

# معنا و تجربه دینی

## ۱. تجربه دینی

منظور من از تجربه، نوعی توصیف محتوای آگاهی است. چنین توصیفهایی یا «جهت دار» اند یا «بدون جهت»؛ بر حسب این که قوام بخش آگاهی آشکار به متعلق بیرون از آگاهی شناسنده باشند، یا نباشند. مثلاً تجربه «دیدن درختی در برابر من» (اگر هم معلوم شود که توهم بوده) جهت دار است، حال آن که تجربه احساس سرزندگی و صف ناپذیر یا احساس نگرانی فراگیر، «بدون جهت» هستند. من استدلال کرده‌ام که هر تجربه جهت داری «تجربه - به عنوان» است. تجربه - به عنوان از تعبیر یا سوء تعبیر «داده‌ها» (به معنای سبیرتیک/فرمان شناختی) ناشی می‌شود، داده‌هایی که از منبعی بیرونی بر ما اثر می‌گذارد. افزون بر این تعبیر همواره مفاهیم را به کار می‌گیرد (۲). ما تجاربی را تجارب دینی می‌خوانیم که در تشکیل آنها مفاهیم مشخصاً دینی به کار گرفته شود. اما دلالت‌های ضمنی این اصطلاح مشکل‌تر معلوم می‌شود، چون یک مفهوم دینی «شباهت خانوادگی» ای را که در معنای خود «دین» هست، با خود دارد. بنابراین طیف مفاهیم دینی و به تبع، تجاربی که این مفاهیم شکل می‌دهند، ثابت نیست، و گهگاه به این سؤال که آیا فلان تجربه خاص باید در زمره تجارب دینی جای گیرد یا تجارب غیردینی، پاسخی معین نمی‌توان داد. با این حال، در عین این که مرزهای مشخصی وجود ندارد، نمونه‌های بی‌شمار مسلم از تجربه دینی وجود داشته و دارد. از منظر تفسیر طرح شده در این کتاب، تجربه دینی تحول «داده‌ها» است که در مواجهه میان «حق» و «روان» آنتان پدیده می‌آیند. اکنون می‌خواهم اشاره کنم به تمایزی میان دو نوع تجربه دینی، در صنف اول، محیط مادی واسطه «داده‌ها» قرار می‌گیرد یعنی بساطت و سوادیت و غیره. تمایزهای «داده‌ها» خصلت و معنای دینی «تجربه‌ها» می‌شوند که به خاطر آن حضور امر متعالی را بوی، یا جبهه و کجی می‌سازند. مثلاً شیفته‌ای عنوان معجزه‌ای الهی تجربه می‌شود که در صنف دوم، که در بعضی کتاب‌ها بحث شده و اغلب با عنوان تجربه عرفانی یا شریعتی می‌شود، داده‌ها به واسطه اثری مستقیم دریافت می‌شوند. تجربه دور آگاهی، میان دو ذهن و آگاهی شریعتی یا شریعتی می‌شوند. (نوع مهم‌تر تجربه عرفانی که خود نوعی است آگاهی به یک‌گانه‌ی خدا، یا جهان، یا مطلق، در قفسه‌های کتاب‌ها بحث شده است). در این تجربه‌ها، که تجربه جهان و زندگی است، تجربه‌ها در امور خودشان نمی‌توانند و در مجموعی باشند. می‌توانند ملایمت‌ها، شادمانی و غیره را داشته باشند. اما آنکه شکل‌های بی‌شمار آن‌ها را داشته باشند. آنچه که در این تجربه، یک‌گانه‌ی خدا یا بت دو بر آن است، یا به معنی تجربه، داده‌ها و غیره. تجربه‌ها در این صنف اول واسطه‌ای برای تجربه هم می‌شود و در نهایت به معنای تجربه‌ها، هر اسمی که به عنوان تجربه، معنی می‌دهد، معنای دینی، تجربه زحمت‌های خاص به عنوان فعل الهی یا به عنوان نشان قیود کارما؛ خود اندیشه‌ها، مقدم بر عنوان جهان یا به عنوان مستقیم در همه؛ معنای آگاهی، به واسطه‌ای که در هر تجربه را در محضر خدا بینند، تجربه، چنین است. تجربه‌ها می‌تواند باشد خود آوری صورتی هم زمینه‌باشند آگاهی یا آگاهی که در زندگی عادی آید. این (تجارب) همه در این صنف اول است. البته حقیقتاً و در حقیقت، این تجربه - به عنوان، دینی هستند. البته به وسیله‌ی آگاهی، تجربه دینی هستند.

یاجان هیک

پس.ع. اصفهانی





تجربه افراد دین دار»، (Temple ۱۹۳۴, ۳۳۴) یا به عبارت دقیق تر، همه تجربه افراد است. از آن حیث که دین دارند. در سنن بزرگ عصر پسا محوری<sup>۱۳</sup> راه رهایی / آزادی مستلزم تحولی تدریجی یا ناگهانی و توجه به این نوع تازه تجربه کردن است، روشنائی ای که هم صاحب تجربه و هم جهان او در آن متحول می شوند. این تجربه به درجات مختلف رخ می دهد. در زندگانی معتقدان معمولی این شکل نوین تجربه کردن عموماً تنها گهگاه رخ می دهد و از لحاظ شدت متوسط است. اما تجربه قدیسان و پیامبران، مهاتماها<sup>۱۴</sup> و گوروها<sup>۱۵</sup>، آراهاتها<sup>۱۶</sup> و بدیساتواها<sup>۱۷</sup>، می تواند چنان نیرومند و پایدار باشد که آگاهی آنها را هم از خودشان و هم از جهانشان دچار تغییر جدی کند. مختصراً بپردازیم به برخی نمونه های آشنا که برگرفته از سنن سامی و هندی هستند. کتب مقدس یهود عمدتاً از منظر آگاهی پیامبرانه از خدا، به عنوان عاملی اثرگذار بر تاریخ این جهان، نوشته شده اند. یهوه، یعنی پروردگار، با پدران بنی اسرائیل ملاقات می کند. بعدها امت را از بردگی در مصر نجات می دهد، آنها را از طریق صحرای بزرگ به سرزمین موعود راهبر می شود، برای آنها پادشاه و قاضی می فرستد. و آن هنگام که مؤمنانه در خدمت او باشند، با عمر طولانی و فرزندان بسیار پادشاهان می دهد. در حالی که اگر فراموشش کنند، تهدیدشان می کند و اگر او را نافرمانی کنند، با شکست، خواری و پراکندگی کفرشان می دهد؛ و فراتر از همه اینها ایشان را وعده می دهد که سرانجام عشقش را نسبت به آنها، در روز پروردگار که خواهد آمد، به انجام خواهد رساند. در سراسر این تاریخ، که یک هزاره طول می کشد، یهوه، این گونه وصف می شود که فعالانه با خلق خودش ارتباط دارد، مستقیم یا از طریق نمایندگان. که برخی از این نمایندگان حاکمان یگانه هستند و نمی دانند که نماینده خدا هستند. اما این تعبیر پیامبرانه از تاریخ ساخته نظری کاتبان در هنگام نوشتن یا بازنویسی متن (رسمی) کتاب مقدس نبود، و به اغلب احتمال ریشه در تجربه خود پیامبران به هنگام شرکت در حوادث عصرشان، داشت. به عنوان یک نمونه از میان نمونه های بسیار، ارمیا به سقوط پادشاهی در قرن هفتم ق. م، «به عنوان تنبیه بنی اسرائیل خطاکار از سوی خدا» آگاه بود. معلوم است که این تشخیص منعکس می کند که او وضع مردمان را در پیرامون خود چگونه تجربه می کرد. شرحی مشهود درباره زمانی که سپاه کلداه اورشلیم را تجسس می کرد، می گوید: «در پس صفوف منظم سپاه کلداه» ارمیا هیأت یهوه را می دید که برای آنها، و از طریق آنها علیه خلق خودش اپنی اسرائیل، می جنگید (Skinner, ۱۹۲۲, ۲۶۱). و کل چشم انداز تاریخ یهود طی دوره کتاب مقدس<sup>۱۸</sup>، براساس حضور، هدف و فعل نیرومند خدا نوشته می شود. احساس حضور خدا در صفحات کتاب مقدس طنین انداز است. همچنان که ساختمانی از گامهای موجودی نیرومند که در آن قدم بر می دارد، می لرزد. دیدگاهی که کاتبان می توانستند از آن تاریخشان را به عنوان «تعامل خدا با امت خود» تفسیر کنند، باید از نحوه تجربه و شرکت ذهنهای دینی پیامبران بزرگ در رخدادهای پیرامونشان، سریر زده باشد.

