

تجربه دینی،

مدرنیته و پست مدرنیسم

علیرضا قائمی نیا

چکیده: نگارنده این مقاله ابتدا به چگونگی پیدایش بحث تجربه دینی پرداخته است. زمینه پیدایش بحث تجربه دینی، مدرنیته است، که در دو نکته تلخیص شده است: خودبنیاد اندیشی بشر و عقل‌گرایی افراطی. مدرنیته دو رویه برای بحث تجربه دینی پدید آورده است: رویه پدیدار شناختی، که پیشرو اصلی آن شلایر ماخر است؛ و رویه معرفت شناختی، که در عصر حاضر نیز اذهان بسیاری از فلاسفه دین را به خود مشغول ساخته است. نگارنده در بخش دیگری از مقاله به برخی ادعاهای پست‌مدرنیسم پرداخته و تأثیرهای آن را در دو رویه بحث تجربه دینی بر شمرده است؛ و سرانجام، به برخی نظریات مخالف با نگرش پست مدرنیسم پرداخته است.

توجه به حالات دینی، پدیده‌ای نو در تاریخ ادیان نیست. بیشتر دینداران حالات خاص دینی در خود سراغ دارند و معمولاً اموری از این دست را برای دیگران نقل می‌کنند. از همه بالاتر، عرفا برای حالات و شهودهای خود اهمیت قائل بوده‌اند. کتابهای عرفانی ادیان مختلف، مشحون از

تجارب و احوال درونی عرفاست. از این گذشته، آنها کتابهایی تدوین کرده‌اند که این حالات را در آنها ضبط نموده‌اند. تذکرة الاولیاء عطار و مقامات العارفين افلاکی از این جمله‌اند. بسیاری از شعرا، که گرایشها و تمایلات دینی دارند، اشعار خود را ترجمان و گزارشهایی از تجارب عرفانی خود می‌دانند. این بحثها شباهت بسیاری با مباحث تجربه دینی در دین پژوهی معاصر دارند، ولی بحثی که عنوان «تجربه دینی» را به خود گرفت، اندیشه ویژه‌ای است که در مغرب زمین تولد یافت، و رشد و بالیدن گرفت. به عبارت دیگر، توجه دین شناسان به این بحث، معلول تحول فکری‌ای است که در دوره معینی رخ داده است. داستان نشو و نمای این تحول فکری بدین قرار است:

دوره مدرنیته (Modernity)، که در قرن شانزدهم و شاید هم اندکی قبل از آن در اواخر قرون وسطا پا به عرصه نهاد، ویژگیهایی داشت؛ مهمترین آنها «خود بنیاد اندیشی بشر» (Subjectivism) و «سلطه بلامنازع یافتنی عقل» به همراه برداشت خاصی از عقل است که به شرح هر یک می‌پردازیم:

۱. خود بنیاد اندیشی به این معناست که انسان در دوره مدرن مرکز مختصات قرار می‌گیرد، و به هر چیزی از منظر فرد انسان نگریسته می‌شود. سنگ بنای حقیقت هم در درون انسان جای داده می‌شود؛ مثلاً در فلسفه می‌توان به کوجتیوی دکارت، یعنی «می‌اندیشم پس هستم»، اشاره کرد. سنگ بنای فلسفه دکارت این گزاره است که از حقیقتی درونی بر می‌خیزد. دکارت به هر چیزی از منظر این فرد اندیشنده می‌نگرد و وجود جهان و خدا را از درون این فرد اندیشنده بیرون می‌کشد.^۱

۲. برداشت مدرنیته از عقل: در دوره مدرن تصویر خاصی از عقل وجود داشت. عقل در این تصویر نمی‌تواند از محدودیتهای شخصی فراتر رفته و به کل حقیقت نایل شود و روایتیهای بزرگ (grand narrative) را در باره جهان هستی و عالم واقع در یابد. اصطلاح روایتیهای بزرگ نوعی کنایه است، و فلاسفه پست مدرن تعبیر مختلفی، مانند «برداشتهای مطلق درباره جهان» و «فرار روایتها»، را به جای آن به کار می‌برند. گاهی تعبیر «نگریستن از ناکجا آباد»^۲ را به کار می‌برند. مقصود همه تعبیر این است که عقل می‌تواند فارغ از محدودیتهای فرهنگی و زبانی، در نقطه‌ای بی طرف بایستد و کل داستان واقعیت و جهان را بخواند؛ آن‌گاه



1. Cupitt Don, *Mysicism after Modernity*, P.12, 1988, Blackwel.

2. View From Nowhere.

تصاویر بزرگ و روایت‌های کلی از واقعیت و جهان را تدوین کند. عقل نقشه تمام واقعیت را ترسیم می‌کند و اندک چیزی را فرو نمی‌گذارد. این تصویر، تصویر عقل‌گرایی افراطی در دوره مدرن است.

