادراک حسی نشان می‌دهد که حتی در آنجا [در ادراک حسی] لزومی ندارد که شیء محسوس ادراک شده، در میان علل قریب تجربه باشد. علل بی‌واسطه تجربه حسی همگی در ذهن فاعل شناسا وجود دارند که به ادراک در نمی‌آیند. هنگامی که شرط علی در ادراک حسی احراز شود، احراز این شرط در اثر تجسم شیء مورد ادراک، در امتداد آن خط سیر قهقرایی علی‌ای است که به تجربه مورد نظر می‌انجامد؛ از همین رو حتی اگر همه علل بی‌واسطه یک تجربه عرفانی طبیعی باشند، این امکان باقی می‌ماند که خداوند در میان علل بعیدتر آن تجربه به گونه‌ای ظاهر شود که واجد همان شرایطی باشد که شیء مورد ادراک واجد آن است؛ بنابراین، یک تبیین طبیعت‌گرایانه بی‌واسطه از تجربه عرفانی، موجب هیچ تهدیدی نسبت به درستی (نوعی) ادراک عرفانی نمی‌شود.

چهارمین تفاوت مهم میان ادراک حسی و عرفانی این است که آزمون‌های مؤثری برای [ارزیابی] درستی ادراک حسی وجود دارد، در حالی که چنین آزمون‌هایی در ادراک عرفانی وجود ندارد. هنگامی که شخصی ادعا می‌کند چیزی را (مثلاً هواپیمایی را در آسمان) دیده است، شیوه‌هایی وجود دارد که به مدد آنها می‌توان درباره آن ادعا یک

1. Machie

2. programmatic suggestions

رأی قطعی صادر کرد. ما می‌توانیم بررسی کنیم که آیا مشاهده کنندگانی که هواپیما را مشاهده کرده‌اند در حد انتظار واجد صلاحیت بوده‌اند یا خیر؛ و می‌توانیم منابع مناسب را واریسی کنیم تا روشن شود که آیا هیچ گزارشی درباره وجود هواپیما در آن مکان و زمان [خاص] وجود دارد یا خیر؛ اما در مورد ادراک عرفانی، اموری از این دست موجود نیست. آزمون‌هایی وجود دارد که معمولاً در نحله‌های عرفانی رسمی به کار برده می‌شود؛ نظیر آزمون‌هایی در مورد سازگاری با پیشینه نظام آموزه دینی و سودمندی نسبت به رشد و تحول معنوی و تزکیه حیات؛ اما این آزمون‌ها اصلاً نتایج قابل سنجشی به بار نمی‌آورند. افزون بر این، چیزی شبیه محک زدن مشاهده‌کنندگان دیگر، که در مورد گزارش‌های مربوط به ادراک حسی داریم، وجود ندارد. اگر ادعا کنم که از تداوم هستی‌ام به دست خداوند^۱ آگاه بوده‌ام، شرایطی وجود ندارد نظیر اینکه اگر فرد دیگری که آن شرایط را برآورده می‌سازد (در آن زمان یا در زمانی دیگر)، از تداوم هستی خود به وسیله خدا آگاه نباشد، من آن را نشان‌دهنده آن بدانم که دچار اشتباه شده‌ام؛ و استدلال منتقد این است که این امر دعاوی عارف را نسبت به آگاه بودن از واقعیتی عینی بی‌اعتبار می‌سازد. اگر توافق بین‌الادّهانی^۲ نتواند به مدعیات من در مورد مشاهده امری عینی اعتبار ببخشد، آن ادعاها هیچ اعتباری ندارد (مارتین،^۳ ۱۹۵۹؛ رو،^۴ ۱۹۸۲).

بهترین پاسخ به این نقد، متهم کردن منتقد به چیزی است که ما از آن به «امپریالیسم شناختی»^۵ تعبیر می‌کنیم؛ یعنی بی‌جهت محصولات یک روش باورساز را دست‌خوش شرایط و لوازم مربوط به روش باورساز دیگر قرار دادن. اشکال این است که ادراک عرفانی، بر خلاف ادراک حسی، نمی‌تواند مدعی این باشد که مدرک را در ارتباط با واقعیت عینی قرار دهد؛ زیرا مدرک نمی‌تواند به همان نحوی که با ادراک حسی عمل می‌کند این وضعیت را تأیید کند. لیکن منابع باورگوناگونی وجود دارند که از این جهت کاملاً متفاوت با ادراک حسی عمل می‌کنند؛ [برای مثال] درون‌نگری،^۶ یعنی آگاهی شخص به حالت هوشیاری خودش را ملاحظه کنید. این خبر را که «من احساس راحتی می‌کنم»، نمی‌توان با ملاحظه اینکه آیا شخص دیگری که همان شرایط را برآورده