اما این صحنه های تاریخی وسیع که پیامبران تجربه کردند و کاتبان با بیانی مشخصاً دینی به ثبت رساندند، این قابلیت را هم دارند که از بیرون به عنوان حوادثی کاملاً دنیوی فهم و وصف شوند. در هر موضع تاریخی را که در پس نقل کتاب مقدس قرار دارد، می توان به گونه ای بازسازی کرد که یهوه جز اندیشه و سواس گونه ذهن برخی انسانها

نباشد. از این دیدگاه امپراتوری های بزرگ خاورمیانه در پاسخ به فشارهای اقتصادی و سیاسی بزرگ و کوچک می شدند و تأثیر جانبی این رخدادها بدبخت شدن یا بلندگی و آرامش یهودا و بنی اسرائیل ضعیف بود؛ فرض عوامل و نیروهای فرا طبیعی، ضرورتی ندارد؛ شاخه یهودی تاریخ باستان تعبیری دینی را به کار می گیرد، اما ضرورتی ندارد که چنین کند.

همین الگوی معرفت شناختی در تجربه های نخستین مسیحیت که در عهد جدید منعکس شده، ادامه یافته است. شاگردان عیسی، وقتی برای پیروی از یک آموزگار و شفابخش فره مند خانه به دوش، زندگی عادی خود (که ماهی گیری یا چیزهای دیگر بود) ترک گفتند، آشکارا او را به عنوان پیامبر، و در واقع آخرین پیامبر، تجربه می کردند که واسطه فراخوان جانش انگیز خدا به توبه و زندگی تازه در آماده شدن برای پادشاهی قریب الوقوع بود. آنها در توصیف مختصر مقبول از تأثیر او، عیسی را به عنوان مسیح تجربه کردند. چون با این که معلوم نیست عیسی تاریخی نقش مسیح<sup>۱۹</sup> را پذیرفته باشد، می دانیم که تا زمانی که انجیل ها نوشته شدند این عقیده، در مسیحیت به مقوله های تثبیت شده تبدیل شده بود. گسترش این مقوله بیشتر آغاز شده بود؛ از معنای اولیه ای که در یهودیت داشت به معنایی که بالاخره در قرن چهارم بدان رسید و «مسیح» تبدیل به خدای پسر، یعنی شخص دوم تثلیث الهی، شد. این توسعه بر آگاهی مسیحیت سایه افکنده است و مسیح اکنون به عنوان مسیح کیهانی<sup>۱۹</sup> نیایش می شود.

اما فعلاً آنچه بیشتر مورد نظر ماست بیان عهد جدید از زندگی، مرگ، رستاخیز و عروج اوست که شکلی مشخصاً دینی از تجربه (و مشارکت در) رخدادهای راهبری دینی او (عیسی) در میان مردم را منعکس می کند. این پاسخ، پاسخی بود ویژه به پدیده ای که به لحاظ بیرونی<sup>۲۰</sup> مهم بود، و نشانه این ابهام این است که کسان دیگری بودند که عیسی را پیامبر تجربه نمی کردند، هیچ، بلکه او را شعبده بازی توانا یا

## ساتوری را می توان

تعریف کرد به

«نگرش شهودی نسبت

به طبیعت چیزها

در تباین با فهم تحلیلی

یا منطقی از آنها».

ساتوری، عملاً، به معنای

آشکار شدن جهانی نو

است که تاکنون

بر اثر گنجی ناشی از

دوگانه انکاری ذهن

مغفول مانده است.

یا می توان گفت

با ساتوری تمام محیط

از زاویه ای کاملاً

غیرمنتظره مورد

توجه و ادراک

واقع می شوند

خاخامی بدعت گذار یا یک رهبر سیاسی بالقوه خطرناک می‌یافتند. پس معنای دینی زندگی عیسی آشکار نبود تا برای همه قابل دیدن باشد. پاسکال از نهان بودن جلوه خداوند در بنیان گذار سنت مسیحی بیانی بلیغ دارد:

درست نبود که او در حالتی آشکارا الهی، و کاملاً قانع کننده برای همه انسانها، ظاهر شود؛ اما این هم درست نبود که در حالتی چنان پنهان بیاید که جویندگان راستین هم نتوانندش شناخت. او می‌خواست که خودش را برای آنها کاملاً شناختنی کند؛ و بنابراین چون می‌خواهد برای آنها که با خلوص دل در جستجوی آشکارا ظاهر شود... معرفت به خودش را چنان سامان می‌دهد که نشانه‌هایی از خودش داده است، نشانه‌هایی که برای جویندگان دیدنی است، نه برای ناجویندگان. (۱۱۸، ۱۹۳۲، ۱۶۷۰) بنابراین پاسخ مسیحیانه به عیسی تعبیری از سر انتخاب بوده و هست؛ یعنی تجربه شخصیتی مبهم به عنوان واسطه حضور متحول خدا. با چرخش قابل توجه، از عالم یهودی - مسیحی به عالم دینی بوداییان برویم. در تحول [آیین] مهاییانا، و به ویژه در آیین ذن، نمونه‌ای آشکار از آگاهی دینی را می‌بینیم که گونه‌ای کاملاً متمایز از «تجربه - به عنوان» است. بصیرت محوری و حیرت انگیز مهاییانا این است که نیروانا<sup>۲۱</sup> و سامسارا<sup>۲۲</sup> یکی

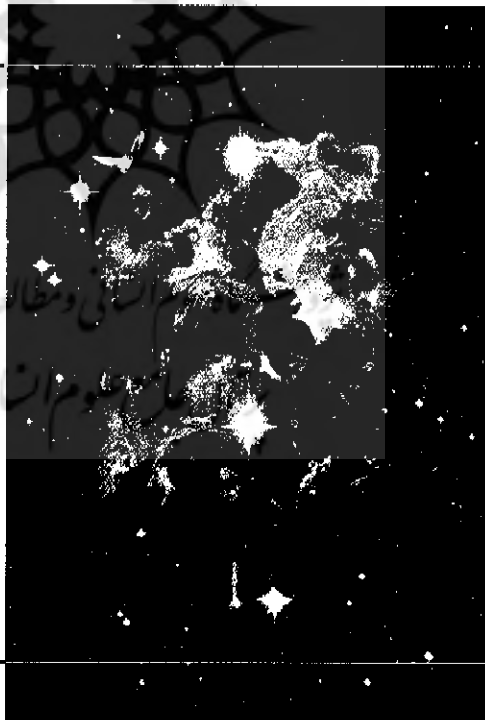
می‌گوید:

ساتوری را می‌توان تعریف کرد به «نگرش شهودی نسبت به طبیعت چیزها، در تباین با فهم تحلیلی یا منطقی از آنها». ساتوری، عملاً، به معنای آشکار شدن جهانی نواست که تاکنون بر اثر گیجی ناشی از دوگانه‌نگاری ذهن، مغفول مانده است. یا می‌توان گفت، با ساتوری تمام محیط از زاویه‌ای کاملاً غیرمنتظره مورد توجه و ادراک واقع می‌شوند. ساتوری هر چه باشد، برای آنها که به آن رسیده‌اند جهان دیگر همان جهان کهنی که بود نیست؛ حتی با همه آب‌های جاری و آتش‌های سوزانش، دیگر همان که بود نیست. به زبان منطقی، تمام متضادها و متناقض‌ها در یک کل بسامان یکی و هماهنگ می‌شوند. این راز و معجزه است، اما بر اساس گفته بزرگان ذن هر دم در حال انجام است بدین سان ساتوری را تنها می‌توان از طریق [دست کم] یک بار تجربه شخصی به دست آورد. (۸۴، ۱۹۵۶)

او در جای دیگر می‌گوید: «از لحاظ دینی، ساتوری یعنی تولدی دیگر؛ و به لحاظ عقلی، یعنی به دست آوردن دیدگاهی تازه». (۹۵، ۱۹۶۹، Suzuki [۱۹۴۹] ۱۹۶۹) چون ساتوری تحولی ناگهانی است از یک نحو تجربه به نحوه‌های دیگر، از تجربه سامسارایی به تجربه نیروانایی، و تجربه نیروانایی بر اساس ادعای بوداییان خود حقیقت است که در آگاهی ناب انسان جلوه یافته است. بنابراین، این الگوی معرفت شناختی ناظر به ساختی مبهم رخ می‌دهد که اگر از منظری دینی تجربه شود، کاشف معنایی تازه است، معنایی که واسطه، یا (چنان که آیین ذن می‌گوید) مستقیماً آشکارکننده حق است.