فلاسفه پست مدرن منکر چنین برداشتی از عقل‌اند؛ مثلاً ریچارد رورتی (Richard Rorty) می‌گوید: «هیچ تصویر بزرگی وجود ندارد.» و لیوتار (Lyotard) می‌گوید: «دیگر فرا روایتی وجود ندارد.» مقصود همه آنها این است که عقل تنها از چشم‌اندازهای خاصی به واقعیت راه دارد، و همچون ناظر بی‌طرفی نیست که بتواند کل داستان واقعیت را بخواند.^۱ هر یک از دو مؤلفه اصلی مدرنیته، خود بنیاد اندیشی بشر و سلطه بلامنازع یافتنی عقل، به گونه‌ای در پیدایش بحث تجربه دینی نقش داشته‌اند، که اینک به توضیح آنها می‌پردازیم:

۱. شکست عقل‌گرایی افراطی در حوزه دین

بسیاری از فلاسفه مدرنیته، که بعد از دکارت به عرصه فکری غرب پا نهادند، عقل‌گرایی افراطی را در حوزه دین نمی‌پذیرفتند. شاید در این باره هیوم (David Hume) بیشتر از همه پافشاری کرده باشد. تمام فلسفه دین هیوم حول این محور می‌چرخد که دین با عقل‌گرایی افراطی سازگار نیست. هیوم و دیگران براهین اثبات وجود خدا را ناتمام می‌دانستند و آموزه‌های اصلی مسیحیت، مانند تثلیث، را قابل اثبات با عقل نمی‌دانستند. تعارض علم با آموزه‌های مسیحیت هم مزید بر علت شده بود. علم نوین، که با آزمایش‌های گالیله و نظریات ابداعی وی بالیدن گرفت، روی خوشی به تعالیم رسمی کلیسا نشان نمی‌داد.

۲. ظهور تحویل‌گرایی کانت

کانت با هیوم بر سر این نکته همداستان بود که دین با عقل‌گرایی افراطی ناسازگار است؛ و آموزه‌های دینی با عقل قابل اثبات نیستند. عقل در محدوده ویژه‌ای کارایی دارد؛ و اگر پا را از آن فراتر بگذارد، به تناقض و تعارض دچار می‌شود. راه حل کانت این بود که دین را باید به حوزه اخلاق ارجاع داد. وجود خدا پیش‌فرض عقل عملی و اخلاق است. دین فراهم آمده از نظریاتی نیست که با عقل اثبات شود. دین همان اخلاق است. نظریه کانت تحویل‌گرایانه (Reductionist) است، و حقیقت دین را با اخلاق یکی می‌داند.^۲

1. Luntley Michael, Reason, truth and Self, PP.10 - 11, 1995, Routledge.

2. Proudfoot Wayne Religious Experience, 1985, University of California.

۳. رمانتیسم

عقل‌گرایی افراطی چهره‌ای خشک و نگاهی بی‌روح به مباحث داد؛ و رونق آن در فلسفه هگل به اوج رسید. این امر موجب ظهور مکتب رمانتیسم شد. در رمانتیسم احساسات و عواطف به جای عقل می‌نشیند؛ و هنر، جایگزین فلسفه و علم می‌شود.

متکلم مشهور آلمانی و پروتستان مشرب، فردریک شلایرماخر (Friedrich Schleiermacher، م ۱۷۶۸-۱۸۳۴) عقل‌گرایی افراطی در دین را نمی‌پذیرفت. به نظر وی گوهر دین مجموعه‌ای از قوانین اخلاقی و باورها نیست تا نظامی عقلی را طرح کنیم که عهده‌دار اثبات عناصر این مجموعه شود. او با تحویل‌گرایی کانت به مخالفت برخاست؛ و معتقد بود حقیقت دین را باید در ورای این دو جست و جو کرد؛ جایی که اخلاق و باورها از آن نشئت می‌گیرند. شلایرماخر، تحت تأثیر رمانتیسم، گوهر دین را نوعی احساس در نظر گرفت. البته او در کتاب دربارهٔ دین، نوعی احساس را گوهر دینی معرفی می‌کند، ولی در کتاب ایمان مسیحی صراحتاً این احساس را احساس «وابستگی مطلق» می‌داند. در آثار شلایرماخر واژه «تجربه» و «تجربه دینی» در اشاره به این احساس به کار نرفته است، بلکه او واژه حال (moment) را به کار می‌برد.^۱ تجربه دینی، آن گونه که امروزه به کار می‌رود، از اصطلاحاتی است که ویلیام جیمز در کتاب انواع تجارب دینی مطرح کرده است. البته قبل از جیمز، تعداد زیادی از نویسندگان این عبارت را به کار برده‌اند، ولی کار برد امروزی این عبارت ریشه در آثار وی دارد.^۲ جیمز در همان سستی قرار دارد که از شلایرماخر به ارث رسیده است؛ هر دو گوهر دین را تجربه و احساس می‌دانند، و باورها و اعمال دینی را ترجمان آن.

