

## فلسفه تجربه عرفانی

هادی وکیلی\*

### چکیده

همه سنت‌های معنوی در گوشه و کنار جهان در حال توسعه راه‌هایی برای نجات بشرند و آموزه‌هایی ویژه در دفاع از باورها و عقاید خویش دارند. عرفان نیز به مثابه یکی از دیرین‌ترین سنت‌های جهان همواره نجات و آسودگی و رستگاری بشر را وجهه همت خود قرار داده و تعالیم خاص خود را سینه به سینه و سطر به سطر، به نسل‌های بشری تقدیم داشته است..

در این میان، هر یک از ادیان، تجربه عرفانی اصیل فرد را در قالب ادبیات و اصطلاحات رایج در میراث فرهنگی خاص خود می‌ریزد. گرچه فلسفه دین نیز کوشش می‌کند به فهم طبیعت و ماهیت الوهیت نایل آید، اما این تفاوت‌های فرهنگی را نادیده می‌انگارد. فلسفه عرفان اما گامی فراتر می‌نهد و سعی دارد به طبیعت تجربه بشر از الوهیت از طریق دریافت و درک ارتباط محوری آن‌ها با یکدیگر دست یازد. عرفان همواره موضوعی جذاب برای فیلسوفان و زمینه‌ای مناسب برای

\* استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد شمال تهران

تاریخ دریافت: ۸۵/۳/۱۳ تأیید: ۸۵/۳/۲۹

پژوهش‌های فلسفی تلقی شده است و به این ترتیب، «فلسفه عرفان» با ابتدای بر این حقیقت شکل گرفته است که مطالعه فلسفی تجربه‌ای مستقیم از الوهیت هم ممکن است و هم به وسیله هر فردی به چنگ آمدنی است.

مباحثی از قبیل چیستی عرفان و تجربه عرفانی، انواع و اقسام تجارب عرفانی، نسبت تجربه عرفانی به تجربه دینی، معرفت‌شناسی عرفانی، زبان عرفانی و بسیاری دیگر از پژوهش‌های فلسفی ناظر به تجربه عرفانی، در قلمرو فلسفه عرفان قرار می‌گیرند. در این مقاله کوشش بر آن بوده تا با بهره‌گیری از معتبرترین منابع فلسفی و عرفانی به اختصار ولی جامع به این مباحث اشاره شود، باشد که از رهگذر آن پژوهشگران علاقمند به حوزه‌های فلسفه، عرفان و فلسفه عرفان ضمن ردیابی این قبیل بحث‌ها و کاوش در این حوزه‌ها، خود به ابداع و ابتکار در آن‌ها دست زنند.

#### واژگان کلیدی: عرفان، فلسفه عرفان، تجربه عرفانی و تجربه دینی.

«فلسفه عرفان» مبتنی بر این حقیقت تأمل برانگیز شکل می‌گیرد که تجربه‌ای مستقیم از الوهیت، هم ممکن است و هم به وسیله هر فردی به چنگ آمدنی است. همه ادیان در مدخل‌هایی فرهنگی می‌زیند که مشحون از آموزه «مجاهدت» به صورت امری میانجی میان بشر و الوهیت است. این امر نیز نه بر بنیادهای فردی که بر بن مایه‌های اجتماعی استوار است. هر یک از ادیان، تجربه عرفانی اصیل فرد را در قالب ادبیات و اصطلاحات رایج در میراث فرهنگی خاص خود می‌ریزد. فلسفه دین که می‌کوشد به فهم طبیعت و ماهیت الوهیت نایل آید، این تفاوت‌های فرهنگی را نادیده می‌انگارد. فلسفه عرفان اما گامی فراتر می‌نهد و سعی دارد به طبیعت تجربه بشر از الوهیت از طریق دریافت و درک ارتباط محوری آن‌ها با یک‌دیگر دست یازد.

برای آغاز، ابتدا به بررسی معنا و مفهوم عرفان و تجربه عرفانی می‌پردازیم. واژه اصطلاحی «عرفان» مأخوذ از اصل یونانی  $\mu\omega\omega$  به معنای «پوشیدگی و اختفا» است. در دنیای هلنیستی، تعبیر رفتار «عرفانی» به رفتارهای دینی سرّی باز می‌گردد. در مسیحیت نخستین، این اصطلاح به تفاسیر رمزآلود «باطنی» متون مقدس یا حضورهای باطنی از قبیل حضور باطنی مسیح در مراسم عشاء ربّانی باز می‌گردد. فقط از دوره متأخر است که این واژه بر معنای «الاهیات عرفانی» که تجربه بی‌واسطه الوهیت از آن اراده می‌شود، اطلاق شده است (بویر، ۱۹۸۱). نوع عارفان چه موحد و چه غیر موحد، تجارب عرفانی خویش را به مثابه بخشی از تعهد عظیم خویش به تحول بخشی به بشر لحاظ می‌کنند، نه اوج نهایی

مجاهدت‌های خود. (به‌طور نمونه ر.ک: قدیسه ترزای آویلابی، زندگی، بخش ۱۹)؛ بنابراین، عرفان به‌طور عمده عبارت است از تفکری ناب شامل رشته‌ای از افعال، اقوال، متون، نگرش‌ها، سنت‌ها و تجاربی متمایز که هدفشان تحول‌بخشی به آدمی است که در سنت‌های گوناگون به طرقی متفاوت تعریف می‌شود.

تاکنون فیلسوفان علاقه‌مند به عرفان تحت تأثیر کتاب گرانقدر ویلیام جیمز با عنوان انواع تجربه دینی به طرح گسترده‌ای از مباحث و کاوش‌های فلسفی در خصوص معرفت بخشی تجارب عرفانی دست زده‌اند. تمرکز این دسته از فیلسوفان به‌طور عمده بر موضوعاتی است از قبیل طبقه‌بندی تجارب عرفانی، ماهیت این تجارب در ادیان گوناگون و سنت‌های مختلف عرفانی، تأثیر زبان و فرهنگ عارفان در این‌گونه تجارب و میران پایبندی تجارب عرفانی به مدارک و شواهدی که حقانیت مدعیات عرفانی را می‌توانند مورد تأیید قرار دهند. برخی فیلسوفان نیز تأکید بر تجربه عرفانی به منظور دفاع از ساختار عرفانی منسجم را مورد پرسش قرار داده‌اند (برای مثال یانتسن، ۱۹۹۴). کوشش ما در این مقاله معطوف به بررسی موضوعات و مباحثی است که فلسفه عرفان در مسیر کاوش فلسفی در خصوص تجربه عرفانی مورد توجه خاص خود قرار می‌دهد.

۶۹

تجربه

فلسفه تجربه عرفانی

## ۱. تجربه عرفانی

هر گونه تعریفی از تجربه عرفانی به علت معانی گوناگونی که از آن می‌توان اراده کرد، باید دست‌کم تا حدودی مقید و مشروط باشد. دو مفهوم مرتبط از تجربه عرفانی را می‌توان این‌جا به بحث گذاشت. نخستین آن‌ها در تعریفی گسترده نمایانگر کاربرد عام‌تر این اصطلاح است و دومین آن‌ها در تعریفی محدود، بیشتر ناظر به رفتارهای خاصی است که عرفان را از منظر فلسفی شایسته بررسی قرار می‌دهد.

### ۱-۱. مفهوم گسترده تجربه عرفانی

در این مفهوم، تجربه عرفانی عبارت است از تجربه معرفت‌بخش فراحسی - ادراکی یا فروحسی - ادراکی که حاصل آگاهی به واقعیت‌ها یا گزاره‌های واقع‌نمایی است که نوعاً با روش‌های ادراک حسی یا کیفیات حسی - تنی یا خویش‌نگری عادی دسترس‌پذیر نمی‌شود. ویژگی‌های این مفهوم از تجربه عرفانی را می‌توان به تفصیل چنین بیان داشت:

۱. قید «معرفت‌بخش» به منظور آن است که تعریف پیشین حتی بدون اذعان به این

نکته قابل قبول باشد که عارفان در حقیقت به تجربه واقعیت‌ها یا گزاره‌های واقع‌نما (به شکلی که پیش‌تر وصف شد) نایل می‌آیند.

۲. تجربه فراحسی - ادراکی، شامل ادراکی است از آن نوع که با ادراک حسی، کیفیات حسی - تنی (مانند احساس درد یا حرارت در بدن، حس درونی از بدن، مغز، اندام‌ها و موقعیت‌ها و اندام‌های احشایی) و خویش‌نگری عادی قابل دسترس نیست. برخی عارفان از حس معنوی خاصی که با حواس ادراکی سازگار و با قلمرو غیرفیزیکی متناسب است، یاد کرده‌اند. نوع فراحسی - ادراکی تجربه می‌تواند با ادراک حسی نیز همراه باشد؛ به طور مثال، شخصی می‌تواند تجربه‌ای فراحسی - ادراکی داشته باشد؛ در حالی که مشغول تماشای خورشید است. قید فراحسی بودن همان چیزی است که تجربه را عرفانی می‌سازد.

۳. تجربه فروحسی - ادراکی، عبارت است از خلأ کامل محتوای پدیدارشناختی یا چیزی شبیه به آن مانند حالات هشیاری خالص یا حاوی محتوای پدیدارشناختی که گرچه متناسب با ادراک حسی است، فاقد ویژگی مفهوم‌سازی موجود در ادراک حسی دقیق است.

۴. «آگاهی» به واقعیت‌ها به معنای آگاهی شخص به حضور یک یا چند واقعیت است.