## ۲. ایمان به عنوان جزء معبر در تجربه دینی

واژه Faith ریشه در سنن سامی و به ویژه مسیحیت دارد. این واژه در اینجا عمدتاً به معنای باور گزاره‌ای است که به وسیله شواهد توجیه نشده، یا تا حدی توجیه شده است. چنین باوری را که با عنوان ایمان گزاره‌ای قابل تمییز است، قدیس توماس آکوئیناس به طور کلاسیک تحلیل کرده است. به نظر آکوئیناس گزاره‌هایی که به واسطه ایمان پذیرفته می‌شوند، از رازهای الهی فراتر از قلمرو معرفت بشر سخن می‌گویند. او ایمان (Fides) را هم از عقیده (Opinio) و هم از معرفت (Scientia) جدا می‌کند. ایمان غیر از عقیده است، از این جهت که در حالی که عقیده متضمن انتخاب است، باور انتخاب شده دستخوش تردید است، و «با شک و احتمال نقیضش همراه است» (S.T. II. II. Q. ۱, art. ۴). ایمان به نظر آکوئیناس، گمانی لرزان نیست بلکه اعتقادی است کاملاً محکم. ایمان معرفت نظری (Scientia) هم نیست. معرفت نظری یعنی این که متعلق عقل را و می‌دارد که واقعیت متعلق را تأیید کند. اما، متعلق ایمان ما را از لحاظ شناختی نسبت به خودش آزاد می‌گذارد. «در ایمان» عقل چیزی را تصدیق می‌کند، نه از این طریق که تماماً خود متعلق آن را به این تصدیق سوق می‌دهد، بلکه از طریق فعل انتخاب یعنی به خواست خود به یکی از طرفین انتخاب روی می‌کند. (S.T. II. II. Q. ۱, art. ۴) چون ایمان این گونه مستلزم انتخاب و تعهد است، ارجمند است و در رتبه فضائل قرار می‌گیرد. اما فضیلت ایمان صرفاً حق<sup>۲۵</sup> تصدیق گزاره‌هایی که خدا ما را به باور داشتن آنها فرمان داده است، نیست. ایمان نهایتاً فضیلت درونی دلی است که خودش را برای خدا می‌گشاید. در حالی که متعلق نخستین ایمان مجموعه‌ای از گزاره‌های اعتقادی است. متعلق نهایی اش خود خدا، یعنی حقیقت نخستین (Veritas Prima) است. (۶) سرانجام آکوئیناس می‌گوید برخی گزاره‌های آشکار شده<sup>۲۶</sup> از سوی



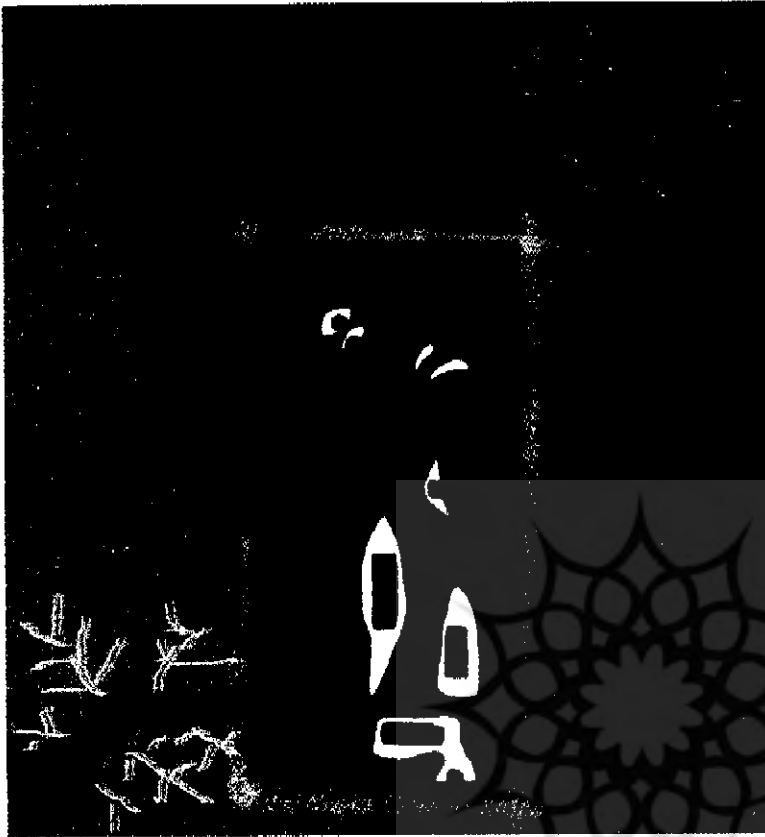
هستند. به گفته ناگارجون<sup>۲۳</sup> «هیچ چیزی وجود ندارد که سامسارا را از نیروانا متمایز کند... حتی تمایزی ناچیز هم بین این دو وجود ندارد (17-216, Streng 1967, 5). سیر جهان در یک تجربه، همان سامسارا است. جریان زندگی است، مرگ و نوزایش است، که همیشه در معرض رنج است؛ اما در تجربه‌ای به کلی دیگر، همان نیروانا است! سوزوکی می‌گوید: اگر هر بودیزم ذن عبارت است از به دست آوردن دیدگاهی نو نسبت به زندگی و نسبت به همه چیز، (۸۳، ۱۹۵۶) محوری که بر روی آن می‌توانیم از تجربه جهان به عنوان سامسارا به سوی تجربه جهان به عنوان نیروانا بچرخیم، ساتوری<sup>۲۴</sup> یا اشراق است. دت. سوزوکی

خدا در دسترس خرد انسان هم هستند، اما آن گزاره‌هایی که در دسترس خرد نیستند، و تنها با ایمان باور می‌شوند، ناظر به رازهای فراتر از قلمرو معرفت بشر هستند. (۷) بنابراین، از نظر آکوئیناس ایمان بیانگر درونی‌ترین انتخاب فرد یعنی گشودگی به حضور خداست؛ او این تصمیم را در مرتبه «باور عقلانی» جای داد. اما نظر من این است که این گزینش بنیادین (ایمان) در سطحی ژرف‌تر یعنی انتخاب شناختی<sup>۲۷</sup> روی می‌دهد، که به واسطه آن برمی‌گزینیم که «دینی» تجربه کنیم یا «غیردینی». ذهنی که روشنائی دینی یافته است جهان انسانها را به گونه‌ای دیگر درک می‌کند. چنین چیزی از آن رو می‌تواند رخ دهد که انواع تجربه‌های فردی و اجتماعی ما شامل جزئی متغیر است؛ فعل آزادانه تعبیر، که من آن را «ایمان» می‌نامم. (۸) اما هر جنبه از توصیف تومستی ایمان (به جز خصلت گزاره‌ای آن) در این تحلیل از ایمان به عنوان جزء معبر در «تجربه به عنوان» متناظری دارد؛ ایمان گزاره‌ای مربوط است به رازهای الهی، ایمان به عنوان فعل تعبیر پاسخی است به ابهام راز آلود؛ ایمان گزاره‌ای، از این حیث که به سطح ساینیتیا (معرفت نظری) یا معرفت غیرقابل شک عینی نمی‌رسد، ارادی (متعلق خواست) است، ایمان به عنوان تعبیر، هم، تصمیمی است شناختی<sup>۲۸</sup> در برابر جهانی که به لحاظ درونی مبهم است. افزون بر این، این ملاحظه که ایمان گزاره‌ای باوری است به لحاظ ذهنی محکم، متناظر است با خصلت به غایت اطمینان بخش تجربه‌های دینی، که جایی برای شک نمی‌گذارند. (۹) با این حال به نظرم، در حالی که تحلیل تومستی ساختارش درست است، ایمان گزاره‌ای بر چیزی دیگر تکیه دارد، یعنی بر تجربه‌ای مشخصاً دینی از جهان و زندگی در آن. و من می‌گویم که فعل تعبیر را که چنین تجربه‌ای بر آن متکی است باید با ایمان، در ژرفترین معنا، یکی دانست.

اما، پس از توجه به تبیین «تجربه دینی» و «اعتقاد به گزاره‌های دینی»، باید تکرار کنم که جزئی مفهومی و تلویحاً یا در آغاز - جزئی گزاره‌ای در خود تجربه وجود دارد. مثلاً، اندیشه خدا، به عنوان مفهومی کاملاً خشنی وارد تجربه خداپاورانه<sup>۲۹</sup> نمی‌شود. بلکه در حکمی ایجابی - که به مثابه نوعی تجربه به آگاهی در می‌آید - مبنی بر این که «در این موقعیت، حادثه، مکان یا شخص، خدا حضور دارد.» وارد تجربه خداپاورانه می‌شود.