1. God's sustaining me in being

2. intersubjective agreement

3. Martin

4. Rowe

5. epistemic imperialism

6. introspection

می‌سازد، احساس مرا دارد یا نه، تأیید کرد. لیکن رد و تکذیب درون‌نگری، به عنوان نوعی منبع شناخت، به سبب خارج از دسترس بودن چنین آزمون‌هایی، امری نامعقول است؛ به بیان استعاره‌ای دیگر، منتقدان در رد ادراک عرفانی دچار شووینسم^۱ [تعصب] شناختی می‌شوند، مگر اینکه دلیل قانع‌کننده‌ای ارائه کنند که بپذیریم معیار موجود در مورد ادراک حسی، شرط لازمی برای هر گونه دستیابی تجربی به واقعیت عینی است. تعصب‌گرایی شناختی با انتقاد نخست این فصل نیز نشان داده می‌شود؛ انتقادی که در پاسخ به آن این پرسش را مطرح کردیم که چرا باید فرض کرد که نحوه‌ای از تجربه [تجربه عرفانی] - که به شیوه‌هایی که مشخص شد متفاوت از تجربه حسی است - باید به احتمال ضعیف منبعی از معرفت باشد.

اشکال دیگری که بر برخی انتقادات فوق وارد می‌شود، به کارگیری نوعی ملاک و معیار دوگانه است که به استناد آن ادراک عرفانی به سبب برخی ویژگی‌های مشترکش با ادراک حسی بی‌اعتبار تلقی می‌شود. این امر را در انتقادهای دوم و سوم که پیش از این بیان گردید، نشان دادیم و دیدیم که هر دو شیوه ادراک، برای گزارش از مدرکات، از شاکله‌های مفهومی پیشین^۲ استفاده می‌کنند؛ و دیدیم که هر دو شیوه ادراک، متعلق ادراک را، به جای علل قریب، در میان علل بعید تجربه قرار می‌دهند.

آخرین انتقاد، به واقعیت کثرت‌گرایی دینی^۳ مربوط است که شاید به لحاظ شناخت‌شناسی، مهم‌ترین تفاوت میان ادراک عرفانی و ادراک حسی است. آدیان در همه زمان‌ها و مکان‌ها و در همه فرهنگ‌ها، تقریباً شاکله مفهومی واحدی را برای مشخص کردن مدرکات حسی خود به کار می‌برند. اینکه در این خصوص توافق کامل وجود ندارد، موضوع مشاجره میان انسان‌شناسان و مورخان است، اما روشن است که وجوه اشتراک در مورد تجربه حسی، به مراتب بیشتر از مورد تجربه عرفانی است. همه ادیان مختلف، در گذشته و حال، برداشت‌های کاملاً متفاوتی از واقعیت غایی^۴ دارند و تفاوت باورهای آنها درباره آن حتی بسیار بیشتر است. اگر ما خود را به ادیان بزرگ و جهانی معاصر محدود و منحصر کنیم، هنوز هم این نکته به قوت خود باقی است. از آنجا که افراد در ادیان گوناگون، برای بیان کردن آنچه از طریق تجربه عرفانی به آن آگاهی پیدا

1. chauvinism

2. antecedent conceptual schemes

3. religious pluralism

4. ultimate reality

می‌کنند، از مفاهیم و باورهای ادیان خویش استفاده می‌کنند، لذا آن بیان‌ها با یکدیگر متفاوت‌اند و غالباً با یکدیگر مابینت دارند. ادیان «توحیدی»^۱ نظیر یهود، مسیحیت و اسلام، واقعیت متعالی را آفریننده‌ای مشخص^۲ تلقی می‌کنند که با ما روابطی شخصی برقرار می‌کند. آیین بودا و برخی از اشکال آیین هندو واقعیت غایی را در قالب اصطلاحات و الفاظی غیرمتشخص^۳ و وحدتی غیرمتمايز^۴ که به نحو حقیقی درباره آن هیچ سخنی نمی‌توان گفت، یا خلاء^۵ و نیستی در نظر می‌گیرند. ادیان توحیدی در اعتقاد به آنچه خداوند در تاریخ انجام داده است، درباره ماهیت طرح و تدبیرهای [مقاصد] خداوند و مطالباتش از ما نیز اختلاف نظر دارند. در مواجهه با این اختلاف حل‌نشدنی، چگونه می‌توان تجربه عرفانی را مجرای حقیقت عینی دانست؟