۵. «گزاره‌های واقع‌نما» به طور مثال شامل دو مولفه است: یکی این‌که هیچ واقعیتی پایدار و دائم نیست و دوم این‌که خدا جوهر و باطن نفس است. آگاهی به «گزاره‌های واقع‌نما» به دو شکل تفسیرپذیر است. یکی اینکه شخص به حضور یک یا چند واقعیت چنان آگاهی دارد که از آن‌ها یک یا چند گزاره واقع‌نما ظهور ناگهانی می‌یابند. مثال آن می‌تواند آگاهی به خدا (یک واقعیت) باشد که بر مبنای آن، آگاهی به وابستگی عمیق شخص به خدا (یک گزاره واقع‌نما) فراهم می‌آید. صورت دوم آن است که آگاهی به گزاره‌های واقع‌نما متضمن اشراقی مستقیم و بدون واسطه آگاهی به واقعیت باشد. نمونه چنین آگاهی، ناپایدار بودن همه واقعیت‌ها است که در پی تجربه محو محتوایی همه پدیده‌ها حاصل می‌آید.

همان‌گونه که ویلیام جیمز ادعا کرده، تجربه عرفانی، «معرفت‌بخش» (Noetic) است که شامل علم به آن چیزی است که شخص دریافت کرده. این‌که تا چه حدودی این علم از خود تجربه ناشی می‌شود، پس از این مورد بحث قرار خواهد گرفت.

تجارت فراحسی نظیر مشهودات یا مسموعات دینی قادر به حاصل کردن تجربه عرفانی

نیستند. تعریف پیش‌گفته شامل تجاربی فوق‌العاده از قبیل تجارب برون تنی، تله‌پاتی، پیش‌آگهی و روشن بینی نیز می‌شود. همه این تجارب عبارتند از آگاهی به اعیان یا کیفیاتی از نوعی دسترس‌پذیر برای حواس یا خویش‌نگری عادی، مانند اندیشه‌های بشری و حوادث فیزیکی آینده. تعریف تجربه عرفانی این‌جا ناگزیر درجه‌ای ابهام دارد؛ زیرا شامل دسته‌ای از چیزهایی نیز می‌شود که در معرض تجربه غیرعرفانی قرار می‌گیرند.

آثار عرفانی به جا مانده، مدعای ویلیام جیمز را دایر بر این‌که تجربه عرفانی می‌باید حادثه‌ای گذرا باشد که فقط مدتی کوتاه دوام می‌یابد و سپس محو می‌شود، تأیید نمی‌کنند. این تجربه می‌باید هشیاری پایدار شخص باشد که به مدت یک روز یا بخشی از روز دوام می‌آورد. به همین دلیل بهتر است از هشیاری عرفانی سخن به میان آورد که یا پایاب است یا پایدار.

تجربه عرفانی در مفهوم گسترده خویش در سنت‌های دینی اسلام، یهودیت و مسیحیت، ادیان هنری، بودیسم و ادیان ابتدایی رخ داده‌اند. در برخی از این سنت‌ها، چنین ادعا شده که این گونه تجارب به واقعیت فراحسی نظیر خدا، برهمن یا نیروانا تعلق گرفته است (تاکنوچی، ۱۹۸۳: ص ۸ و ۹) با این وجود، بسیاری از سنت‌های بودیستی، مدعی تجربه واقعیت فراحسی نیستند. در عوض، برخی از آن‌ها تجربه «آگاهی بی‌ساختار» را که شامل آگاهی جهان در سطح غیرمفهومی مطلق یا نسبی است دارند (گریفیث، ۱۹۹۳). تجربه بی‌ساختار، حاصل اشراق به ماهیت ناپایدار همه اشیا است. بودیست‌ها از تجربه «تات‌هاتا» یا «این شدگی» واقعیت یاد می‌کنند که فقط به شرط غیبت شناخت حسی - ادراکی عادی در دسترس قرار می‌گیرد. تجارب این دسته از بودیست‌ها فروحسی - ادراکی است و آگاهی از آن موجب اطلاع درباره ماهیت راستین واقعیت می‌شود. با وجود این، برخی تجارب بودیستی نظیر برخی تجارب ذن، طبق تعریف پیشین از قبیل تجربه عرفانی به‌شمار می‌آیند؛ زیرا ربطی به آگاهی به واقعیت یا گزاره‌های واقع‌نما ندارند (سوزوکی، ۱۹۷۰).

## ۲-۱. مفهوم محدود تجربه عرفانی

تجربه عرفانی در مفهوم محدود خویش که مورد توجه فیلسوفان واقع می‌شود، به شاخه فرعی تجربه عرفانی در مفهوم گسترده آن مربوط است. این تجربه به ویژه به تجربه وحدت‌آمیز فراحسی - ادراکی یا فروحسی - ادراکی مربوط می‌شود که نتیجه آگاهی به واقعیت‌ها یا گزاره‌های واقع‌نمایی است که از طرقی نظیر ادراک حسی، کیفیات حسی - تنی

یا خویشتن‌نگری عادی حاصل نمی‌آید.

تجربه وحدت‌آمیز دربرگیرنده بی‌تأکیدی و درهم آمیختگی پدیدارشناختی یا محو کثرات است که طی آن چنین فرض می‌شود که مفاد شناختی تجربه مزبور با صراحت در آن خصلت پدیدارشناختی باقی می‌ماند. نمونه‌هایی از چنین تجربه‌ای عبارتند از تجربه یکی انگاری همه طبیعت، اتحاد با خدا در عرفان مسیحی، اتحاد آتمن با برهمن در تجربه هندو که طی آن نفس/ خود فرد با وجود ابدی مطلق عینیت می‌یابد، محو همه کثرات، تجربه بی‌ساختار بودایی و تجربه‌های یکتانگار (اسمارت ۱۹۵۸ و ۱۹۷۸ و وین رایت ۱۹۸۱ بخش ۱)؛ البته تجاربی از قبیل تجربه دوگانه‌نگار از خدا که در آن شخص و خدا به‌طور کامل متمایز از هم باقی می‌مانند، تجربه کابالیستی یهودی از سفیروت منفرد آسمانی و تجارب شخصی ارواح بنا بر مفهوم محدود تجربه عرفانی، عرفانی نخواهند بود؛ زیرا جزو تجارب وحدت‌آمیز به‌شمار نمی‌روند.

از این پس، «تجربه عرفانی» در همین مفهوم خاص به‌کار خواهد رفت، مگر آن که برخلاف آن تصریح شود؛ بنابراین، اصطلاح «عرفان» به افعال، اقوال، متون، نگرش‌ها و سنت‌هایی اطلاق می‌شود که با تجربه‌های وحدت‌آمیز پیوند داشته باشند.

باید مراقب بود تا تجربه عرفانی با تجربه دینی اشتباه نشود. منظور از تجربه دینی، تجربه‌ای است که دارای محتوا یا مفادی متناسب با پس زمینه دینی یا واجد رنگ و بوی دینی باشد. این تجربه گرچه بسیاری از تجارب عرفانی را شامل می‌شود، همچنین مشهورات و مسموعات دینی، تجارب غیرعرفانی ذن و احساسات دینی گوناگونی نظیر هیبت و علو دینی را نیز دربر می‌گردد. این تجربه همچنین تجربه بنیادین دینی (نامی که شلایر ماخر بدان می‌نهد) یعنی احساس «بستگی مطلق» را نیز شامل می‌شود (شلایر ماخر، ۱۹۶۳).

می‌توانیم تجربه الهی یا قدسی (نومینوس) را تجربه‌ای غیر وحدت‌آمیز بنامیم که از آگاهی به واقعیت‌ها یا گزاره‌های واقع‌نمایی ناشی است که نوعاً از طرقتی نظیر ادراک حسی، کیفیات حسی - تنی یا خویشتن‌نگری عادی حاصل نمی‌آید. احساس گرم حضور خدا می‌تواند تجربه قدسی تلقی شود. تجارب قدسی در تقابل با آن دسته از تجارب دینی قرار می‌گیرند که به‌طور نمونه شامل احساسات می‌شوند ولی متضمن آگاهی به واقعیت‌های غیرحسی یا گزاره‌های واقع‌نما نیستند.

رودولف اوتو از اصطلاح «تجربه قدسی» برای بیان تجربه‌هایی استفاده می‌کند که متعلق

به واقعیتی‌اند که همچون امری «به طور کامل مغایر» با شخص دریافت می‌شوند و زمینه واکنش هیبت‌آمیز و دلکش همزمان با حضور رازی ادراک‌ناپذیر را فراهم می‌آورند (اوتو، ۱۹۵۷). مطابق با مفهوم به کار رفته این‌جا، «تجربه قدسی» اوتو چیزی جز نوعی تجربه مقدس نخواهد بود.

## ۲- مقولات تجارب عرفانی

تجارب عرفانی و دینی به طرق گوناگون، طبقه‌بندی شدنی هستند، ضمن آن‌که تفاوتی بنیادین میان تجارب عرفانی فراحسی - ادراکی و فروحسی - ادراکی وجود دارد. اکنون به برخی از طبقه‌بندی‌ها اشاره می‌کنیم.