ایمان به عنوان پاسخ تعبیری که از طریق آن ما به حق آگاهییم، به بیان مشهور ویلفرد کنتول اسمیت درباره ایمان بسیار نزدیک می‌شود. او این واژه را برای اشاره به گرایش بنیادین دینی به کار می‌گیرد. «همین کیفیت انسان است که سنن دینی جهان بیانش کرده‌اند، به ظهورش آورده‌اند، پرورش داده‌اند و شکل بخشیده‌اند» (W.C. Smith ۱۹۷۹، ۶). او می‌گوید ایمان عبارت است از روی کردن شخص انسان<sup>۳۰</sup> به خودش، به همنوعش، به جهان، پاسخی عام؛ روشی برای دیدن هر چیزی که فرد می‌بیند و استفاده از هر چیزی که استفاده می‌کند؛ توانایی در مرتبه‌ای برتر از مرتبه مادی؛ دیدن، احساس کردن، و رفتار کردن هماهنگ با بعدی متعالی. (۱۹۷۹، ۱۲)

اگر فهممان از تجربه دینی تا حدی محدودتر می‌بود، یعنی آن را عبارت از لحظات مینوی خاص می‌دانستیم، ایمان به عنوان جزء تعبیرکننده آزاد در چنین تجربه دینی‌ای تنها یک جنبه از آن چیزی که کنتول اسمیت ایمان می‌نامد، می‌بود. اما اگر تجربه دینی بسیار وسیع بگیریم یعنی همه تجربه افراد از آن حیث که



دیدنار هستند، جزء انتخاب آزادانه در چنین تجربه دینی‌ای در دل تصور اسمیت از ایمان جای دارد.

### ۳. ایمان به عنوان اعمال آزادی شناختی

پس ایمان دینی، طبق کاربردی که من پیشنهاد کرده‌ام، آن «بخش ذهنی آزادانه» در تجربه آگاهانه است که باعث خصلت مشخصاً دینی آن (تجربه آگاهانه) می‌شود. همین مطلب در مورد بخش ذهنی آگاهی عادی به این که محیطمان دارای فلان معنای فیزیکی است، و به این که روابط میان فردی دارای فلان معنای اخلاقی هستند، نیز صدق می‌کند. اما ما واژه خاص «ایمان» را برای دلالت بر اعمال آزادی شناختی در مرتبه دینی، استفاده می‌کنیم. چرا که اعمال آن در این موضع بسیار آشکارتر است. قبلاً (در فصل ۸-۲ کتاب) اشاره کرده‌ایم که در مرتبه فیزیکی، افراد هر نوع، نهایتاً از ترس مرگ، مجبورند جهان را مطابق با معیار رده‌شان در سیستم زیستی، تجربه کنند. مثلاً اگر ما چیزهای جامد را جامد درک نمی‌کردیم و آگاهی دقیق معقولی از فواصل و بلندی‌های نسبی نمی‌داشتیم، زنده نمی‌ماندیم، طبیعت، هر کس را که به شیوه‌ای جز شیوه مقدر شده درک کند، از میان بر می‌دارد. در مرتبه فیزیکی آزادی شناختی ما هم به همین سان، در پایین‌ترین سطح قرار دارد.

اما در مرتبه اخلاق آزادی شناختی بسیار بیشتر است. به ویژه از زمان پدید آمدن فرد خودسامان که آغاز آن ظاهراً اوائل دوره محوری است. این آزادی شناختی بیشتر تلازم دارد با این معنی که معنای اخلاقی مسبوق است به معنای طبیعی و بنابراین (منطقاً) نسبت به آن در سطح بالاتری قرار دارد. جنبه میلی معنای اخلاقی منطبق می‌شود بر جنبه میلی معنای طبیعی، به گونه‌ای که وقتی ما اخلاقی عمل می‌کنیم،

از نظر آکوئیناس  
ایمان بیانگر  
درونی‌ترین انتخاب فرد  
یعنی  
گشودگی به حضور  
خداست؛  
او این تصمیم را  
در مرتبه  
«باور عقلانی» جای داد

آن را در ظهور یا (ظهورهای) آن، دریافت کنیم. من در فصل ۴.۱۴ کتاب نسبت حق فی نفسه را با «تشخص‌ها»<sup>۳۱</sup> الهی و «ناتشخص‌ها»<sup>۳۲</sup> مابعدالطبیعی، که حق طبق آنها به معرفت انسان در می‌آید، مورد بحث قرار داده‌ام، اما بحث فعلاً این است که عنصر تعبیر در تجربه دینی است که ما را قادر می‌سازد وارد آگاهی آزادانه، و درعین حال همیشه محدود و با واسطه، از حق شویم.

از دیگر سو، این آزادی شناختی در نسبت با حق کارکردی سلبی هم دارد، یعنی حفاظت از خودسامانی و آزادی متناهی ما. چرا که نوعی مخلوق خاص بودن یعنی ساختار به گونه‌ای باشد که واقعیت را به نحوی ویژه بشناسی و در آن مشارکت کنی؛ و تحمیل آگاهی‌ای شدیدتر و گسترده‌تر از حدی که یک موجود می‌تواند هضم کند، و آشکار کردن محیطی ارزش‌انباشته‌تر<sup>۳۳</sup> و پیچیده‌تر از آنچه آن موجود می‌تواند بدان پاسخ دهد، ویرانگر است. به گفته تی.اس. الیت<sup>۳۴</sup> «انسان نمی‌تواند واقعیت بسیار زیاد را برتابد.» (Burnt Norton) این که ما نیاز به طرد واقعیت‌ای بسیار داریم تا به عنوان موجودی متناهی زندگی کنیم، که نه تنها محدودیم بلکه محدودیت‌مان ویژه انسان است، بیش از هر چیز در آگاهی‌مان از حق، آشکار است. در حیات کهن-هم پیش از عصر محوری و هم در فرهنگ‌هایی که بعد از آن تا زمان حال بوده‌اند اما از آن اثر نپذیرفته‌اند - افرادی انگشت شمار استقلال عقلانی لازم را برای «نقد» جهان بینی که در آن زاده می‌شدند، دارا بودند، و افرادی که آن را «رد» می‌کردند از ناقدان هم نادرتر بودند. ظاهراً ذهن گروهی (جمعی) قبیله چنان بر اعضا چیره بود که عملاً هیچ اختیار عقلانی فردی برای آنها باقی نمی‌گذاشت. در آن جوامع سنتی اندیشه‌ها و رسوم از نسلی به نسلی منتقل می‌شد، با



عصر محوری  
در هر یک از مراکز مهم  
تمدن باستان  
شاهد ظهور فرد  
خودسامان انسان بود.  
مردان و زنان برای  
نخست بار  
و به درجات مختلف  
آگاه شدند که  
فردهایی یگانه هستند  
که هر یک، گناهان  
امید به رهایی  
و سرنوشت نهایی  
خودشان را دارند

به عنوان فاعل‌های فیزیکی در جهان مادی عمل می‌کنیم اما به نحو متفاوت. فلسفه اخلاق با پذیرش تلویحی عنصر آزادی در آگاهی اخلاق، واژه‌هایی شناختی - «شهود»، «بصیرت»، «حکم» - را پذیرفته است که با ایمان هم مرزند از این جهت که «تصدیقی آزادانه» را به رسمیت می‌شناسند. اما در حالی که می‌توانیم یک لحظه از آگاهی اخلاقی را تأکید زدایی کنیم، بازنگری کنیم و کم‌اهمیت بدانیم - و بدین وسیله ادعایی خاص علیه خود را بی‌اثر کنیم - در عین حال که به طور کلی مسئولیت اخلاقی را همچنان بر خود می‌پذیریم (۱۰) در مرتبه دینی، به نحوی بسیار فراگیرتر می‌توانیم در برابر آن آگاهی که آمادگی پذیرفتنش را نداریم، پندیم. ما می‌توانیم همه بعد دینی را کنار بگذاریم، و تنها آن معانی‌ای را درک کنیم که می‌توانند از صافی جهان بینی طبیعی نگر بگذرند.

این آزادی شناختی بیشتر در مرتبه دینی، ملازم است با حق مطالبه بیشتر که این جنبه از واقعیت (جنبه دینی) بر ما دارد. زیرا «حق» (the Real) نه تنها بنیاد نهایی زندگی انسانی که پدید آورنده مقولات اخلاقی است، به شمار می‌رود بلکه بنیاد نهایی چالش یا ادعا یا دعوت دینی به سوی از خود فراروی اساسی، هم هست. از خود فراروی چه شکل سپردن خود به خدا را بگیرد، چه شکل فراموش کردن «من» یا «مال من» راه، و چه شکل پذیرفتن وهمی و تهی بودن خود راه، همواره آگاهی عادی ما را عمیقاً تهدید می‌کند. (۱۱) و انهادن برنامه‌ها، خواست‌ها، امیدها و آرزوهای شخصی، و نیز ترس‌ها و بیزاری‌های شخصی، در تسلیم شدن مطلق به خدا، یا در ناپدید شدن خود و منظر خود، و یا در پذیرفتن این که وجود خود لحظه‌ای است گذرا در جریان متقابلاً وابسته حیات، به نظر بیشتر ما همچون در غلتیدن به تاریکی است. هرچند نویدمان داده باشند که فراتر از آن آرامش نزد خدا هست «خدایی که خدمتگزاری‌اش رهایی مطلق است»، یا نویدمان داده باشند به یکی شدن با برهمن که با بر دمیدن آگاهی کیهانی در درون ما رخ می‌دهد، یا شادمانگی وصف ناپذیر نیروانا را وعده کرده باشند.