حایز اهمیت است روشن کنیم که چه چیزی مربوط به این مسئله می‌شود و چه چیزی به آن مربوط نمی‌شود. قبلاً مشخص شد که معقول نیست گمان کنیم که ادراک عرفانی می‌تواند نظام کاملی از باورهای دینی را ایجاد کند؛ از همین رو گزارش‌های تجربی مسیحیان و مسلمانان ممکن است منافاتی با هم نداشته باشند، اگر چه میان دو مجموعه کامل از باورها مغایرت‌هایی وجود دارد. لیکن حتی اگر گزارش‌های تجربی تا اندازه‌ای با هم متناقض باشند، ادراک عرفانی همچنان می‌تواند نوعی آگاهی واقعی به واقعیت غایی باشد. دو فرد، علی‌رغم اختلاف نظرشان در توصیف شیء مدرک، هر دو حقیقتاً می‌توانند چیزی را ادراک کنند. در یک تصادف رانندگی، دو شاهد عینی ممکن است واقعاً تصادف مزبور را مشاهده کرده باشند، هر چند گزارش‌های آنان از آنچه اتفاق افتاده است، به طور چشم‌گیری متفاوت باشد؛ بر همین اساس عرفای ادیان کاملاً مختلف نیز ممکن است واقعاً واقعیت غایی واحدی را ادراک کنند، ولی در توصیف آن با هم اختلاف داشته باشند.

با این همه باید اعتراف نمود که ناسازگاری‌های حل‌نشده در گزارش‌های ادراکی عرفانی، شاهدی سلبی برای این ادعا شمرده می‌شود که ادراک عرفانی غالباً نوعی آگاهی حقیقی [اصیل] به واقعیت متعالی است، اگر چه به حکم ادله‌ای که ارائه شد، به

1. theistic religions

2. personal creator

3. impersonal terms

4. undifferentiated unity

5. void

سختی می‌تواند به عنوان شاهدهی قطعی علیه آن ادعا تلقی شود. به نظر می‌رسد که در این نقطه میان عارف و منتقد بن‌بستی وجود داشته باشد. برای رهایی از این بن‌بست دو راه وجود دارد یا اینکه با ادله کاملاً قوی یکی از سنت‌های دینی متعارض را به حقیقت نزدیک‌تر بدانیم یا بر عکس، با ادله کاملاً قوی، هیچ‌کدام از ادیان را واجد هیچ حقیقتی درباره ابعاد ماورای طبیعی واقعیت تلقی نکنیم.

منابع

- Alston, W. P. (1991) *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, NY: Cornell University Press, (A defence of the thesis that mystical experience is a source of justification for certain kinds of religious beliefs. Rather advanced).
- Alston, W. P. (1993) *The Reliability of Sense Perception*, Ithaca, NY: Cornell University Press. (A critical analysis of attempts to show that sense perception is a reliable source of belief).
- Beardsworth, T. (1977) *A Sence of Presence*, Oxford: Religious Experience Research Unit. (A fine collection of reports of experiences of God).
- Chisholm, R. M. (1977) *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice - Hall, 2nd edn. (A concise presentation of the epistemology of one of America's leading philosophers, Difficult).
- James, W. (1902) *The Varieties of Religious Experience*, New York: Penguin, 1982. (The classic work on the subject. Very readable, as always with James).
- Mackie, J. (1982) *The Miracle of Theism*, Oxford: Clarendon Press. (Critical of theistic religion. Fairly accessible).
- Martin, C. B. (1959) *Religious Belief*, Ithaca, NY: Cornell University Press. (An unsympathetic treatment of many aspects of religious belief, including the claims of mystical experience. Not very difficult).
- Poulain, A. (1950) *The Graces of Interior Prayer*, trans. L. Y. Smith and J. V. Bainvel, London: Routledge & Kegan Paul. (A Classic of Catholic mystical the ology which

presents a strong case for the veridicality of mystical perception. Very readable).

Rowe, W. L. (1982) "Religious Experience and the Principle of Credulity", *International Journal for Philosophy of Religion* 13 (2): 82-95. (Fairly technical).

Swinburne, R. (1979) *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press. (A contemporary classic, Moderately difficult).

Wainwright, W. (1981) *Mysticism*, Brighton: Harvester Press. (Clearly written).

Yandell, K. E. (1993) *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge: Cambridge University Press. (A defence of the claim that religious experience provides evidence for religious belief. Difficult).