یکی از کسانی که سنت فکری شلایرماخر را ادامه داد، شرق شناس آلمانی، ردولف اتو (Rudolf-Otto) بود. اتو بیشتر بر جنبهٔ عرفانی دین تأکید می‌ورزید. او در کتاب مشهور مفهوم امر قدسی (Das Heilige) می‌خواهد آشکار سازد که گوهر مسیحیت در زیر مباحث عقلانی انباشته شده، و در هاله‌ای از ابهامات فرورفته است. بحثهای کلامی و اخلاقی و جنبهٔ عقلانیت مسیحیت موجب شده که گوهر اصلی آن به فراموشی سپرده شود. حکومت مطلقهٔ را از آن عقل دانستن، اندیشه‌ای است که تا امروز بر مطالعات و پژوهشهای دینی سایه افکننده است. گوهر دین را باید در جنبهٔ غیر عقلانی آن جست و جو کرد، که از مقولهٔ احساسات و عواطف است.^۳



1. Schleiermacher Friedrich, On religion, 1985, Newyork.

2. Mysticism after modernity, P.21.

3. Otto Rudolf, The idea of The Holy, trans. by John Harway, 1950, Newyork.

دو ویژگی اساسی را که برای مدرنیته بر شمردیم، هر یک به طریقی در پیدایش بحث تجربه دینی و گسترش آن تأثیر داشت. از یک جهت، شکست عقل‌گرایی افراطی و الهیات طبیعی (عقلی) متکلمان مسیحی را به این سو سوق داد که گوهر دین باید امری غیر از استدلالها و فرمولهای کلامی باشد. از جهت دیگر، در مدرنیته انسان محور حقایق قرار می‌گیرد و منظومه‌ای از حقایق بر انسان مبتنی می‌شود. همچنان که دکارت می‌گفت: «می‌اندیشم پس هستم»؛ و این را بنیاد تمام تفکرات و باورهایش می‌دانست، کالون (Calvin) هم در دوره مدرن می‌گفت: «هر فرد انسان، برای ارتباط مستقیم درونی خود با جهان فراطبیعی، وسیله‌ای را دارد.» سنگ بنای نجات و حقایق در درون انسان قرار دارد. هم دکارت و هم کالون اصل خود بنیاد اندیشی بشر را اعلان کردند، اما دکارت در زمینه فلسفه، و کالون در قلمرو دین.^۱

ویژگی نخست (عقل‌گرایی افراطی) نقش منفی، و ویژگی دوم (خودبنیاد اندیشی بشر) نقش ایجابی در بحث تجربه دینی ایفا کرد. به عبارت دیگر، عقل‌گرایی افراطی، به دلیل ناسازگار بودنش با دین، موجب شد متکلمان مسیحی استدلالهای کلامی و فلسفی را گوهر دین ندانند، اما خود بنیاد اندیشی بشر باعث شد که آنها به تجارب و احساسات دینی روی بیاورند.

گفتمنی است که در میان متکلمان مسیحی، پیروان مذهب پروتستان، بر خلاف کاتولیکها، به تجارب دینی بیشتر اهمیت می‌دهند، زیرا پروتستانها به دستگاه کلیسا و مقام پاپ عنایتی ندارند. بنابراین، تجارب دینی در مذهب پروتستان همان نقشی را ایفا می‌کند که دستگاه کلیسا و پاپ در کاتولیک بر عهده دارد. پروتستانها بر آن اند که نجات مسیحی را نه پاپ تعیین می‌کند نه کلیسا، بلکه راه نجات در درون هر فرد قرار دارد. از این رو، کالون می‌گفت: «پاپ هر فردی در درونش قرار دارد.»^۲