#### ۴. دین به عنوان صافی شناخت

در برابر این پیام بیم و امید دینها، ما نیز مختاریم که یا بگذاریم حق به عنوان واقعیت متحول کننده همه چیز برای ما حضور داشته باشد، یا باب آگاهی‌مان را بر آن پندیم. از سویی، از آن حیث که ما در ژرفای طبیعت «میلی» مان، گشوده و پاسخگو به حق هستیم، می‌توانیم آگاهی اصیل به





شکل هایی که بسیار آرام تحول می یابند، و گرایش به تعبیر دینی از حیات تقریباً بی هیچ مانعی در کار بود. اسطوره ها در تخیل جمعی پدید آمدند. تخیلی که چارچوب های ایمن و بی چون و چرای معنا را شکل می داد و زندگی در درون این چارچوب ها سپری می شد.

آن نوع نقد عقلی که به سازگاری ها و تناقض ها، ابهام ها، و ضعف در تبیین، توجه می کند، ظاهراً در عصر محوری آغاز شده است. به ویژه در یونان باستان، هند و چین، و در غرب با پدید آمدن علم نوین و چیرگی شواهد و معیارهای تبیینی اش و نقادی گستاخانه اش، شدیدتر و گسترده تر شده است. در این وضع فرهنگی نو، آزادی انسانی ما در نسبت با حق به شکلی جدید حفظ شده است، یعنی با شکی بنیادین که پذیرای تعالی، به معنای دقیق کلمه، نیست. این شک در دنیوی گرایی و مادی گرایی نظری، اصالت انسان، و بی خدایی ویژه دوره جدید آشکار می شود. اما در جهان باستان، ذهن بشر به واسطه خورد دین از حضور عمدتاً مستقیم حق حفاظت می شد، یعنی همچون سیستمی برای فیلتر کردن حقیقت نامتناهی الهی و فروکاستن آن به شکل هایی که بشود با آنها کنار آمد، عمل می کرد. بدین سان دین قوام بخش مقاومت (نزدیک به معنای این اصطلاح در «الکترونیک») ما نسبت به حق، بوده است. اثر «گنیدهای مقدس» مختلف این بوده است که ما را آماده لمس حق کرده اند، اما لمسی محدود و گزینشی، همانند با پیشرفت اجتماعی و فردیت<sup>۳۵</sup> روح ما. یا به سخن دیگر، براساس وحی الهی، «برهما گفتارش را با فهم شنونده گفتارش متناسب می کند.»<sup>۱۹۷۷، ۹۲ (Kabir [15th century])</sup> سنت های دینی، که «صافی» یا «مقاومت» لحاظشان می کنیم، و به مثابه کلیت هایی عمل می کنند، تنها شامل مفاهیم یا تصویرهای خدا یا مطلق، و انحاء تجاری که اینها شکل می دهند، نیستند. بلکه شامل نظام های اعتقادی، مناسک و اسطوره ها، صور هنری، دستورات اخلاقی، سبک های زندگی و الگوهای سازمان اجتماع نیز می شوند. چرا که دین ها اساساً پاسخ های جمعی به حق بوده اند که ریشه در زندگانی جوامع داشته اند و جزء مهمی از فرهنگ بشر را شکل می داده اند.

ما، در حرکت دورانی استدلال که در آن هر مرحله مسبق به مرحله ای و سابق بر مرحله ای دیگر است، (در بخش ۵ کتاب) به بحث معیارهای داور دربار سنت های دینی خواهیم رسید. در یک کلام، معیار اصلی رهایی بخش بودن است. یعنی مسئول کردن وجود انسان از خودمحوری به حقیقت محوری - تحولی که خود را، در وضعیت این جهان، در مهربانی (Karuna) یا محبت (agape) نشان می دهد. یا الحاق این معیار - که بناست اثباتش کنیم - به فرض کثرت انگارانه مان، می توانیم بگوییم گشودگی های انسان به حق علت حجم عظیمی از نیکی، و فروبستگی انسان نسبت به حق، شاید به همان اندازه، علت حجم عظیمی از بدی در تاریخ ادیان است.

جالب است که از دیدگاه ممتاز قرن بیستمی مان به عقب نگاه کنیم و این تاریخ را تحول پیش رونده نسبتی اصیل با حق ببینیم، که نهایتاً ثمرات نیکویش در زندگی انسان در فزونی و ثمرات بدش در کاستی است. آیا، مثلاً، عصر محوری، در آگاهی دینی انسان «جهشی بزرگ به جلو»، به شمار نمی آید؟ پاسخ، بدیهی نیست. فرض کثرت انگارانه ما با تفاسیر مختلف از این تاریخ طولانی، سازگار است. من به جای این که مسأله را همین جا حل کنم، ترجیح می دهم برخی علل پیچیدگی این مسأله را یادآور شوم.

عصر محوری، در هر یک از مراکز مهم تمدن باستان، شاهد ظهور فرد خودسامان انسان بود. مردان و زنان برای نخست بار و به درجات مختلف آگاه شدند که فردهای یگانه هستند که هر یک گناهان، امید به رهایی، و سرنوشت نهایی خودشان را دارند. در این وضع جدید، نسبت فردانی تر با حق، شروع به غلبه بر آگاهی جمعی کهن کرد؛ و سنت های پسمحوری که فضای روانی گشوده شده، با آگاهی جدید را پر کردند، طبیعتاً نسبت به ادیان پسمحوری، تناسب بیشتری با پرورش و راهنمایی این طلب فردی داشتند. اما آسان نیست که فرض کنیم تمرکز درست زندگی انسان بر حق، در مرحله فردگرایانه جدید پیش از مرحله جمعی پیشین است. شاید نسبت «تعالی از خود»، فطری مردمان کهن، نه چندان با سواد - که خود را سلولهای ارگانیزم زنده اجتماع می دیدند و منافع خود را فرع بر منافع اجتماع می دانستند - با روی کردن عامدانه فردهای خودسامان از خود به حق در سنت های پسمحوری، نسبت برتر به پست تر نباشد، بلکه هر دو صرفاً اشکالی از «تعالی از خود» باشند که با مراحل مختلف تاریخ بشر تناسب دارند. البته در هر دوره، برخی مردم نسبت به بقیه در وضع دینی مساعدتری زیسته اند، و این واقعیت از مهم ترین پرسش های مطرح دربار بیشتر الهیات ها و فلسفه های دینی است. اما این راز در صورتی هم که فرض کنیم مردمان اعصار پیشین، عموماً، در مقایسه با ما از لحاظ دینی محروم تر بوده اند، گشوده نمی شود. به هر حال فرض کثرت انگارانه این کتاب، در عین حال که احتمال فرض مذکور را منتفی نمی داند، به هیچ وجه مستلزم آن هم نیست. فعلاً تنها می توانیم در انتظار روشن تر شدن مسأله باشیم - روشنائی ای که تاریخدانان و پدیدارشناسان دین ممکن است روزی بتوانند بر این مسأله بیفکنند.

### تجربه عرفانی

واژه mystical (= عرفانی) از منعطف ترین واژه های زمان ما است. در عین حال بهتر است که ما آن را به جهت مقصود فعلیمان در معنایی محدود به کار ببریم یعنی برای اشاره به

در همه سنت ها  
همه عارفانی که  
مورد قبول و احترام  
بوده اند، انسان هایی  
بس تاثیرگذار بوده اند  
که کلامشان  
دیگران را روشنی  
بخشیده  
به چالش کشیده  
و روحیه داده است  
و زندگانشان  
حق را آشکار  
کرده است

آن نوع تجربه دینی که حضور خداوند را نه به عنوان آشکار شده در محیط مادی مابلیکه به عنوان موثر بی واسطه بر روان انسان، آشکار می سازد. این تجارب، تجاربی هستند که در آنها «داده ها»ی عرضه شده به آگاهی راه به واسطه نوعی آگاهی فراحسی به محیط غائی مان دریافت کرده ایم. (۱۲) این تجارب عرفانی، خود دو نوع دارند: تجارب عرفانی وحدت بخش<sup>۳۶</sup> و تجارب عرفانی مصاحبت.<sup>۳۷</sup> (۱۳) نوع نخست عبارت است از تجارب یگانگی با خدا یا با حقیقت مطلق برهنه یا بودا. سرشت سرمدی، به خاطر لوازم بسیاری که این نوع تجارب دارند، در فصل ۱۶، ۵ کتاب جداگانه مورد بررسی قرار گرفته اند. نوع دوم عبارت از لحظاتی است که در آنها موجودی الهی از طریق دیدارها، شنیدارها و با احساس روشنایی ادراک می شود. آنچه فعلاً به کار ما می آید همین نوع اخیر است. سعی خواهیم کرد نشان دهیم این نوع تجارب، خصلت معرفتی شان با بقیه طیف، دینی مشترک است، یعنی همه محصول مشترک تأثیر واقعیت متعالی و ذهنیات شخص عارف هستند، اما این را هم خواهیم گفت که با تجربه دینی مطرح شده در قسمت پیشین این تفاوت را دارند که «تأثیر» مذکور به جای انتقال از طریق جهان بیرونی طبیعت و تاریخ، مستقیماً در سطحی ژرف در روان عارف دریافت می شوند و سپس در صورتی که ذهن او فراهم کرده است بیان می شوند.