### ۲-۱. آفاقی و انفسی

هرگاه تجربه‌ای دربردارنده محتوای حسی - ادراکی، حسی - تنی یا خویش‌نگری باشد می‌توانیم آن را تجربه آفاقی بنامیم؛ در نتیجه، تجارب آفاقی عرفانی به اشکال گوناگون وجود دارند. به‌طور نمونه هشیاری عرفانی شخص به وحدت طبیعت که خود را بر ادراک حسی شخص از جهان تحمیل می‌کند، همین‌طور تجارب آفاقی قدسی غیر وحدت‌آمیزی نظیر تجربه حضور خدا هنگام نگاه خیره به دانه‌های برف. تجارب غیرآفاقی را انفسی می‌نامیم. تجربه «خلا» یا «تهی بودگی» در برخی سنت‌های عرفانی و تجربه خدا که از وارستگی از قید تجربه حسی حاصل آمده باشد می‌توانند نمونه‌هایی از تجارب انفسی باشند.

### ۲-۲. الاهی و غیرالاهی

تمایز دلخواهی می‌توان بین تجارب خدا‌باور که به تجربه فهم‌پذیر خدا مربوط هستند و تجارب خدا‌ناباور قائل شد. تجارب دسته دوم می‌توانند طیفی از آگاهی به واقعیت غایی نه خدا تا عدم آگاهی به هیچ واقعیتی را شامل شوند. تجارب خدا‌باور قدسی دوگانه‌انگارند که در آن خدا و شخص به روشنی متمایز از هم باقی می‌مانند؛ در حالی که عرفان خدا‌باور به اتحاد یا عینیت با خدا مربوط می‌شود.

### ۲-۲-۱. اتحاد با خدا

اتحاد با خدا دربرگیرنده نه تجربه‌ای منفرد، بلکه طیف گسترده‌ای از تجارب است.

«اتحاد»، متضمن نفی تمایز بین شخص و خدا و نوعی عینیت آن‌ها با یک‌دیگر است. عارفان اسلامی به صورت‌های گوناگون از این اتحاد یاد کرده‌اند که نمونه‌های بارز آن «انا الحق» حلاج یا تعبیری از قبیل: «لیس فی جبتی الا الله» یا «انا من اهوی و من اهوی انا» است. عارفان مسیحی نیز به اشکالی متفاوت، اتحاد با الوهیت را وصف کرده‌اند. از جمله این عارفان، برنارد کلروو (۱۰۹۰-۱۱۵۳) که از اتحاد با عنوان «تناظر عاشقانه» یاد می‌کند، آنری سوسو (۱۲۹۵-۱۳۶۶) که اتحاد با خدا را به فرو افتادن قطره آب بر جام شراب تشبیه می‌کند که طعم و رنگ شراب را به خود می‌گیرد (سوسو، ۱۹۵۳، ص ۱۸۵) و یان فان رویسبروک (۱۲۹۳-۱۳۸۱) که اتحاد را به مثابه «آهن در آتش و آتش در آهن» وصف می‌کند (پایک، ۱۹۹۲، بخش ۲) را می‌توان نام برد. عرفان مسیحی در قرون میانی عموماً دست‌کم سه مرحله را که در قالب هشیاری وحدت‌آمیز وصف شده از سر گذرانده است. مرحله خاموش که ذاتاً مقدمه‌ای برای اتحاد با خدا بوده، مرحله اتحاد کامل و مرحله بیخودی است که این آخری متضمن احساس ربوده شدن از ورای نفس شخص است (پایک، ۱۹۹۲، بخش ۱).

#### ۲-۲-۲. عینیت با خدا

عارفان خداپاور گاه چنان سخن می‌گویند که تو گویی نوعی هشیاری درباره مستغرق شدن یا عینیت یافتن با خدا دارند؛ سخن معروف حسین حلاج (۸۵۸-۹۲۲) بر سردار «انا الحق» (شیمل، ۱۹۷۵، بخش ۲) و کابالیست یهودی، آیزاک آکر (بی تا - ۱۲۹۱) که از مستغرق شدن در خدا با تعبیر «قلقل آب در چاه جوشان» یاد کرد (ایدل، ۱۹۸۸: ص ۶۷) و عارف مسیحی، مایستر اکهارت (۱۲۶-۱۳۲۷) که از نوعی دعاوی عینیت سخن گفت (مک‌گین، ۲۰۰۱ و اسمیت، ۱۹۹۷). پرسش این است که از چه زمانی چنین دعاوی عارفانه‌ای به صورت دعاوی عینیت‌گرایانه‌ای همسو با مقاصد پانته‌ایستی (همه‌خدایی) یا کیهان‌شناختی مطرح شدند و تغییرات مبالغه‌آمیزی بر وصف‌های مربوط به تجارب نوع وحدت‌آمیز وارد آوردند.

#### ۲-۳. عرفان سلوکی و عرفان جذبی

در عرفان سلوکی، عارفان جذبه الهی را نتیجه سلوک و مجاهدات خویشان می‌دانند؛ ولی در عرفان جذبی، این سلوک نیست که به جذبه الهی می‌انجامد؛ بلکه خود جذبه

الاهی، عارفان سرخوش از شراب الاهی را به سلوک و مجاهده وامی‌دارد. کاربرد دو اصطلاح سالک مجذوب و مجذوب سالک در مقابل یکدیگر در واقع به همین تقسیم‌بندی اشاره می‌کند.

کابالای یهودی نیز رایج‌ترین صورت از عرفان سلوکی است که هدف عارف در آن وارد کردن کیفیت رب النوع بودن در زندگی باطنی خود است (ایدل، ۱۹۸۸)؛ با این وجود، این که کابالا در صور سلوکی خود حتا در تعریف گسترده عرفان، عرفان باشد یا نه جای تردید دارد، گرچه با لحاظ آموزه اتحاد با رب النوع و این سوف (Einsof) یا مطلق بی‌نهایت می‌توان آن را عرفان تلقی کرد.

۷۵

قبس

#### ۲-۴. عرفان آپوفاتیک و عرفان کاتافاتیک

عرفان آپوفاتیک که از واژه یونانی (Apophasis) به معنای سلب و سکوت مشتق شده، در مقابل عرفان کاتافاتیک قرار می‌گیرد که از واژه یونانی (Kataphasis) به معنای ایجاب و گفتار اشتقاق یافته است. عرفان نوع اول مدعی است که از موضوعات یا گزاره‌های واقع‌نمای مربوط به تجربه عارفانه سخنی نمی‌توان گفت. این امور یکسره وصف‌ناپذیر یا بیان‌ناپذیرند. در مقابل، عرفان نوع دوم به طرح دعاوی ویژه‌ای در متن تجربه‌های عرفانی می‌پردازد.

یک نمونه از عرفان نوع اول در متن قدیم تائو با نام تائوته چینگ تألیف لائوتسه (قرن ششم قبل از میلاد مسیح) دیده می‌شود که با این کلمات آغاز می‌شود: «حتی عالی‌ترین آموزه‌ها هم خود تائو نیست. حتی عالی‌ترین نام برای تعریف آن ناکافی است. تائو بدون کلمات هم می‌تواند توصیف شود و بدون نام هم می‌تواند شناخته گردد» (لائوتسه، ۱۹۸۴).

در تقابل با این‌گونه درک از آپوفاتیک و کاتافاتیک، توماس کیتینگ چنین استدلال کرده که عرفان مسیحی به قوت، وجود خدا را ناشناختنی می‌داند. در عوض، تمایز میان این دو نوع عرفان به روشنی به تفاوت‌هایی موجود در دستور تهیه «طریقت عرفانی» باز می‌گردد: یکی از تکنیک‌های مثبت استفاده می‌کند و دیگری فقط از توصیه‌های سلبی برای تهیه و تدارک آن بهره می‌جوید. در تهیه و تدارک از نوع کاتافاتیک، توضیح کلامی، اقامه دلیل، تصویر سازی، حافظه و مشاهده برای درک موقعیت هشیاری عرفانی مورد نظر قرار می‌گیرد؛ اما تهیه و تدارک از نوع آپوفاتیک، متضمن عمل «تخلیه» از هرگونه محتوای هشیاری به منظور «خانه تکانی» برای ورود خدایی است که ورای ماهیت‌های استدلالی و حسی ما است (کیتینگ، ۱۹۹۶، بخش ۴).

### ۳. اوصاف تجربه عرفانی

#### ۳-۱. بیان پذیر

ویلیام جیمز، ویژگی بیان‌ناپذیر یا وصف‌ناپذیری تجربه عرفانی را خصلت ذاتی این‌گونه تجربه دانست (جیمز، ۱۹۵۸، ۲۹۲۵-۲۹۳). البته همیشه روشن نیست که این خود تجربه است که بیان‌ناپذیر است یا موضوع مورد تجربه یا هر دو. مسأله منطقی بیان‌پذیر پیش از این از سوی آگوستین چنین مطرح شده بود: «نباید خدا را بیان‌ناپذیر دانست؛ زیرا وقتی چنین چیزی را می‌گوییم، چیزی درباره او بیان کرده‌ایم و به این ترتیب تناقض به وجود می‌آید؛ چرا که اگر بگوییم خدا بیان‌ناپذیر است، او را با همین بیان، بیان‌پذیرش کرده‌ایم (آگوستین، ۱۹۵۸، ص ۱۰ و ۱۱). اگر در باره  $x$  بگوییم: بیان‌ناپذیر است، در واقع چیزی درباره  $x$  گفته‌ایم که در تناقض با بیان‌پذیر آن است. اخیراً این مسأله دوباره از سوی الوین پلاتینگا (پلاتینگا، ۱۹۸۰: ص ۲۳-۲۵) و کیث یندل (یندل، ۱۹۷۵) بازسازی و بازگو شده است. برای حل این مسأله چند پاسخ وجود دارد. یکی امتناع کامل از گفتار و ساکت ماندن در خصوص آنچه در جریان تجربه عرفانی واقع می‌شود؛ با وجود این، عارفان با این راه‌حل چندان موافق نیستند. احتمال دوم این است که اوصاف درجه اول را از اوصاف درجه دوم تمییز دهیم به این ترتیب که بیان‌ناپذیر را هم اصطلاحی از نوع درجه دوم و هم منحصرأ به اصطلاحات درجه اول راجع بدانیم؛ بنابراین، آنچه بیان‌ناپذیر است، چنین ادعا می‌شود که نمی‌تواند از طریق اصطلاحات درجه اول که «بیان‌پذیر» خود یکی از آن‌ها نیست، وصف شود. امکان سوم این است که فی‌المثل بگوییم: « $x$  بیان‌ناپذیر است»، خود واقعاً گزاره‌ای در خصوص اصطلاح  $x$  است مبنی بر این که نمی‌توان با هیچ‌گونه جوهر قابل وصفی آن را به بیان آورد. امکان چهارم عبارت است از سلب مکرر و مسلسل آن چیزی که درباره  $x$  گفته می‌شود، نفی الی‌الابد یعنی همان که مایکل سلز آن را بی‌نهایت «ناگفتن» یا پس گرفتن حرف زده شده نامیده است (سلز، ۱۹۹۴، بخش ۱).