رویه پدیدار شناختی بحث تجربه دینی

در مباحث پدیدار شناختی ادعای صدق و کذب باورهای دینی بین الممالین قرار داده می‌شود؛ و به سرشت تجارب دینی و اقسام آنها و ارتباط آنها با گوهر ادیان پرداخته می‌شود. بحث گوهر دین و ارتباط آن با تجارب دینی، از مهمترین مباحث پدیدارشناسی دین است. قبل از این که به بحث تجربه دینی و پیوند آن با مدرنیته بپردازیم، اندیشه شلایر ماخر و نقد آن

1. *Mysticism after Modernity*, P.23.

2. *Ibid*, P.23.

را اجمالاً مطرح می‌کنیم. شلایر ماخر گوهر دین را نه باورها و اعتقادات و اعمال دینی، بلکه احساس وابستگی مطلق می‌داند. گوهر دین (احساس وابستگی مطلق) از باورها و اعمال استقلال دارد. زبان دین هم امری متفرع بر گوهر دین و تعبیری از آن است. شلایر ماخر با این نظریه، دین را از نقادیه‌های روشنفکران مصون می‌سازد. مسئله تعارض علم و دین هم از این میان رخت برمی‌بندد، زیرا علم فقط ممکن است با باورهای دینی و نظریه‌های کلامی تعارض یابد؛ و همه این امور جزو گوهر دین و حقیقت آن نیستند. همچنین نقادی متون مقدس بر دینداری تأثیر نمی‌گذارد؛ چرا که دین امری درونی است. البته اگر گوهر دین، که همان احساس خاص است، از باورها و اعتقادات مستقل نباشد، نقادیه‌های روشنفکران باز دامنگیر این احساس خاص خواهد شد. از این رو، شلایر ماخر گوهر دین را امری مستقل از باورها و اعتقادات در نظر می‌گیرد. انتقادات گوناگونی بر نظریه شلایر ماخر وارد شده است، که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. استقلال گوهر دین و گرانبار بودن تجارب از تفاسیر

نقادیه‌های روشنفکران و تعارض علم و دین، باعث شد که شلایر ماخر گوهر دین را، که نوعی تجربه است، از باورها و اعتقادات مستقل بداند. برای این که این امر مهم عملی شود، گوهر دین باید دو نوع استقلال داشته باشد: الف) استقلال از مفاهیم و باورهای دینی؛ ب) استقلال از ادله کلامی و فلسفی. معرفت‌شناسان تأکید می‌ورزند که هیچ تجربه‌ای بدون تفسیر وجود ندارد. صورت خاصی از این مسئله در فلسفه علم مطرح می‌شود، که مشاهده‌ای گرانبار از نظریات است. یکی از اصولی که اغلب پُست مدرنها به آن اعتراف دارند، معرفت‌شناختی است. بنابراین، گوهر دین تنها از ادله کلامی و فلسفی مستقل است، نه از مفاهیم و باورها.

۲. رابطه زبان و تجارب دینی

چنان که گفتیم، شلایر ماخر زبان دین را تعبیری از گوهر دین (احساس وابستگی مطلق) می‌داند. فرد دیندار، هنگامی که می‌خواهد از احساس وابستگی مطلق برای دیگران تعبیری بیاورد، این تعبیر را در قالب زبان می‌گنجاند؛ و زبان دین از این تعبیر فراهم می‌آید. فلاسفه و معرفت‌شناسان متأخر، از جمله پُست مدرنها، بر این تصویر از رابطه زبان و تجربه مَهر صحت نمی‌نهند. به نظر آنها زبان ویژگی اصلی وجود انسانی است، که در متن تجارب نیز دخیل است. از این رو، تجربه‌ای فارغ از زبان وجود ندارد.

۳. نقد تاریخ

بدون شک عواملی که بر شمردیم، شلایرماخر را به ابداع این نظریه سوق داد که گوهر دین نوعی احساس و تجربه است. البته باید توجه داشت که پیامبران الهی در تعالیم خود بر بعضی باورها تأکید می‌ورزیدند و پیروان خود را به رعایت اموری دعوت می‌کردند، اما تأکید بر تجارب دینی در تعالیم پیامبران به چشم نمی‌خورد. به جرئت می‌توان گفت موجهای مخالفتی که در مقابل عقل‌گرایی افراطی در ادیان برخاسته، نظریه پردازان را به سوی تجارب دینی کشانیده است. گرایش به تجارب دینی، عموماً و تجارب عرفانی، خصوصاً، پدیده‌ای تاریخی است که در واکنش به عقل‌گرایی افراطی، و اموری از این قبیل، در تاریخ یکایک ادیان ظاهر شده است.^۱

گرایش به تجارب دینی را نباید با توجه به باطن و روح اعمال خلط کرد. مسلماً روح و باطن اعمال مدّ نظر پیامبران الهی بوده است؛ و پیروان ادیان هم باید به باطن اعمال توجه کنند، ولی نشان دادن این حالات و تجارب در مقام گوهر دین، پدیده‌ای است که با واقعیت تاریخ ادیان همخوان نیست.