آشکار است که به لحاظ پدیدارشناختی- یعنی تا آنجا که مستقیماً قابل توصیف است - دیدارها و شنیدارهای متفاوت، محتواهای متفاوت دارند. دیدن عزیزا یهوه را در معبد (Israhel) متفاوت بود با دیدن بانو جولین صلیبی را که از آن خون می چکید (Julian ۱۹۷۸, ۱۸۱) و متفاوت بود با دیدن سری راماکریشا کالی؛ (Isherwood ۱۹۶۵, ch. ۶) و تجربه سمیوئل از شنیدن صدای یهوه (۱۴-۳: 1 Samuel) متفاوت بود با تجربه محمد (ص) که می شنید جبرئیل قطعاتی از آنچه را که قرار بود قرآن باشد، بازگو می کرد (Quran 2: ۹۷). برخی وجوه تجربه های دیداری هست که در فرهنگهای مختلف

تجربه های عرفانی  
که در سنت های خداپاوار  
بزرگ رخ می دهند  
جنبه ای یا جنبه هایی از  
رابط حق-به مفهوم  
خداپاوارانه اش - به  
وجود انسان را  
در بردارند:  
خوایی، عشق  
و رحمت خدا  
حق مطلق خدا بر زندگی  
ما، در دسترس بودن  
رستگاری و زندگی ابدی،  
و خوش بینی فراگیری  
که از آن  
نتیجه می شود



مشترک است: آگاهی بی واسطه از روشنایی و آگاهی از ارتفاع، ژرفا و بزرگی، ظاهر آمعنای نمادین جهانی دارند. (۱۴) با این حال ختمی تجربه، مثلاً، دیدن نوری درخشان می تواند خصلت یک سنت خاص ادینی را به خود بگیرد. بدین سان در بسیاری از گزارش های افرادی که پس از این که تقریباً مرده بودند دوباره زنده شده اند «وجود روشنایی» را مسیحیان، و نه مردمان سنت های دیگر، حضور خیره کننده مسیح تجربه می کنند. (۱۵) همین نشان می دهد که از تجربه یکسان، تعبیر و توصیف های متفاوت می شود. اما این تنها درباره وجوه مشترک نسبتاً اندک شمار، صادق است. بخش عمده ای از پدیدارهای دیداری و شنیداری بی شک ناشی از سنت و متون مقدس شخص تجربه کننده است. اشخاص مختلفی که دیده می شوند، نمادهایی که به کار گرفته می شوند، کلماتی که شنیده می شوند، ربط آشکاری دارند به ویژگی های سنتی که عارف در درون آن است. چنان که اغلب گفته اند، همواره یک مسیحی کاتولیک است که مریم عذرای مقدس را می بیند و یک هندوی ویشنویی مذهب<sup>۳۸</sup> است که کریشنا را می بیند، و نه برعکس. (۱۶) این قویاً نشان می دهد که اندیشه ها و تصاویر متمایز، درونمایه های اسطوره ای و تاریخی، و طیف انتظاراتی که سنت پیرامونی عارف امکان پذیر ساخته، مایه ای را که تجربه از آن قوام می یابد، فراهم کرده است. (۱۷)

هم تفسیرهای دینی از چنین تجاربی ممکن است و هم تفسیرهای طبیعی نگر (دهری). این تجارب را به عنوان نشان دهنده های احتمالی ذات واقعیت، هم می توان به مثابه فرافکنی های وهمی<sup>۳۹</sup> استثنایی متدینان عجیب و غریب به کناری نهاد، یا به منزله ظهورهای حق در تجارب عالی افرادی بسیار حساس<sup>۴۰</sup> پذیرفت. مطابق طرح این کتاب، من قصد دارم احتمال دوم را درباره دست کم برخی از این تجارب بررسی کنم. فرض کثرت انگارانه که قرار است در فصل ۱۴ کتاب مطرح شود، می گوید که بشریت براساس طیفی از مفاهیم و اتجاه تجربه که در سنت های مختلف فرق می کند، همیشه به حضور کیهانی حق آگاه بوده است. این الگو می تواند بر تجارب عرفانی درون سنت های مختلف هم، پرتوی بیفکند. این فرض تأثیر حضور حق بر عارف را مسلم می گیرد، و این اثر یا حضور علت داده هایی است که به آگاهی تبدیل می شود تا عارف و جامعه او بتوانند همسنان کنند. در تبدیل داده ها به تجربه معنادار انسان، ذهن همان قابلیت های سازنده ای را به کار می گیرد که در آفرینش رؤیاها به کار می آیند. اما در حالی که رؤیاها (معمولاً) وسیله ای هستند که روان پیچیده و تو در تو از طریقشان با خودش ارتباط برقرار می کند، تجارب عرفانی - براساس تفسیر دینی - در بردارنده داده هایی هستند که از منبعی متعالی سرچشمه می گیرند، و من با عنوان حق (the Real) از آن یاد می کنم.

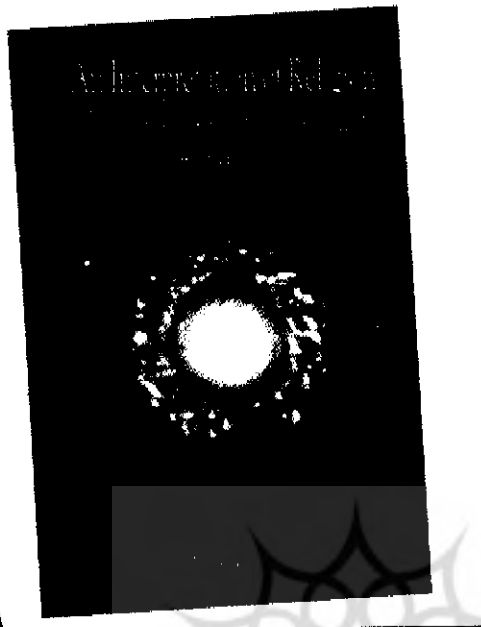
به نظر من، شباهتی موجود است میان دیدارهای عرفانی و تجسم حادثه، که در دوره نخست پژوهش روانی، پیش از اختراع رادیو یعنی زمانی که روزها یا هفته ها می کشید که اخبار منتقل شود، نمونه های فراوانی از آن به ثبت رسیده است. یک نمونه از تجسم حادثه می تواند این باشد که مثلاً، مردی که در هند به سر می برد ناگهان در تصادفی کشته می شود، و آن شب زنش در انگلستان تجسمی از او را می بیند که در بردارنده جزئی است که مرگ را نشان می دهد؛ فرضاً مرد بی حرکت و مرده وار به نظر می رسد، یا در پشت سر او تابوتی هست، یا او از مرگ خود سخن می گوید. و چند هفته بعد نامه ای

می رسد و خانواده را از مرگ او خبر می دهد. آنچه ظاهراً در چنین موردی اتفاق افتاده است عبارت است از این که تجربه ناگهانی مرد از حادثه اثری تلپاتیک بر ذهن ناآگاه زن می گذارد و داده هایی که از این طریق دریافت شده به صورت تجسم به آگاهی او (زن) داده می شود (اغلب شب هنگام، زمانی که ذهن نسبتاً از جهان فارغ است). تجسم - که محتوایش از حافظه و تخیل مدرک سرچشمه می گیرد - از این حیث که او جسمی فیزیکی می بیند اما هیچ جسم فیزیکی حضور ندارد، وهمی است؛ اما این وهم حکایتگر است و داده هایی در بر دارد. (۱۸) این تبادل پیچیده شناختی که در آن وهم وسیله حقیقت است، می تواند در دیدارها و شنیدارهای عرفانی هم رخ دهد. مایه خاصی که دیدار از آن تشکیل می شود - هیات یک فرشته، یا مسیح، یا کریشنا، یا کالی، یا هیات یک تخت، یا قلب، یا ابر - توسط تخیل یا حافظه عارف فراهم می شود. اما طبق فرض ما، داده هایی که بدین نحو به نمایش در می آید ریشه در مواجهه میان حق و روان انسان دارد، و از تاثیر یکی بر دیگری پدید می آید. بر همین اساس چنین داده هایی «متاثر از نسبت» هستند، و ربط و معنای واقعیت متعالی را برای انسان، بیان می کنند.