نمونه‌ای از این ناگفتن را می‌توان در نفی بی‌پایان موجود در برخی حالات هشجاری خلسه‌آمیز ذن بودیستی و مادیامیکا ردگرفت. از آن‌جا که حقیقت‌گویی درباره واقعیت - بدان گونه که هست - خارج از ظرفیت مفهوم سازی ما درباره آن است نمی‌توانیم آن حقیقت را بگوییم. فقط تجربه‌اش می‌توان کرد؛ بنابراین، وقتی می‌گوییم: «واقعیت، واقعیت نیست» یعنی که واقعیت بدان‌گونه که هست، متفاوت با آن چیزی است که به‌وسیله ما

مفهوم سازی می‌شود. ما باید همچنین بگوییم که «واقعیت، ناواقعیت نیست»؛ بنابراین باید بی‌درنگ پس از گفتن چیزی درباره واقعیت، با گفتاری دیگر آن گفته را نفی کنیم به این ترتیب که بگوییم: واقعیت نه ناواقعیت است و نه ناواقعیت، و به همین سان ادامه دهیم (تیچ نات هان، ۱۹۹۴: بخش ۵). نمونه دوم این‌گونه دیدگاه، رویکرد دیونیسیوس در الاهیات سلبی آن است که از خدا در جایگاه «غیر قابل فهم‌ترین راز مطلق» که ما درباره آن فقط چیزهایی را می‌گوییم که در او نیست، یاد کرده است. چنین سلب مستمری، تجربه عرفانی را فراتر از حد گفت‌وگو می‌نشانند.

امکان پنجم برای حل تناقض نمای «بیان‌پذیر» را ویلیام آلستون مطرح کرده، به این قرار که عرفانی که به ناشناختگی کنه ذات حق اذعان دارند، چیزهای فراوانی برای گفتن درباره خدا و تجربیات خویش دارند (آلستون، ۱۹۹۱)؛ بنابراین، وقتی عارفان درباره «وصف‌ناپذیری» سخن می‌گویند، می‌کوشند دشواری وصف تجربه را در قالب اصطلاحات رایج و روزمره و نه استعاره، تمثیل و رمز گوشزد کنند. به اعتقاد آلستون، این امر، ویژگی خارق‌العاده عرفان نیست؛ بلکه خصلت عمومی علم، فلسفه و دین نیز هست؛ با وجود این، دیدگاه آلستون چه بسا با گرایش‌های آشکارا «ناگفتنی» موجود در عرفان همخوانی ندارد.

راه حل ششم برای مسأله تناقض نمای بیان‌پذیر از سوی ریچارد گیل (۱۹۶۰) و نینیان اسمارت (۱۹۵۸-۱۹۶۹) مطرح شده است. آن‌ها چنین استدلال می‌کنند که «بیان‌پذیر» بیشتر عنوانی احترام‌آمیز است که به منظور نشان دادن ارزش و تقویت تجربه عارف به‌کار می‌رود. به همین شکل، و این پروادفوت استدلال می‌کند عارفان از آن‌جا که چیزی درباره آنچه تجربه می‌کنند، نمی‌دانند، با هیچ زبان ممکن آن را نمی‌توانند توضیح دهند؛ زیرا آن‌ها همه زبان‌های ممکن را نمی‌دانند. او نتیجه می‌گیرد که ادعای بیان‌پذیر فقط درصدد آن است که نشان دهد هیچ سیستم زبانی متناسب با تجربه عرفانی وجود ندارد؛ ولی این تجربه، مدعایی وصف‌ناپذیر نیست. واژه «بیان‌ناپذیر» مبین و معرف مفهوم راز است (پروادفوت، ۱۹۸۵: ۱۲۵-۱۲۷). این دیدگاه‌ها، پرسش‌هایی را در خصوص امکان وجود تجربه عرفانی با این تفاوت فاحش از دیگر انواع تجارب بشری که وصف‌پذیرند، برانگیخته است. می‌توان ضد پروادفوت چنین استدلال کرد: این‌که عارفان نمی‌توانند بفهمند که موضوع عرفانی با هیچ زبان ممکن بیان‌پذیر نیست، چنین معنا ندارد که آنان در اوج ابتهاجات عرفانی خویش، مدعایی فراتر از شناخت خویش را مطرح سازند. به هر

حال، عارفان باید به گونه‌ای معقول باور داشته باشند که چون زبان‌های مورد شناخت آن‌ها نمی‌تواند به وصف آنچه تجربه کرده‌اند، پردازد در واقع هیچ زبان بشری دیگری نیز به وصف آن قادر نخواهد بود.

برخی از فیلسوفان می‌اندیشند که تأکید بر بیان‌پذیر، نشان‌دهنده کوششی برای «نامعقول» جلوه دادن و در نتیجه جدا ساختن عرفان از قلمرو معارف حسی‌تر بشری است. گریس یانتسن انتقاد گسترده‌ای به تأکید بر بیان‌پذیر به صورت کوششی برای خارج ساختن تجربه عرفانی از قلمرو تعابیر معقول و در عوض جاسازی آن‌ها در قلمرو هیجان‌ات و احساسات، وارد ساخته است (یانتسن، ۱۹۹۵: ص ۳۴۴). دیگرانی هم از «معقولیت» عرفان در برابر حملات نامعقول‌گرایی دفاع کرده‌اند (اشتال، ۱۹۷۵). موضوع بیان‌پذیر به هر حال با پرسش‌هایی مربوط به ارزش معرفت‌شناختی تجارب عرفانی روبه‌رو است که در بخش پنجم از آن بحث خواهد شد.

### ۳-۲. تناقض‌نمایی

عرفان پژوهان گاه بر طبیعت «متناقض‌نما»ی تجربیات عرفانی تأکید می‌کنند؛ اما همیشه روشن نیست که آیا این تجربه است که متناقض‌نما فرض می‌شود یا موضوع عرفانی یا هر دو. می‌توانیم چهار مفهوم مربوط به «متناقض‌نما» را باز شناسیم: ۱. مطابق با تیمولوژی این واژه: «متناقض‌نما» عبارت است از چیزی غیرمتنظر یا به دشواری قابل انتظار؛ ۲. زبان می‌تواند در کاربرد شکل منطقی نامناسب واژگان به منظور انتقال مفهومی که نمی‌خواهیم به لحاظ منطقی، پوچ و بی‌معنا باشد، از روی عمد، «متناقض‌نما» باشد. این اتفاق می‌تواند در اثر لفاظی یا به علت دشواری انتقال یک اندیشه بدون توسل به ترفندهای زبانی واقع شود؛ ۳. یک «تناقض» همان‌گونه که در فلسفه بدان تصریح شده می‌تواند شامل تناقض منطقی غیرمنتظره‌ای همانند آنچه در «پارادوکس دروغگو» گفته‌اند، باشد؛ ۴. والتراستیس، تناقض‌نمایی را به مثابه ویژگی جهانی تجارب عرفانی و مساوی با نوعی تناقض منطقی عمدی در نظر می‌گیرد (استیس، ۱۹۶۱: ص ۲۱۲).

تا جایی که تجربه عرفانی، غیر عادی و کیفیت وحدت‌آمیز نفس، شگفت‌انگیز به نظر می‌آید، گزارش‌های عارفان به طور چشمگیری غیرمنتظره و ناباورانه خواهد بود؛ بنابراین، ناگزیر این گزارش‌ها در مفهوم متناقض‌نما خواهند بود: ۱. گزارش‌های مربوط به

تجارب عرفانی هم در مفهوم متناقض‌نما خواهند بود. ۲. زیرا در زمان‌هایی، زبان عرفانی، اشکال منطقی ناخوشایند را به کار می‌گیرد که پوچی واقعی، به تعمد رخ نداده باشد؛ با وجود این، تناقض‌نمایی در این مفهوم، در گزارش‌های دست اول از تجارب عرفانی، بسامدی کمتر و در سیستم‌های عرفانی دسته دوم اندیشه، بسامدی بیشتر دارد (ر.ک، مور، ۱۹۷۳ و اشتال، ۱۹۷۵)؛ با وجود این، دلیلی روشن برای این‌که تجربه‌های عرفانی یا موضوعات مربوط به آن‌ها چرا باید در مفاهیم دسته سوم یا چهارم خود، متناقض‌نما باشند، در دست نیست. به‌طور کلی دلیلی روشن برای این مطلب که گزارش تجربه عرفانی باید متضمن پوچی منطقی باشد، در اختیار نیست. همان‌گونه که پیش‌تر دیدیم، وقتی اشکالی از توضیح که متناقض به نظر می‌رسند، اتفاق می‌افتد، اغلب خود این تناقض با مدرک «ناگفتنی بودن» یا حذف و فسخ که گفتار را به ساحت غیرگفتاری سوق می‌دهد، از میان برداشته می‌شود.