استیسی و تجربه عرفان

استیسی گونه جدیدی از اندیشه شلایر ماخر را با اندکی تفاوت در کتاب عرفان و فلسفه پیش کشیده است. وی بر این باور است که گوهر ادیان همان تجارب عرفانی است. بی‌شک، تفاوت بسیاری میان تجارب عرفانی در ادیان مختلف وجود دارد، ولی استیسی همه این تفاوتها را در مرحله تفسیر تجارب قرار می‌دهد؛ و به وحدت گوهری تجارب عرفانی قائل است. به نظر وی، تجارب هسته مشترکی دارند که در ادیان گوناگون تفسیرهای مختلفی از آن ارائه شده است. استیسی تفکیک تفاسیر از تجربه را می‌پذیرد، لذا هسته مشترک تجارب عرفانی را از تفاسیر آن جدا می‌سازد و تفاوتها را در مرحله تفسیر قرار می‌دهد. به تعبیر دقیقتر، گوهر دین، تجارب عرفانی نیست، بلکه هسته مشترک تجارب عرفانی است.

کتز (Katz) با استفاده از این اصل معرفت‌شناختی که هیچ تجربه‌ای فارغ از تفاسیر وجود ندارد، به نظریه هسته مشترک انتقاد کرده است. کتز بر این نکته اصرار می‌ورزد که در ستهای دینی گوناگون، باورها و اعتقادات دینی بر تجارب تقدم دارند. از این رو، تجارب نیز رنگ و بوی این باورها را دارند. او در تبیین نظر خود چنین مثال می‌زند: بالاترین تجربه‌ای که عارف

1. Kaufmann Walter, Critique of religion and philosophy, P.322, 1985, princetonuni versitypress.

یهودی می‌تواند داشته باشد، تجربه التصاق (devdkuth) است؛ یعنی در نهایت حالت عرفانی هم عارف خود را غیر خدا می‌بیند، لذا در سنت یهودیت هیچ گاه عارف وحدت با یهوه را تجربه نمی‌کند. اما در مسیحیت عرفا غالباً از وحدت دم می‌زنند. ریشه این اختلاف را باید در باورهای یهودی و مسیحی جست و جو کرد. در باور یهودیان یهوه همیشه غیر از مخلوقات خود است؛ و این جنبه غیریت را همیشه باید در نظر داشت. اما آموزه‌هایی از قبیل تجسد در مسیحیت راه را بر تجربه وحدت هموار می‌سازد. کتز از این گونه مثالها نتیجه می‌گیرد که باورها و آموزه‌های دینی در متن تجارب دخیل‌اند.^۱

رویه معرفت‌شناختی بحث تجربه دینی.

کاخ رفیعی که فلاسفه مدرنیته برای معرفت بنا نهادند، دارای ساختار ویژه‌ای بود. این ساختار در معرفت‌شناسی عنوان مبنای (Foundationalism) را به خود اختصاص داده است. طرح عظیمی که فلاسفه مدرنیته برای بنای این کاخ داشتند، این بود که تعدادی باورها را به منزله پایه‌های این کاخ در نظر می‌گرفتند، و دیگر باورها را بر این پایه‌ها استوار می‌ساختند. بنابراین، باورهایی که در بنای کاخ معرفت سهیم‌اند، به دو دسته اساسی تقسیم می‌شوند: ۱. باورهای اساسی، که در توجیه خود به باورهای دیگر نیازی ندارند؛ ۲. باورهای غیر اساسی، که توجیه خود را از باورهای دیگر کسب می‌کنند. ویژگی دیگر مبنای‌گرایی، این است که باورهای غیر پایه در توجیه خود به باورهای اساسی نیازمندند.^۲

دکارت، بهترین نمونه مبنای‌گرایی در دوره مدرن است. دکارت کوجیتو (می‌اندیشم پس هستم) را باور اساسی در نظر گرفت؛ و تمام باورهای دیگر را از این باور بیرون کشید. البته مبنای‌گرایی گونه‌های مختلفی دارد، ولی همه آنها در این دو ویژگی شریک‌اند. با ظهور ایده‌آلیست‌هایی همچون هگل، رقبایی برای این نظریه پیدا شد.