اما اگر قرار بود عارفان را ابتدائاً به وسیله نیرو و شدت تجارب ویژه آنان بشناسیم درمی یابیم که طیف آنان آمیزه ای از افراد متفاوت است: از آدم های نامتعادل و بی اخلاق گرفته تا حکمای برجسته و مردان وزنان شایسته. برخی ساکنان بیمارستانهای روانپزشکی دارای تجارب وهمی نیرومندی هستند که اغلب طبیعی ترسناک دارند. و داروهای توهم زای مختلف می توانند انگیزنده توهم های دیداری، یا تجارب شدید یگانگی با محیط یا تجارب روشنایی ذهن، یا احساس معنایی ژرف اما وصف ناپذیر، و کابوس های هولناک از فاجعه یا از نومیدی و فسردگی توصیف ناشدنی، هم باشند. بنابراین نمی شود فرض کرد که تجربه های شنیداری و دیداری عمدتاً گویا، به خودی خود، لزوماً دربردارنده داده هایی هستند که از مواجهه میان حق و روان انسان نشأت می گیرند، بلکه ممکن است شامل داده هایی باشند که از ناآگاه فرد برمی خیزند و خود را به گونه ای ترسناک و ویرانگر آشکار می کنند.

همه ادیان بزرگ، از این ابهام دقیقاً آگاه بوده اند و بر امکان همیشگی فریب تاکید کرده اند. مثلاً سنت کاتولیک به همین نحو معیارهای خودش را شکل داده است تا دیدارهایی که خدا می فرستد از دیدارهایی که شیطان می فرستد، تمایز یابد. معیار جهانی تر، ارزش روحی و اخلاقی اثری است که تجربه در زندگی فرد بر جا گذاشته است؛ و یک معیار مختص به سنت هم عبارت بوده است از وفاداری به آموزه های پذیرفته شده کلیسا. (۱۹) در همه سنت ها همه عارفانی که مورد قبول و احترام بوده اند، انسان هایی بس تاثیرگذار بوده اند که کلامشان دیگران را روشنی بخشیده، به چالش کشیده، و روحیه داده است، و زندگانیان حق را آشکار کرده است چرا که مصداقی از پاسخ مناسب انسان به تشخیص ها یا ناشخص ها بوده اند که حق در تجربه بشر به وسیله اینها ظهور کرده است. عارفان واقعی کسانی هستند که نسبت به اغلب ما، نسبت به حق گشوده تر (پذیرتر) اند.

وقتی گزارش احوال این انسان های بسیار حساس را می خوانیم، درمی یابیم که تجارب آنها الگوی مشترکی را نشان می دهد: مشترک نه از لحاظ محتوای شنیداری و



دیداری، بل از جهت «داده هایی که در اختیار می نهند. این بدین دلیل است که تجربه های عرفانی که در سنت های خداباور بزرگ رخ می دهند جنبه ای یا جنبه هایی از ربط حق - به مفهوم خداباورانه اش - به وجود انسان را دربردارند: خوبی، عشق و رحمت خدا، حق مطلق خدا بر زندگی ما، در دسترس بودن رستگاری و زندگی ابدی، و خوش بینی فراگیری که از آن نتیجه می شود.

فرضی که من درباره انواع تجربه عرفانی که مختصراً در این مقاله مورد بررسی قرار گرفتند، این است که حضور کیهانی حق، یعنی ظرف زندگی، حرکت، و وجود، در افرادی فوق العاده گشوده (پذیرا) و حساس علت نوعی آگاهی ناخودآگاه به جنبه یا جنبه هایی از معنای خودش (حق) برای وجود بشری ما، می شود. اینها، به اصطلاح علم فرمان شناسی، داده هایی هستند درباره معنای حق برای زندگی ما. این داده ها برای این که آگاهانه دریافت شوند و بدانها پاسخ داده شود، به شنیدارها یا دیدارهای بیرونی یا درونی بدل می شوند؛ و این روانی ای است که داده های متعالی را به چنین تجاربی متشکل از تخیل خلاق و ذهن عارف، تبدیل می کند.

#### یادداشت ها:

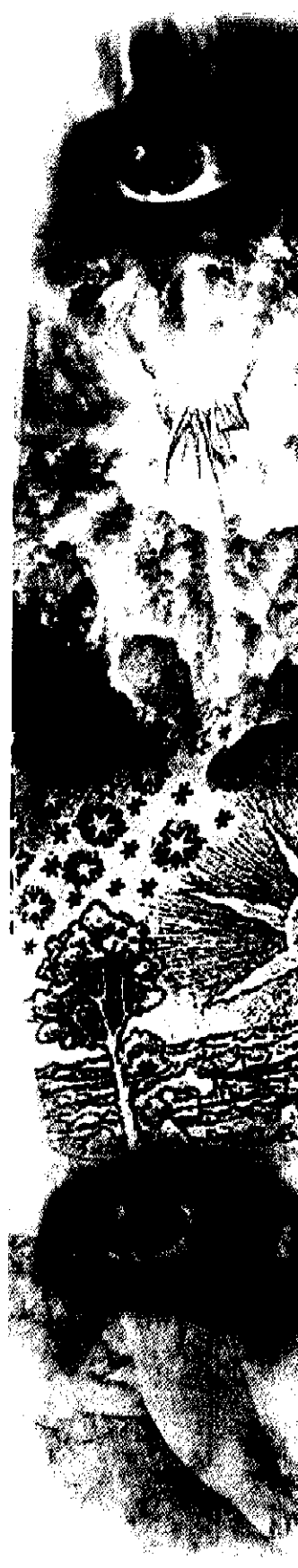
(۱). St Thomas Aquinas 1945, 1057 (Summa Theologica, II/II, Q. 1, art.2)

(۲). بدین ترتیب من مخالفم با کسانی که، در تجربه، به طور کلی، یا در تجربه دینی، میان تجارب «گزاره ای»، یا «تعبیر شده» و «غیر گزاره ای» یا «تعبیر نشده» تمایز می نهند. (برای نمونه، بنگرید به:

(Carl-Reinhold Brankenhelm, 1985, 18-21)

من بر این باورم که هر تجربه آگاهانه ای تعبیر شده است بدین معنی که برای ما معنای خاصی دارد، به خاطر مفاهیمی که در فرایند آمدنش به سطح آگاهی در کار است. من در این مورد با استیون کاتز موافقم که در مقاله اش تحت عنوان «زبان، معرفت شناسی، و عرفان» (Katz, ۱۹۷۸) به آن اشاره





کرده است.  
(۳) از نظر من، این یک استعاره شدید (مقایسه کنید با: (William Reese ۱۹۷۸) نیست، بلکه نوعی تجربه واقعی است.

(۴) ویلفرد کنتول اسمیت سخن می گوید از «لحظه ای در یک بعد از ظهر خاص که مسلمانی تسبیح می گوید و به دانه بیست و هفتم می رسد و صفتی خاص از صفات خدا را به ذکر می گوید و روحش راه ناگهان یا عمیقاً یا اندکی عمیق تر از قبل، این درک تسخیر می کند که رحمت یا صبر، یا نامش هر چه که هست، معنایی بس فراگیر دارد، یا این درک که انسان در دستان خدایی دادگر یا هیبت انگیز یا نیرومند یا سرمدی است.» (W.C. Smith ۱۹۸۱، ۱۶۷)  
(۵) برای تفسیری متفاوت با تفسیر رایج بنگرید به David Kalupahana ۱۹۸۶، ۳۶۶-۷۰.

(۶) در II/II, Q.1, art.1، اثبات می شود که متعلق ایمان حقیقت نخستین است؛ و پیش از آن در I, Q.16, art.5، اثبات شده است که خدا حقیقت نخستین است.

(۷) «این چیزها ذاتاً به ایمان تعلق دارند، و ما در زندگی ابدی از دیدنشان بهره مند خواهیم شد.» (Summa Theologia, II/II, Q.1, art. 8) من نظریه توماس را در باب ایمان در اثر ذیل کاملتر مورد بحث قرار داده ام Hick [1967] 1987a, ch.1.

(۸) من به نفع «انطباق ایمان بر ادراک» که جیمز هینی (۱۹۸۰) مطرح کرده، استدلال نمی کنم بلکه به نفع پیوستگی ایمان، به عنوان جزء معبر در تجربه دینی، با جزء معبر در انحاء دیگر تجربه، استدلال می کنم.  
(۹) تجربه دینی چگونه می تواند هم «قویاً اقناع کننده» باشد و جایی برای شک نگذارد، و هم «اعمال آزادی شناختی در پاسخ به ابهام» باشد؟ پاسخ این است که این دو عبارت به دو مرحله مختلف اشارت دارند. در پس هر تجربه آگاهانه، یک مرحله تعبیر ناآگاهانه قرار دارد و در تجربه دینی دقیقاً در همین جا [تعبیر ناآگاهانه] است که پاسخ آزادانه به ابهام رخ می دهد. در تجربه آگاهانه، ابهام به نحوی مشخصاً دینی (یا برعکس، به نحوی مشخصاً طبیعی نگرانه) حل شده است، و خود تجربه به دست آمده می تواند دارای درجات مختلفی از شدت و اقناع کنندگی باشد.