کوشش برای آن‌که تجربه‌های عرفانی به صورت اموری متناقض‌نما در مفاهیم سوم و چهارم از «متناقض» به نظر آیند، از این مسأله می‌تواند سرچشمه بگیرد که اشتیاق و افری وجود دارد برای آن‌که زبانی که به لحاظ منطقی از مسیر اصلی خارج شده، حتی‌الامکان به مسیر پیشین باز گردد؛ برای مثال، ذن بودیسم درباره رسیدن به مرحله‌ای از ذهن فراتر از اندیشگی و نااندیشگی، سخن می‌گوید؛ با وجود این، بیشتر این ادعا به مراحل میانی باز می‌گردد نه اندیشگی یا نااندیشگی و اغلب، تمایل به این سو می‌رود که از مرحله‌ای از ذهن گفت‌وگو شود که در آن کوشش ذهنی غایب است و طبقه‌بندی فعالیت‌های روانی از کار می‌ایستد. این‌که ذهن «ناکوشا» نه در اندیشگی کوشش دارد نه در نااندیشگی و نه پوچی منطقی، وصف مزبور را مشوش و مخدوش می‌سازد. از سویی دیگر، فریتس اشتال چنین استدلال می‌کند که زبان متناقض‌نمای عرفانی به طور سیستماتیک در خدمت ارائه دعاوی منطقی‌آبرومند است (اشتال، ۱۹۷۵). در حالی که عارفان، زبان رایج را به منظور وصف تجارب خود به کار می‌برند (آلستون، ۱۹۹۲: ۸۰-۱۰۲)، تطابق لفظی، ناخواسته آنان را نیازمند آن می‌کند تا زبان را به سطح متناقض در مفهوم سوم و چهارم بکشانند.

#### ۴. جاودان‌گرایی

فیلسوفانی چند که گاه به جاودان‌گرا لقب می‌گیرند، کوشیده‌اند تا تجارب عرفانی مشترکی را از سراسر فرهنگ‌ها و سنن شناسایی کنند (در خصوص اصطلاح *Prennialism*،

ر.ک: هاكسلی، ۱۹۶۵). دیدگاه جاودان‌گرایی والتر استیسی بحث‌های فراوانی را برانگیخته است (استیسی، ۱۹۶۰-۱۹۶۱). استیسی چنین فرض می‌کند که دو نوع تجربه عرفانی در همه فرهنگ‌ها، دین‌ها، دوره‌ها و اوضاع اجتماعی یافت شده‌اند. نوع اول، تجربه آفاقی جهانی است که «به آن سوی مفاهیم نظر می‌افکند»، تا به واحد یا یکتایی کثرت یا به کثرت جهان از طریق نیل به «واحد» به مثابه حیات یا هشیاری درونی درباره جهان، نیل آید. یکتایی به مثابه واقعیت عینی مقدس با احساس تبرک و تیمن مورد تجربه قرار می‌گیرد. تجربه آفاقی جهانی استیسی هم متناقض‌نما، و هم احتمالاً بیان‌ناپذیر است (استیسی، ۱۹۶۱، ص ۷۹).

نوع دوم، تجربه وحدت‌آمیز انفسی جهانی که «به این سوی ذهن نظر می‌اندازد» تا به «هشیاری محض» یعنی تجربه‌ای که به لحاظ پدیدارشناختی، تجربه هیچ است، نیل آید (استیسی، ۱۹۶۱: ۸۶). استیسی این تجربه را «هشیاری وحدت‌آمیز» می‌نامد. کسانی دیگر آن را «رویداد خالص هشیاری» یا (Pure Conscious Event PCE) نامیده‌اند (فورمن، ۱۹۹۳ و ۱۹۹۹). چنین تجربه‌ای مشتمل بر «تهی سازی» شخص از هر گونه محتوای تجربی و کیفیات پدیدارشناختی شامل مفاهیم، اندیشه‌ها، ادراک حسی و تخیلات لذت طلبانه حسی است. این‌جا شخص به هشیاری بی‌خواب شده خالصی دست می‌یابد. استیسی، این نوع تجربه را نیز همانند تجربه آفاقی، متضمن احساس تبرک به عینیتی مقدس، متناقض‌نما و احتمالاً بیان‌ناپذیر می‌داند. استیسی، این تجربه انفسی را همچون ساحل آگاهی عرفانی که در خانه نیم راه هشیاری آفاقی جهانی قرار گرفته، وصف می‌کند.

استیسی، تجارب عرفانی خداآورد را از طریق تمایز بین تجربه و تفسیر به تجربه انفسی جهانی فرو می‌کاهد. تجربه انفسی به اعتقاد او در سراسر فرهنگ‌ها مشابه است. فقط تفسیر، متفاوت می‌شود. نینیان اسمارت هم جهانی بودن تجربه وحدت‌گرایانه را با این استدلال نشان می‌دهد که وصف تجارب عرفانی خداآورد، منعکس کننده پوششی تفسیری است که پایه تجربی مشترک میان تجارب خداآورد و غیرخداآورد است (اسمارت، ۱۹۶۵).

استیسی به سبب ساده‌سازی یا تحریف گزارش‌های عرفانی، سخت مورد انتقاد قرار گرفته است؛ به‌طور نمونه، پایک، دیدگاه استیسی - اسمارت را به این دلیل نقد می‌کند که در عرفان مسیحی، اتحاد با خدا به دو فاز قابل تشخیص تقسیم می‌شود که در الاهیات مسیحی، پایه‌ای ندارند؛ بنابراین، این دو فاز به شکلی موجه، تجربه را منعکس می‌کنند؛ ولی تفسیر را تقویت نمی‌کنند (پایک، ۱۹۹۲: بخش ۵).

برخلاف استیسی، تسهنر، سه نوع هشیاری عرفانی را باز می‌شناسد:

۱. تجربه آفاقی Panenhenic که تجربه یکتایی طبیعت، شامل نفس فرد است.  
 ۲. تجربه یکتانگار از وحدت تغییرناپذیری که فراتر از زمان و مکان است.  
 ۳. تجربه خداباور که در آن نوعی دوگانگی میان تجربه‌گر و تجربه شونده وجود دارد (تسهنر، ۱۹۶۱). تسهنر می‌اندیشید که تجربه خداباور، سطحی بالاتر از تجربه یکتانگار دارد؛ زیرا در اندیشه او، تجربه یکتانگار، بیانگر علاقه خودمحور عارف به استغراق در حقیقت غایی است.

ویلیام وین رایت چهار شاخص برای تجربه عرفانی آفاقی وصف کرده است: مفهوم یکتایی طبیعت، مفهوم طبیعت به مثابه حضوری زنده، این مفهوم که هر چیز مفروض در طبیعت در حضوری ابدی قرار دارد و تجربه غیرساختارمند بودیستی. وین رایت همانند تسهنر میان دو تجربه عرفانی انفسی تمایز قایل می‌شود: یکی تجربه هشیاری خالص خلا و دیگری تجربه خداباوری که با آگاهی به «عشق متقابل» بین عارف و متعلق عشق، همراه است (وین رایت، ۱۹۸۱: بخش ۱).

## ۵. معرفت‌شناسی تجربه عرفانی

ویلیام جیمز در کتاب مشهور انواع تجربه دینی (لندن، ۱۹۲۵: ص ۴۱۵) به طرح این پرسش می‌پردازد که: «آیا احوال عرفانی، حقانیت آن دسته از عواطف الاهیاتی را که زندگی دیندارانه در آن‌ها ریشه دارد می‌تواند به اثبات برساند؟» این پرسش می‌تواند به دو بخش تقسیم شود: پرسش نخست آن‌که آیا شخص اجازه اندیشیدن در این باره را دارد که تجاربش مطابقت با واقع یا ارزش مستدل دارد؟ پرسش دوم آن‌که ما که خود دارای تجارب عرفانی نیستیم، اجازه داریم تا از طریق آزمودن مدارک چنین تجاربی آن‌ها را دارای مطابقت با واقع یا برخوردار از ارزش مستدل بدانیم؟ این دو پرسش گرچه به هم مربوطند، به‌طور جداگانه می‌توانند بررسی شوند.

پاسخ فلسفی عمده به نحو مثبت به پرسش اول را «رویکرد رفتار دوگانه‌انگار» و دفاع عمده از پاسخ مثبت به پرسش دوم را «برهان ادراک حسی» می‌توانیم نامید.

### ۵-۱. رویکرد رفتار دوگانه‌انگار

ویلیام آلستون، باورهایی را که شخص با ابتدای بر تجربه عرفانی و قدسی به ویژه نوع خداباورانه آن شکل می‌بخشد، مورد دفاع قرار داده است (آلستون، ۱۹۹۱). وی «رفتار دوگانه‌انگار» را امری تعریف می‌کند که شامل روش‌هایی است که به لحاظ اجتماعی برای

شکل بخشی به باورها (برون‌داد) و به لحاظ معرفت شناختی برای ارزشگذاری آن‌ها، از نوع معینی از محتوا (درون‌داد)های گوناگون شناختی و حسی تأسیس شده‌اند (آلستون، ۱۹۹۱: ص ۱۰۰). رفتار شکل بخشی به باورهای فیزیکی - عینی که از ادراک حسی سرچشمه می‌گیرند، نمونه‌ای از «رفتار دوگانه‌انگار» است و رفتار ترسیم نتایج به دست آمده به روش معین از قضایا، نمونه‌ای دیگر.