مدرنیته با این سؤال مواجه بود که آیا تفکیک باورهای دینی به اساسی و غیر اساسی درست است؟ اگر پاسخ مثبت است، باورهای پایه دینی چه ویژگی‌ای دارند که خود موجه هستند و توجیه دیگر باورها را تأمین می‌کنند. در دوره مدرن، به این سؤال پاسخ‌های گوناگونی داده شده است، ولی ما تنها به بحث تجربه دینی می‌پردازیم. برخی از فلاسفه دین در پاسخ به این سؤال تجارب دینی را پیش کشیده‌اند؛ یعنی گزارش‌های مستقیم از تجارب دینی را باورهایی اساسی



1. *Mysticism and philosophical analysis*, ed. Steven Katz, PP.32- 37, Oxford, Newyork, 1978.

2. Dancy Johnathan, *An introduction to contemporary Epistemology*, PP.43 - 65, BasilBlack Well.

دانسته‌اند که دیگر باورهای دینی را توجیه می‌نمایند.

این مطلب که «تجارب دینی باورهای دینی را موجه می‌سازند»، صورت کلی مسئله‌ای معرفت‌شناختی و مربوط به دین است؛ و بخش قابل توجهی از فلسفه دین را به خود اختصاص داده است. حالت خاصی از این مسئله برهان تجربه دین نام گرفته است. این برهان می‌گوید: «تجربه و یا تجارب دینی دلیلی بر وجود خدا را فراهم می‌آورند.» گفتنی است که صورت کلی از اثبات وجود خدا نیز فراتر می‌رود و به توجیه دیگر باورهای دینی می‌پردازد.

یکی از معرفت‌شناسان بنام در بحث تجربه دینی ویلیام آلستون (William Alston) است، که تجارب دینی را با تجارب حسی یکسان می‌داند. در نتیجه، اعتبار تجارب دینی همانند تجارب حسی است. آلستون به این اندازه هم قانع نیست و می‌خواهد با نظریه معرفت‌شناختی اش آموزه‌های مسیحیت را نیز اثبات کند.¹

پست مدرنیسم و تجربه دینی

پست مدرنیستها تفسیری سیاقمند از انسان و عقل وی ارائه می‌دهند. انسان موجودی نیست که خود در مرکز عالم ایستاده باشد و فرهنگ و زبان و دیگر امور را از آن خود ساخته باشد، بلکه انسان از آن فرهنگ و زبان است. هر انسانی در میان محدودیتهای فرهنگی و زبانی پیچیده شده است. تجارب انسانها هم این محدودیتهای را به همراه دارند.

پست مدرنیستها در برداشت مدرنیته از عقل مناقشه کرده‌اند. آنها از نظریه شلایر ماخر نیز فراتر رفته‌اند و عقل‌گرایی افراطی را در هیچ زمینه‌ای نمی‌پذیرند. در این جا فقط به برخی از ادعاهای پست مدرنیستها می‌پردازیم که با بحث ما ارتباط دارند:

الف) هر تجربه‌ای بر تفاسیر و نظریات قبلی مبتنی است

مراد از این مدعا این است که هیچ تجربه خام و عاری از پیش فرضهای نظری ما وجود ندارد؛ و هیچ تجربه‌ای وجود ندارد که در قبال جهان بینها و نظریات مختلف ساکت باشد، لذا گزارشهای ما از تجاربمان نیز همیشه تابع باورها و نظریات پیشین ماست.

گاهی این اصل چنین بیان می‌شود که هیچ تجربه تفسیر نشده‌ای وجود ندارد؛ و هر تجربه‌ای گرانبار از تفاسیر ماست. تفاسیر در متن تجارب ما دخیل اند، نه این که ابتدا تجربه‌ای خام و تفسیر نشده داشته باشیم و سپس تفاسیر را بر آن بار نماییم.