(۱۰) بنگرید به: فصل ۹-۱۰ کتاب.  
(۱۱) درباره احتمال مقاومت ناآگاهانه در برابر آگاه شدن به حق، بنگرید به:

- Reinhold Niebuhr 1941, chs 7-9.  
- Donald Evans 1963, 197-204; 1980, ch.6.

(۱۲) دنیس ادواردز (۱۹۸۴، ch.۹) تجربه عرفانی مسیحی را به همین نحو می فهمد، هر چند او به جای «حضور فراحسی» از «تجربه پیشامفهوم» سخن می گوید.

(۱۳) واژه «untitive» در ادبیات [عرفانی] به صورت پرآکنده برای اشاره به مصاحبت با خدا هم، که متضمن یگانگی وجودی نیست، به کار رفته است.

(۱۴) مقایسه کنید با: Edwyn Bevan ۱۹۲۸  
(۱۵) مقایسه کنید با: Raymond Moody ۱۹۷۵، ۴۶

(۱۶) درباره این پدیده بنگرید به: Runzo ۱۹۷۷

(۱۷) در نوشته های اخیر درباره فلسفه دین، بحث قابل ملاحظه ای وجود داشته است که آیا چنان که دابلیو.تی. استیس، نیتیان اسمارت و دیگران گفته اند:

«عرفان، به لحاظ پدیدارشناختی، همه جا یکسان است، (۸۷، ۱۹۶۵) اما درون ادیان مختلف به نحو متفاوت تعبیر شده است، یا چنان که استیون کاتز و دیگران گفته اند، «خود تجربه و صورتی که تجربه در آن گزارش می شود با مفاهیمی شکل می گیرند که عارف به تجربه خود وارد می کند»

(۲۶، Katz ۱۹۷۸) من با کاتز موافقم، هر چند تفاوت های پدیدارشناختی پیش گفته در برابر نظریه استیس. اسمارت قرار ندارد، چرا که این دو به تجربه عرفانی وحدت بخش اشاره کرده اند نه به دیدارها و ... من در فصل ۱۶-۵ کتاب به سراغ تفاوت های پدیدارشناختی عرفان وحدت بخش رفته ام.  
(۱۸) بنگرید به:

- Edmund Gurney 1886; F. W. H. Myers [1903] 1943; G.N.M. Tyrell 1953.

درباره ارتباط کلی تریاروان شناسی با مطالعه عرفان بنگرید به:

- Emilio Servadio 1986.

(۱۹) بنگرید به:

- St Teresa of Avila [1565] 1960, ch. 25; Walter Hilton [1494] 1948, bk I, ch. 11; St John of the Cross [16th century] 1958, bk II, chs 27-9:

مثلاً، «من درباره آنچه که این روزها رخ می دهد نگرانم - منظوم مواردی است که کسی با تجربه ای بس ناچیز در مراقبه، در صورتی که برخی اصطلاحات [کلیسایی] را بداند و احیاناً یادش بیاید، ناگهان به عنوان فرستاده خدا همه را تحمید می دهد و می پندارد که واقعاً خبری است، و می گوید: «خدا به من گفت...»؛ «خدا به من پاسخ داد...»؛ در حالی که اصلاً چنین نیست، و چنان که گفته ایم عمدتاً خودشان هستند که این چیزها را به خودشان می گویند.» (۳۳۰-۱) برای مطالعه بیشتر به فصل ۱۳-۵ کتاب مراجعه کنید.

### مآخذ مراجعات

- Aquinas, Thomas 1945: *Basic Writings of Thomas Aquinas*, English Dominican Trans., ed. Anton Pegis, *Saint* vol. 2 (New York: Random House).

- Brakenhielm, Carl-Reinhold 1985: *Problems of Religious Experience* (Stockholm: Almqvist & Wiksell).

- Temple, William 1934: *Nature, Man and God* (London: Macmillan).

- Skinner, John 1922: *Prophecy and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press).

- Pascal, Blaise 1932: *Pensees* [1670], ed. Leon Brunschvicg, Trans.

W.F. Trotter (London: J.M. Dent, and New York: E.P. Dutton).

- Strenge, Frederick 1967: *Emptiness: A Study in Religious Meaning* (Nashville: Abingden Press).

- Suzuki, D. T. 1956: *Zen Buddhism*, ed. William Barrett (Garden city, Nr: Doubleday Anchor).

- *Idem*, 1969: *An Introduction to Zen Buddhism* [1949], ed. Christmas Humphreys (London: Rider).

1. modification
2. intentional
3. non - intentional
4. experiencing-as
5. the Real
6. psyche
7. telepathy
8. symbol
9. sanatana dharma
10. avidya
11. sunya

۱۲. (post)axial age : این اصطلاح را کارل یاسپرس وضع کرد (آلمانی: achsenzeit) برای توصیف دوره مابین ۸۰۰ تا ۲۰۰ ق. م. که به قول خودش طی آن تفکر پویای مشابهی در چین و هند و غرب به ظهور رسید. یکی از این مشابهت‌ها چیست و جوی معنای انسان است؛ دوم، ظهور طبقه‌ای برگزیده از متفکران و رهبران دینی در چین و هند و غرب ...

<http://en.wikipedia.org/wiki/Axial-Age>, "Axial Age", "Characteristics of the Axial Age")

13. mahatmas
14. gurus
15. arahats
16. bodhisattvas
17. biblical Period
18. messiah
19. cosmic christ
20. objectively
21. Nirvana
22. Samsara
23. Nagariuna
24. Satori

(معمولاً به صورت «ساتوری» ضبط شده، اما «ساتری» درست تر است)

25. Legalmerit
26. Revealed
27. Cognitive
28. Cognitive
29. theistic
30. personality
31. personae
32. impersonae
33. value - laden
34. T.S.Eliot
35. personality
36. unitive
37. communitive
38. Vaishnavite
39. hallucinatory
40. Sensitive

- Smith, Wilfred Cantwell 1979: *Faith and Belief* (Princeton, NJ: Princeton University Press).
- Kabir 1977: *Songs of Kabir* [15th century], trans. Rabindranath Tagore [1915] (New York: Samuel Weiser).
- *Qur'an* 1971: Trans. Zafrulla Khan (London and Dublin: Curzon Press).
- Katz, Steven 1978: "Language, Epistemology and Mysticism", in *Mysticism and Philosophy Analysis*, ed. Steven Katz (New York: Oxford University Press).
- Reese, William L. 1978: "Religious Seeing-As", in *Religious Studies*, vol. 14, no. 1.
- Smith, Wilfred Cantwell 1981: *Toward a World Theology* (London: Macmillan, and Philadelphia: Westminster Press).
- Kalupahana, David 1986: *Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way* (New York: State University of New York Press).
- Hick, John 1987 a: *Faith and Knowledge* [1957](?), 2<sup>nd</sup> editoin reissued (London: MacMillan).
- Niebuhr, Reinhold 1941: *The Nature and Density of Man*, vol. 1 (London: Nisbet and New York: Charles Scribner's Sons).
- Evans, Donald 1963: *The Logic of Self - Involvement* (London: SCM Press).
- Bevan, Edwin 1938: *Symbolism and Belief* (London: George Allen & Unwin and Port Washington, NY: Kennikat Press).
- Moody, Reymond 1975: *Life after Life* (Atlanta : Mockingbird Books).
- Runzo, Joseph 1977: "Visions, Pictures, and Rules" , in *Religious Studies*, vol. 13, no. 3.
- Smart, Ninian 1965: "Interpretation and Mystical Experience", in *Religious Studies*, vol. 1, no. 1.
- Gurney, Edmund (ed.) 1886: *Phantasms of the Living*, 2 vols (London: SPR).
- Myers, F.W.H. 1943: *Human Personality and Its Survival of Bodily Death* [1903], 2 vols (London and New York: Longmans).
- Tyrell, G.N.M. 1953: *Apparitions* (London: Gerald Duckworth).
- Servadio, Emilio 1986: "Mysticism and Prapsychoology" in *Parapsychoology Review*, vol. 17, no.
- Teresa of Avila, St 1960: *Autobiography* [1565] Trans. Allison Peers (Garden City, NY: Doubleday).
- Hilton, Walter 1948: *The Ladder of Perfection* [1494] (London: J.M. Watkins).
- John of the Cross, St 1958: *Ascent of Mount Carmel* [16th century], Trans. E. Allison Peers (Garden City, NY: Inage Books).