اکنون آلستون استدلال می‌کند که توجیه هرگونه رفتار دوگانه‌انگار به لحاظ شناخت‌شناسی، مستلزم دور است؛ زیرا وثاقت آن از هر راهی غیروابسته به خود عمل، پابرجا نمی‌ماند. این امر گرچه شامل «رفتار ادراک حسی»، می‌شود ولی ما نمی‌توانیم از درگیر شدن در رفتارهای دوگانه‌انگار پرهیزیم؛ بنابراین، آلستون چنین مجادله می‌کند که درگیر شدن در رفتارهای دوگانه‌انگاری که ما درگیرشان می‌شویم، برای اثبات این که دلیل مناسبی وجود دارد برای اندیشیدن در این باره که چنین رفتارهایی «ناموثق» هستند، معقول به نظر می‌رسد. اکنون رفتارهای دوگانه‌گاری وجود دارند که متضمن شکل بخشی به باورهایی هستند درباره خدا، اهداف خدا برای ما و زمینه‌هایی که تجاربی دینی و عرفانی از قبیل این که «خدا اکنون برایم آشکار گشته است» را فراهم می‌آورند. از برهان آلستون چنین استنتاج می‌شود که برای هر شخصی در چنین رفتاری، معقول است که برون‌دادهای اعتقادی خویش را حقیقی بپندارد، مگر آن که این رفتار ناموثق به نظر برسد؛ بنابراین ما به پرسش اول، پاسخ مثبت می‌دهیم.

## ۲-۵. برهان ادراک حسی

فیلسوفان گوناگونی از ارزش مستدل برخی تجارب دینی و عرفانی به‌ویژه آن دسته از تجارب که به تجربه خدا مربوط می‌شوند، دفاع کرده‌اند (بیلی، ۱۹۳۹، برود، ۱۹۵۳؛ دیویس، ۱۹۸۹؛ گلن، ۱۹۹۷ و ۲۰۰۱؛ گوتینگ، ۱۹۸۲؛ سوین برن، ۱۹۹۱ و ۱۹۹۶؛ وین رایت، ۱۹۸۱ و یندل، ۱۹۹۳). این فیلسوفان، طبیعت «مدرک به حس» تجارب مربوط به خدا را که نام «برهان ادراک حسی» را از آن ساخته‌اند، مورد تأکید قرار داده‌اند. این رویکرد را در بندهای ذیل خلاصه می‌توان کرد:

۱. تجارب خدا، ساختاری ذهنی - عینی به همراه محتوایی پدیدارشناختی که ادعای عینیت تجربه را دارا هستند، دارند. همچنین اذهان، تمایل به داشتن مدعاهایی حقیقی مبتنی بر چنین تجاربی دارند. افزون براین، روش‌هایی عرفانی برای دستیابی به دیدگاهی به سود

تجربه عرفانی خدا وجود دارد (آندرهیل، ص ۹۰-۹۴) و دیگران می‌توانند از طرق عرفانی مناسب، بکوشند تا به صحت دعاوی اشخاص دست یابند (برگسون، ۱۹۳۵، ص ۲۱۰). در تمام این روش‌ها، تجارب خدا در ذات خود مدرک به حس هستند.

۲. تجارب شبه حسی، پاره‌ای شواهد به سود اعتبار خود دارا هستند. این‌که به نظر می‌رسد شخصی چیزی را تجربه می‌کند، دلیلی است برای این اندیشه که او به واقع تماسی تجربی با آن چیز داشته است؛ بنابراین، تجربه خدا، شواهدی به سود اعتبار خود دارد.

۳. توافق ادراکات حسی مردم در مکان‌ها، زمان‌ها و سنن گوناگون، مدرکی به سود اعتبار آن‌ها را تقویت می‌کند (برود، ۱۹۵۳)؛ بنابراین، توافق دربارهٔ تجارب خدا در موقعیت‌های گوناگون، مدرکی به سود آن‌ها را تقویت می‌بخشد.

۴. تقویت افزون‌تر اعتبار تجربه دینی یا عرفانی می‌تواند ناشی از آثار مناسبی از قبیل تقدس مآبی باشد که شخص به دنبال تجربه خویش، آن را در زندگی خود احساس می‌کند (وین رایت، ۱۹۸۱، ص ۸۳-۸۸).

۵. بندهای ۱ تا ۴ شواهدی اصلی به سود اعتبار برخی تجارب مربوط به خدا فراهم می‌آورند. این‌که تجارب مربوط به خدا در محاسبه نهایی مطابقت با واقع دارند یا نه، به استحکام مورد اصلی مستدل، دیگر شواهد سودمند و قدرت ملاحظات مورد محاسبه در برابر اعتبار بستگی دارد. مدافعان برهان ادراک حسی در مورد استحکام مورد اصلی مستدل اختلاف نظر دارند و از قدرت پایدار برهان ادراک حسی در برابر شواهد متضاد تا درجات گوناگونی دفاع کرده‌اند؛ با وجود این، همگی آنان در ارتقای پاسخی مثبت به پرسش دوم موافقت دارند.

### ۳-۵. نقد معرفت شناختی: مقایسه ناپذیری تجربه حسی

فیلسوفانی چند هم ضد رویکرد عمل دوگانه‌انگار یا برهان ادراک حسی یا هر دو استدلال کرده‌اند (بگر، ۱۹۹۹؛ فیلز، ۱۹۹۶، ۱۹۹۶ ط و ۲۰۰۱؛ گیل، ۱۹۹۱، ۱۹۹۴ و ۱۹۹۵؛ مارتین، ۱۹۵۵؛ پرادفوت، ۱۹۸۵ و راو، ۱۹۸۲). این‌جا تأکید بر روی موضوعاتی به‌ویژه مرتبط با تجربه قدسی و عرفانی خواهد بود تا دادخواهی‌های عام معرفت‌شناختی.

فیلسوفان با برهان ادراک حسی براساس زمینه‌های مقایسه‌ناپذیری‌های ادعا شده میان تجارب خدا و ادراک حسی به جدال پرداخته‌اند. دو موضوع باید کاوش شود: أ. آیا مقایسه ناپذیری‌ها وجود دارند؟ و ب. اگر وجود دارند، آیا به لحاظ معرفت‌شناختی معنادار هستند؟

## ۱-۳-۵. فقدان سنجش‌پذیری

قیاس‌پذیری طبق ادعا، فقدان روش‌های مناسب برای سنجش متقابل تجربه خدا را از میان می‌برد. ما می‌توانیم با ادراک حسی، از طریق به‌کار بردن روش‌های استنتاجی، به تعیین شرایط پیشینی به لحاظ علی مناسب پردازیم. یک واقعه را با ارتباط دادن آن به دیگر معالیل همان علت فهم شده، چند جانبه سازیم و با ربط دادن یک علت به معالیل آن، به کشف ساز و کارهای علی نایل آییم. این‌ها برای سنجش تجربه خدا، دسترس‌پذیر نیستند. اوان فیلز استدلال می‌کند که «سنجش‌پذیری متقابل» جزء لاینفک هر گونه رفتارشناختی حسی توفیق‌آمیز است؛ بنابراین، رفتار شناخت حسی که تجربه‌های عرفانی از خدا در آن شکل می‌گیرد، به شدت ناقص و معیوب است (فیلز، ص ۲۰۰) افزون‌بر این، ریچارد گیل چنین استدلال می‌کند که در تجربه خدا، توافق میان دریافت کنندگان تجربه به اندازه امکان سنجش نیست؛ چه دریافت کننده در موقعیت و وضعیت روان‌شناختی و فیزیولوژیکی راست و صادقی در تجربه مطابق با واقع قرار داشته باشد یا نداشته باشد. به عللی مشابه، سی. بی. مارتین چنین استنتاج می‌کند که دعاوی مربوط به تجربه خدا، به دعاوی ذهنی نظیر «من انگار دارم یک قطعه کاغذ می‌بینم» بسیار نزدیک‌تر است تا به دعاوی عینی نظیر «من یک قطعه کاغذ می‌بینم» (سی. بی. مارتین، ۱۹۵۵).

ویلیام راو چنین در نظر می‌گیرد که خدا ممکن است برای شخصی ظهور یابد و برای شخص دیگر نه؛ بنابراین، برخلاف ادراک حسی، محرومیت دیگران از داشتن تجربه خدا در وضعی شبیه به وضعی که شخص در آن قرار داشته است، باعث تکذیب اعتبار آن تجربه نمی‌شود؛ بنابراین ما راهی برای تعیین این‌که چه وقت تجربه خدا بی‌ارزش است، نداریم. در این صورت، ما نمی‌توانیم یک تجربه را موثق ارزیابی کنیم (راو، ۱۹۸۲).