ب) هیچ مبنای مطمئنی برای معرفت وجود ندارد

این ادعا از ادعای اول به دست می‌آید. اگر هر تجربه‌ای بر تفسیر مبتنی است، هیچ نقطه شروع خنثایی وجود ندارد که بنای معرفت را بر آن استوار سازیم. معرفتی که ما داریم، بر گزارشهای مستقیم ما از تجاربمان مبتنی است، ولی در تجارب ما تفاسیرمان نیز دخیل‌اند؛ و در حقیقت گزارشهای ما ریشه در تفاسیر و نظریاتی دارند که از پیش پذیرفته‌ایم. تفاسیر و نظریات ما از خطا مصون نیستند، لذا معارفی هم که بر آنها مبتنی شده‌اند، قابل اطمینان نیستند.

ج) هر زبانی چشم‌اندازی خاص دارد و بشری است

بنا به این ادعا، هیچ زبانی نمی‌تواند همه واقعیت را وصف کند و از آن گزارش دهد. زبانها چشم‌اندازها و منظرهای خاص بشری‌اند که انسانها نمی‌توانند این چشم‌اندازها را پشت سر نهاده و فارغ از آنها به واقعیت بنگرند.

ادعای سوم بر تمایز میان واقعیت از چشم‌انداز بشری و واقعیت فی نفسه (فراتر از چشم‌اندازهای بشری) متکی است. زبانها به تفکرات شکل می‌دهند و چشم‌انداز خاصی را فراهم می‌آورند.¹

همان‌گونه که تجربه مستقل از باورها و مفاهیم وجود ندارد و هر تجربه‌ای بر باورها و مفاهیم مبتنی است، زبان نیز در متن تجارب و احساسات ما دخیل است. تجارب و احساسات خنثا در قبال زبان وجود ندارد، لذا تجارب چشم‌اندازهایی از واقعیت‌اند.

پیامد مستقیم این ادعا این است که گوهر دین نمی‌تواند از باورها و اعمال دین مستقل باشد. باورهای دینی بر تجارب دینی مقدم‌اند؛ گرچه برخی از باورها از تجارب متأخرند. تجارب دینی در بستر باورها و اعمال دینی متولد می‌شوند و رنگ این باورها و اعمال را به خود می‌گیرند. زبان هم امری متفرع بر تجارب دینی نیست، بلکه زبان جزو تفاسیر تجربه است که در متن تجربه دخیل‌اند. در حقیقت ادعاهای پست مدرنیستها به ضرر شلایر ماخر و همفکرانش تمام می‌شود.

اما ادعاهای مذکور در نظر برخی آسیب جدی به رویه معرفت‌شناختی بحث تجربه دینی می‌رساند. بنابر ادعای نخست، تجارب بر تفاسیر و باورهای سابق ما مبتنی هستند، لذا این تجارب توجیهی برای باورهای دینی نخواهند بود. بنا بر ادعای دوم، کل نظریه مبنایگروی در هم

بنا به این ادعا، هیچ زبانی نمی‌تواند همه واقعیت را وصف کند و از آن گزارش دهد.



می‌ریزد، زیرا هیچ مبنای مطمئنی برای معرفت وجود ندارد.
برای این که نشان دهیم ادعاهای پست مدرنیستها ناتمام است، باید به نظریات مختلفی که دربارهٔ تجربهٔ دینی وجود دارد، اشاره کنیم:

۱. **نگرش واقع‌گرایانه (Realist):** طرفداران این نگرش برآنند که همهٔ تجارب دینی مادامی که دلیلی بر خلاف آنها نباشد، واقعی و عینی هستند. سویبنرن (Richard Swinburne) جزو این دسته از فلاسفه است. سویبنرن به پیش‌فرض مهم متعارف در تجارب دینی متوسل می‌شود، و می‌گوید: چنان که در دادگاه، شاهد باید مورد اطمینان واقع گردد - مادامی که دلیلی بر خلاف او نباشد - تجارب دینی هم مادامی که دلیلی بر خلاف آنها نباشد باید معتبر و عینی در نظر گرفته شوند. بسیاری از مردم اظهار می‌کنند که شخصاً حضور خدا را تجربه کرده‌اند. در چنین مواردی شکی در عینیت این تجارب وجود ندارد، و مردم هم در قبال این تجارب واکنش نشان می‌دهند.

۲. **نگرش نیمه واقع‌گرایانه (Semi-realist):** عده‌ای از فلاسفه که تحت نفوذ ایده‌آلیسم آلمانی از کانت تا هگل - و نیز افکار جامعه‌شناس مشهور، امیل دورکیم - بوده‌اند، این نکته را مسلم انگاشته‌اند که افکار و باورها به تجارب دینی شکل می‌دهند. دین در هر فرهنگی واژگان خود را از آن فرهنگ عاریه می‌گیرد. تجارب دینی هم در این فرهنگها رخ می‌دهند و شکل این فرهنگها را به خود می‌گیرند. واقع‌گرایان به تأثیر عوامل اجتماعی و فرهنگی بر تجارب دینی توجه نداشتند، اما نیمه واقع‌گرایان به این عوامل توجه می‌کنند.