## ۲-۳-۵. فقدان هم‌بسته‌های فضا - زمانی برای خدا

برخی فیلسوفان چنین استدلال کرده‌اند که برای اندیشیدن به این‌که یک شخص، خدا را دریافت کرده است، هرگز مدرکی نمی‌توان یافت (گیل، ۱۹۹۴ و ۱۹۹۵ و بایرن، ۲۰۰۱)؛ زیرا برای آن که مدرکی دلالت بر این کند که شخص، موضوع را تجربه کرده و نه فقط نقش خیال را در سر پرورده است، باید ممکن باشد مدرکی دلالت کند که، موضوع مشترک ادراکات حسی گوناگون (که ضرورت ندارد همزمان با یک‌دیگر صورت بگیرند) باشد و بر عکس، چنین چیزی وقتی ممکن است که تمایز ادراکات مربوط به به‌ویژه از ادراکات

حسی ممکن از دیگر موضوعاتی که به لحاظ ادراکی مشابه با هستند، ممکن باشد. این نیاز دوم، وقتی ممکن است که هم در فضا وجود داشته باشد و هم در زمان. هم بسته‌های فضا - زمانی، تمایز را از موضوعاتی با ظهوری مشابه که در هم بسته‌های فضا - زمانی دیگر وجود دارند، مقدور و ممکن می‌سازد؛ با وجود این، خدا نه در فضا قرار دارد و نه در زمان؛ بنابراین، هرگز مدرکی دال بر این که شخصی، خدا را تجربه کرده است، پیدا نخواهد شد.

#### ۵-۴. ارزیابی براهین غیرقیاسی

۸۵

قیاس

فلسفه تجربه عرفانی

گرچه آلتون از ویژگی ادراکی - حسی تجربه عرفانی از خدا به دلیل رویکرد رفتار دوگانه‌انگار خویش دفاع می‌کند، محدودیتی در خصوص ادراک مربوط به درون‌داد رفتار دوگانه‌انگار وجود ندارد. هرگونه درون‌داد شناختی می‌تواند وجود داشته باشد؛ بنابراین قیاس‌ناپذیری فیما بین تجارب خدا و ادراک حسی، گرچه چشمگیر باشد نمی‌تواند مستقیم به این رویکرد گزند برساند (آلتون، ۱۹۹۴).

در خصوص تحمل‌پذیری قیاس‌ناپذیری‌های مورد ادعا در مورد برهان ادراک حسی، قیاس‌ناپذیری‌ها، استوارنامه‌های مستدلی از ادراک حسی به صورت پارادایمی برای معرفت‌شناسی دارند. آن‌ها مدارک تأییدگر و غیرتأییدگر را با مدرک قویاً قیاس‌پذیر با نوع دسترس‌پذیر از ادراک حسی برابر می‌سازند؛ با وجود این، نیاز مستدل باید فقط «مدرکی تجربه و تأییدگر باشد» هرچه می‌خواهد باشد. اگر دیدار خدا مدرکی تأییدگر داشته باشد، حتی اگر این مدرک با نوع دسترس‌پذیر از ادراک حسی متفاوت باشد، دیدار خدا به لحاظ مدرک، تقویت می‌شود؛ اما اگر دیدار خدا مدارک تأییدگر تجربی هرچه که می‌خواهد باشد، نداشته باشد، دیدار خدا به همین دلیل توجیه‌ناپذیر خواهد بود نه به این دلیل که سنجش‌پذیری متقابل متناسب با ادراک حسی را فاقد است.

شاید موافقان قیاس‌ناپذیری چنین اعتقاد داشته باشند که توجیه دعاوی عینی فیزیکی، استانداردهای مستدل ما باشند؛ زیرا ما فقط در جایی که سنجش‌پذیری‌های متقابل نوع عینی فیزیکی، دسترس‌پذیر هستند، توجیهی کافی در اختیار داریم؛ با وجود این، اعتقاد مزبور، متقاعدکننده نیست. باورهای عینی فیزیکی عادی ما، بیش از حد با مدارک تأییدگر حمایت شده‌اند. ما آن‌جا با خوشه بسیار پرباری از شبکه‌های تأییدگر مواجهیم. با این حال، معنای آن این نیست که دعاوی عرفانی با درجه‌ای کمتر از آن‌ها یا نه با روش‌های مشابهی

که با آنها توجیه‌ناپذیر می‌شوند، توجیه می‌یابند.

مشکلی که در برهان ابعادناپذیری خدا با آن روبه‌رو هستیم، این است که تعیین هویت اعیان فیزیکی از طریق میانجیگری بین ویژگی‌های کیفی و دیدگاه‌های نسبی برای تعیین مکان و هویت، فراهم می‌آید. داوری‌هایی که انجام می‌دهیم، منعکس‌کننده رفتار کلی یکسان‌سازی مکان و هویت با یک‌دیگر است. دلیلی روشن در اختیار نیست که چرا تعیین هویت خدا نمی‌تواند در رفتار کلی مربوط به او و با معیار تعیین هویت او و بدون آن‌که مرهون رفتار کلی مربوط به تعیین هویت اعیان فیزیکی باشد، صورت بگیرد (گلمن، ۲۰۰۱: بخش ۳). ما باید به رفتار تعیین هویت اعیان فیزیکی به صورت پارادایمی برای کل معرفت‌شناسی بدگمان باشیم.

### ۵-۵. برهان ادراک حسی به صورت امری وابسته به رویکرد رفتار دوگانه‌انگار

در پایان، برهان ادراک حسی باید به رویکرد رفتار دوگانه‌انگار بینجامد. یک دلیل این است که اگر بسیاری از تجارب خدا منحصرأ بر پایه تجارب عرفانی، به طرح مدعیات راستین بپردازند نه در رفتار دوگانه‌انگار، جای شک خواهد داشت؛ به‌طور مثال، همان‌گونه که روان ویلیامز درباره‌ی ترزای آویلائی گوشزد کرده، او هرگز چنین تصور نکرده است که تجارب وی به تنهایی مدرکی کافی برای هرگونه حقیقتی است. معیار وثاقت تجارب وی، این است که این تجارب چگونه به رفتار عینی متأخر او بدان‌گونه که با رفتار دینی و در درون رفتار دینی‌اش مورد تصدیق قرار گرفته، ارتباط می‌یابند. تجربه عرفانی، دقیقاً اقتدار خاصی ندارد.

دلیل دوم برای این که چرا برهان ادراک حسی باید به رویکرد رفتار دوگانه‌انگار بینجامد، این است که همان‌گونه که در بخش ۴-۵ بیان شد، تعیین هویت خدا در رفتاری کلی صورت می‌گیرد، و این به‌طور کاملاً موجه‌نمایی، رفتاری اجتماعی است که در آن، کسی تجربه‌های عرفانی کسی دیگر را به صورت تجربه‌ای مربوط به خدا، مورد تصدیق قرار می‌دهد. در همان مثال ترزا، تجارب وی به خودی خود، همواره این اعتماد را به او نمی‌بخشند که او به جای خدا در حال تجربه‌ی اهریمن نبوده است. او در این باره براساس آموزه‌های کلیسا داوری کرده است. در نهایت، این پرسش همواره محل طرح دارد که تا چه حدودی، تجارب مربوط به خدا جزئیات لازم را برای فراهم آوردن زمینه‌هایی برای

اثبات این امر که آن‌ها به خدا مربوط بوده‌اند، به قدر کفایت دارد؛ پس تصدیق شخص به این‌که مواجهه‌ای خاص با خدا حاصل شده است، به خوبی می‌تواند نتیجه تشبیه و تحلیل وضع کنونی به رفتار اجتماعی گسترده‌تری باشد.

## ۶. عرفان، تجربه دینی و جنسیت

فیلسوفان فمینیست، گرایش مردمدارانه در عرفان و تلقی فلسفی آن را مورد انتقاد قرار داده‌اند. این‌جا سه بحث اصلی وجود دارد:

۸۷

فلسفه

تجربه عرفانی

۱. فیلسوفان مذکر معاصر، عرفان را موضوع محوری مضامین خصوصی روان‌شناختی شخص گوشه‌گیر تلقی می‌کنند. این فیلسوفان بر این باورند که این‌گونه تجارب خصوصی، بیانگر معنا و ارزش عرفان است (یانسن، ۱۹۹۵، ۱۹۹۴). در عوض، فیلسوفان مزبور باید به مطالعه پیامدهای سیاسی - اجتماعی عرفان از جمله ناکامی‌های پدرسالارانه آن پردازند.

۲. عرفان‌پژوهان به نحوی سیستماتیک، عمده عرفان زنانه را نادیده گرفته یا به حاشیه می‌رانند. توجه بیشتر به زنان می‌تواند مبین گرایش مردمدارانه در عرفان مردانه باشد (یانسن، ۱۹۹۵).

۳. ساختار سنتی مردانه از خدا، تعیین‌کننده روشی است که طبق آن، فیلسوفان مرد به اندیشه در باره تجربه خدا باور می‌پردازند؛ بنابر این، تجربه خدا باور از آغاز، مشروط به مفهوم‌سازی‌ها و ارزش‌های مردمدارانه و تفاوت‌های جنسی در رفتار دین است (رافائل، ۱۹۹۴). این دیدگاه نوعاً نشان می‌دهد که مردان، تجربه خدا باور را به صورت مواجه بشر با موجودی کاملاً متمایز، دوردست و پر قدرت درک می‌کنند. پارادایمی از این رویکرد عبارت است از تجربه قدسی رودولف اوتو از حقیقت «به‌طور کامل مغایر»، فهم‌ناپذیر و پر قدرت که باعث احساس جذب‌ه‌ای هولناک می‌شود. عارف در پوچی خویش، «غوطه‌ور و مستغرق» می‌شود (اوتو، ۱۹۵۷). اوتو چنین ادعا می‌کند که این امر، تجربه بنیادین دین است. این رویکرد ادعا شده که تحت تاثیر مردمدارگرایی جهانی‌بینی اوتو قرار دارد که مشحون از مضامین فرمانفرمایی، خرده‌انگاری و فرمانبرداری است. با این حال، اندیشه‌وران فمینیست، به انکار دوشاخه‌انگاری بین امر قدسی و امری که به لحاظ آفرینش، تحلیل اوتو را ممکن می‌سازد، تمایل نشان می‌دهند (دلی، ۱۹۷۳ و گلدنبرگ، ۱۹۷۹). متالهان فمینیست، ماهیت متشابه متعلق تجربه خدا باور را مورد تاکید قرار

داده، تجربه زنان پرآوازه از امر قدسی در مظهر جسمانی‌شان را که به‌وسیله نگرش‌های مرد مدارانه ناچیز شمرده می‌شود، یادآور می‌شوند.

نقد فمینیستی، اصلاحیه‌ای خوشایند به گرایش‌های بی‌تردید مرد مدارانه در عرفان و مطالعات عرفانی فرارو نهاده است. در خصوص بحث اول، در حالی که مطالعه پیامدهای سیاسی - اجتماعی عرفان، به‌طور معین، الزامی‌گریزناپذیر است و باید در داورهای اجتماعی آینده سهم باشد، نه ضرورتاً وظیفه فیلسوفان است و نه به‌طور معین، وظیفه همه فیلسوفان. تقسیم کار باید فیلسوفان را برای بررسی جنبه‌های مهم پدیدارشناختی و معرفت‌شناختی عرفان (هر چند همیشه در عین آگاهی از تعصبات مردمدارانه احتمالی) آزاد بگذارد؛ از این رو گفته می‌شود که نقد فمینیستی باید به طبیعی کردن مفهوم طبیعت خصوصی عرفان و تجربه دینی که به‌طور عمده به وسیله ویلیام جیمز به ساحت فلسفه کشیده شده است، مدد برساند.

بحث دوم، باعث تحولی خوشایند در پژوهش‌های مربوط به عرفان زنان و اهمیت و فحوای آن شده است. در خصوص بحث سوم، ما باید بین مدعای مرد مدارانه اوتو مبنی بر این‌که تیپ تجربه قدسی وی، متضمن تجربه دینی در عمیق‌ترین وجه آن است و تنوع چشمگیر تجربه دینی و عرفانی مردان در طول تاریخ، تمایز قابل شویم. این، هم شامل تجارب مردان از قرب تشبیهی خدا می‌شود؛ هم شامل اتحاد عرفانی با خدا که کاملاً بر خلاف اشراقات فمینیستی است و هم تجربه قدسی اوتو را در بر می‌گیرد.

به هر روی باید در نظر داشت که مطالعه جنسیت در تجربه جنسی و عرفان به تازگی و با دشواری آغاز شده و دیدگاه‌ها و بازنگری‌های جدیدی را به روی فهم ما از این پدیده‌های بشری - الوهی گشوده است.

## منابع و مأخذ

1. Alston, William, *Perceiving God, The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1991.
2. Austin, James H, *Zen and the Brain: Toward an Understanding of Meditation and Consciousness*, Cambridge, Ma.: MIT Press, 1998.
3. Beer, Frances, *Women and Mystical Experience in the Middle Ages*, Woodbridge: Boydell Press, 1993.
4. Bergson, Henri, *The Two Sources of Morality and Religion*, R.A. Audra and C. Berenton, (trans.), London, 1935.
5. Borchert, Bruno, *Mysticism, Its History and Challenge*, York Beach, Maine: Samuel Weiser, 1994.
6. Bouyer, Louis, "Mysticism, An Essay on the History of the Word" in *Understanding Mysticism*, Richard Woods (ed.), O.P. Garden City: Doubleday, 1981.
7. ----, "Introduction," In *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, Robert Forman (ed.), 3-49. New York and London: Oxford University Press, 1993b.
8. ----, *Mysticism, Mind, Consciousness*, Albany, NY: SUNY Press, 1999.
9. ----, , "Paramartha and Modern Constructivists on Mysticism: *Epistemological Monomorphism versus Duomorphism*," *Philosophy East and West*, 39: 393-418, 1989.
10. Gale, Richard M., "Mysticism and Philosophy," *Journal of Philosophy* 57: 471-481, 1960.
11. ----, *On the Nature and Existence of God*, Cambridge: Cambridge Press, 1995.
12. ----, "Why Alston's Mystical Doxastic Practice is Subjective," *Philosophy and Phenomenological Research*, 54, 869-875, 1994.
13. Gale, Richard, *On the Nature and Existence of God*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
14. Gellman, Jerome, *Experience of God and the Rationality of Theistic Belief*, Ithaca: Cornell University Press, 1997.

15. ----, *Mystical Experience of God, a Philosophical Enquiry*, London: Ashgate Publishers, 2001a.
16. ----, Review of Matthew Bagger, *Religious Experience, Justification, and History*, in *Faith and Philosophy*, 18: 345-364, 2001b.
17. Goldenberg, Naomi, *The Changing of the Gods*, Boston: Beacon Press, 1979.
18. Griffiths, Paul J, "Pure Consciousness and Indian Buddhism," In *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, Robert Forman (ed.), 121-159, New York and London: Oxford University Press, 1993.
19. Gutting, Gary, *Religious Belief and Religious Skepticism*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 1982.
20. Hick, John, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, London: Macmillan, 1989.
21. Idel, Moshe, *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven: Yale University Press, 1988.
22. James, William, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Mentor Books) 1958.
23. Jantzen, Grace M, *Feminists, Philosophers, and Mystics*, *Hypatia* 9: 186-206, 1994.
24. ----, *Power, Gender, and Christian Mysticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
25. Jones, Rufus M., *Studies in Mystical Religion*, London: Macmillan, 1990.
26. Katz, Steven T, "Language, Epistemology, and Mysticism," In *Mysticism and Philosophical Analysis*, Steven T. Katz (ed.), 22-74, New York: Oxford University Press, 1978.
27. Katz, Steven T., (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford: Oxford University Press.
28. Katz, Steven T, "Responses and Rejoinders," *Journal of the American Academy of Religion*, 56: 751-57, 1988.
29. McGinn, Bernard, *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God*

- Hid Nothing*, New York : Crossroad Publishing, 2001,.
30. Moore, Peter, "Recent Studies of Mysticism: A Critical Survey," *Religion*, 3 146-156, 1973.
  31. Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy, Second Edition*, Oxford: Oxford University Press, 1957.
  32. Pike, Nelson, *Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism*, Ithaca: Cornell University Press, 1992.
  33. Plantinga, Alvin, *Does God have a Nature?*, Milwaukee: Marquette University Press, 1980.
  34. Proudfoot, Wayne, *Religious Experience*, Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 1985.
  35. Radhakrishnan, S, Trans. with introduction and notes, *The Brahma Sutra, the Philosophy of Spiritual Life*. New York: Greenwood Press, 1968.
  36. Raphael, Melissa, "Feminism, Constructivism, and Numinous Experience," *Religious Studies*, 30: 511-526, 1994.
  37. Sells, Michael A, *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago: Chicago University Press, 1994.
  38. Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.
  39. Smart, Ninian, "Interpretation and Mystical Experience," *Religious Studies*, 1: 75-87, 1965.
  40. ----, *Reasons and Faiths*, London: Routledge and Kegan Paul, 1958.
  41. ----, "Understanding Religious Experience," *In Mysticism and Philosophical Analysis*, 1978.
  42. Smith, Huston, "'Come Higher my Friend': The Intellective Mysticism of Meister Eckhart," in *Doors of Understanding, Conversations in Global Spirituality in honor of Ewert Cousins*, Steven Chase (ed.), 201-217, Quincy, Ill.: Franciscan Press, 1997.
  43. Schleiermacher, Friedrich, *The Christian Faith*, English translation of the second German edition, H. R. Mackintosh and J. S. Stewart (eds.), New York: Harper & Row, 1963.
  44. Staal, Frits, *Exploring Mysticism*, London: Penguin, 1975.

45. Stace, Walter T, *Mysticism and Philosophy*, London: Macmillan, 1961.
46. ----, *The Teachings of the Mystics*, New York and Scarborough: New American Library, 1960.
47. Stoeber, Michael, "Constructivist Epistemologies of Mysticism: A Critique and a Revision," *Religious Studies*, 28: 107-116, 1992.
48. Suzuki, Shunryu, *Zen Mind, Beginner's Mind*, Trudy Dixon (ed.), New York: Weatherhill, 1970.
49. Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Revised Edition, Oxford: Clarendon Press, 1991.
50. ----, *Is There a God?* Oxford: Oxford University Press, 1996.
51. ----, (ed.), *Miracles*. New York: Macmillan, 1986.
52. Suso, Henry, *Little Book of Eternal Wisdom and Little Book of Truth*,. J. M. Clark (trans), London: Faber and Faber, 1953.
53. Takeuchi, Yoshinori, *The Heart of Buddhism*,. James W. Heisig (trans.), New York: Crossroad, 1983.
54. Teresa of Avila, *The Life of Saint Teresa of Avila*, translated with an introduction by J.M. Cohen, New York: Penguin Books, 1957.
55. Underhill, Evelyn, *Mysticism, A study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, London: Methuen, 1945.
56. Wainwright, William J, *Mysticism, A Study of its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications*, Madison: University of Wisconsin Press, 1981.
57. Yandell, Keith, "Some Varieties of Ineffability," *International Journal for Philosophy of Religion*, 6: 167-179, 1975.
58. Yandell, Keith, *The Epistemology of Religious Experience*, New York: Cambridge University Press, 1993.
59. Zaehner, R. C, *Mysticism, Sacred and Profane*, New York: Oxford University Press, 1961.