۳. **نگرش طبیعت‌گرایانه (Naturalist):** این نگرش مجموعه‌ای از نظریات را شامل می‌شود. در گونه‌ای از این نگرش، طبیعت مادی در تجارب به جای خدا و یا امر متعالی می‌نشیند؛ مثلاً فرد در تجربه به جای این که با خدا ارتباط برقرار کند، با طبیعت به گفت و گو می‌پردازد. در گونهٔ دیگری از طبیعت‌گرایی، به طبیعت انسان توجه می‌شود؛ و تجارب دینی، انعکاس عوامل درونی انسان، مانند عقده‌ها، به شمار می‌آیند؛ و یا این که تفسیری مبتنی بر جنسیت انسان از تجارب دینی ارائه می‌شود. طبیعت‌گرایان، بر خلاف پست مدرنیستها، تفسیری نمادین از تجارب دینی ارائه می‌دهند، و این تجارب را نمادهایی از طبیعت و یا سرشت بشری می‌دانند.^۱

پس از طرح این نگرشها، پرسش این است: آیا همچنان که پست مدرنیستها ادعا می‌کنند، تأثیر عوامل فرهنگی و اجتماعی و زبان در تجارب دینی، آنها را بی اعتبار می‌سازد؟ پاسخ نیمه واقع گرایان به این پرسش منفی است. به نظر آنها در تمام تجارب دینی هسته شهودی حقیقی‌ای هست به شکل ریک فرهنگ تجلی می‌کند. گونه‌ای از این پاسخ را جان هیک در کتاب تفسیری از دین مطرح کرده است. هیک میان حق فی نفسه (The Real in itself) و حقی که در خلال تجارب انسانی ظهور می‌کند، فرق می‌گذارد. حق فی نفسه از دسترس بشر دور است و در چنگال هیچ تجربه‌ای گرفتار نمی‌شود. اما حق جنبه‌های مختلفی در تجارب انسانها می‌یابد: گاهی جنبه شخصی دارد و به صورت شخص ظهور می‌کند. در ادیان ابراهیمی حق چنین ظهوری دارد؛ گاهی هم به صورت مطلق و غیر شخصی تجلی می‌کند. حق در برخی از ادیان آسیای شرقی، مانند تائولیزم، چنین ظهوری دارد.^۱

تقریر نیمه واقع‌گرایانه هیک با این مشکل مواجه است که پیروان ادیان یا واقعاً به خدا و یا امر متعالی (حق) معرفت دارند و یا ندارند. اگر حق در محدودیتهای فرهنگی و زبانی برای پیروان ادیان متجلی می‌شود و آنها با مفاهیم متعلق به فرهنگهای خود به حق می‌رسند، آیا به حق و امر متعالی معرفت دارند؟ اگر هیچ معرفتی به حق و امر متعالی ندارند و کور محض هستند، این خلاف تعالیم و باورهای تمام ادیان است؛ و به تعطیل عقول از فهم امر متعالی می‌انجامد. ولی اگر ما و دیگر پیروان ادیان معرفتی داریم، این امر با محدودیتهای فرهنگی و زبانی انسانها چگونه قابل جمع است؟ چاره‌ای جز این نیست که دست کم بخشی از مفاهیم و باورهای متعلق به فرهنگها از واقعیت برخوردار باشند و حقایقی درباره امر متعالی را نشان دهند. گونه‌های دیگری از تقریر نیمه واقع‌گرایانه از تجارب دینی می‌کشند که اعتبار برخی از تجارب دینی را، علی‌رغم تأثیر عوامل فرهنگی و اجتماعی، نشان دهند. برخی از معرفت‌شناسان هم تقریرهای دیگری از مبنای‌گرایی ارائه می‌دهند، و درصدد تلفیق نیمه واقع‌گرایی با تقریرهای نوین از مبنای‌گرایی هستند.^۲

۱۳۴



1. Hick John, An interpretation of religion, 1989, Vale university Press.
2. Yandel Keith, The Epistemology of religious experience, 1993, Cambridge, Newyork; Davis Caroline Franks, The Evidential force of religious experience, 1989 Newyork.