

استدلال از طریق تجربه دینی

نویسنده: سی. دی. براد

ترجمه: مرحوم عباس یزدانی*

چکیده

سی. دی. براد، استاد فلسفه در دانشگاه کمبریج است که تألیفات بسیاری در حوزه فلسفه ذهن، فلسفه دین و تحقیقات روانی دارد. در این مقال، براد، قلمروی را مشخص می‌کند که ما می‌توانیم از تجربه دینی، وجود خدا را نتیجه بگیریم. وی احساس دینی را به احساس و گوش موسیقی تشبیه کرده است. معدودی از افراد در برابر احساس موسیقی کر، و معدودی هم در این حوزه، بنیان‌گذار و صاحب سبک در موسیقی هستند؛ مانند باخ و بتهوون. در بین این دو حد، افراد متعارف و معمول قرار دارند. افراد در برابر تجربه دینی نیز چنین هستند. کسانی که تجربه دینی ندارند نمی‌توانند درباره کسانی که واجد چنین احساسی هستند، داوری کنند. اختلاف عمده در این مقایسه، این است که دین بر خلاف موسیقی، بیانگر چیزی در باب ماهیت واقعیت است. آیا آن چه تجربه دینی می‌گوید، حقیقت است؟ آیا تجربه دینی، تأییدی برای مدعیات دین است؟ آیا تجربه دینی صادق است؟ براد در این مقال به دقت به پاسخگویی این مسائل می‌پردازد و در آخر، نتیجه می‌گیرد که تجربه دینی می‌تواند وجود خدا را اثبات کند.

سی. دی. براد (۱۸۷۷ - ۱۹۷۱ م) استاد فلسفه در دانشگاه کمبریج و دارای آثار بسیاری در فلسفه ذهن، فلسفه دین و تحقیقات روانی است. وی در این مقاله که در سال ۱۹۵۳ نوشته شده می‌کوشد این نکته را ارزیابی کند که تا چه حدی می‌توان از طریق تجربه دینی بر وجود خدا استدلال کرد. براد احساس دینی را به گوشه‌ای که موسیقی را می‌شنود، تشبیه می‌کند. تعداد کمی از مردم که فاقد شنوایی دینی هستند، در لبه منفی، و تعداد کمی که بنیانگذاران ادیان هستند، در لبه مثبت قرار دارند و میان این دو گروه، پیروان معمول دین قرار دارند که مثل شنوندگان متوسط موسیقی اند و در مرتبه بالاتر از آنان، قدیسان، مانند کسانی هستند که گوش بسیار مناسبی برای موسیقی دارند. فرق مهم دین و موسیقی این است که دین بر خلاف موسیقی، درباره ماهیت واقعیت نیز اظهار نظر می‌کند؛ اما آیا آن چه مذهب در این خصوص می‌گوید، حقیقت دارد و

آیا تجربه دینی می‌تواند مؤید این دعاوی دین درباره واقعیت به شمار آید؟ آیا تجربه دینی حقیقت دارد؟ آیا این اظهارات درباره ماهیت واقعیت که جزء لازم تجربه است، حقیقت دارند یا محتملند؟

براد با دقت به بررسی این پرسش‌ها می‌پردازد.

من در این مقاله فقط درباره تجربه دینی و اثبات وجود خدا از طریق آن بحث خواهم کرد. این برهان از جنبه مهمی با دو نوع برهان تجربی دیگر فرق دارد. برهان نظم و برهان مبتنی بر مقدمات اخلاقی با واقعیت‌هایی آغاز می‌کنند که در دسترس همگان قرار دارند؛ در حالی که برخی از مردم تقریباً فاقد هرگونه تجربه دینی هستند. وانگهی میان کسانی که تجربه دینی دارند نیز تفاوت فاحشی از نظر نوع و درجه آن وجود دارد؛ برای مثال بنیانگذاران ادیان و قدیسان اغلب ادعا می‌کنند که به طور مستقیم با خدا مواجه شده و او را مشاهده و با او به گفت‌وگو کرده‌اند و مطالب دیگری از این قبیل؛ در حالی که دین باوران معمول هرگز چنین ادعایی ندارند؛ اما ممکن است بگویند. تجربه‌هایی داشته‌اند که آن‌ها را به وجود خدا و همچنین حضور او متقاعد ساخته است؛ پس نکته اول که باید مورد توجه قرار گیرد، این است که ظرفیت افراد برای تجربه دینی از جنبه‌های خاصی شبیه به گوش برای استماع موسیقی است. عده کمی وجود دارند که از تشخیص ساده‌ترین صدا ناتوان هستند. این گونه افراد مثل کسانی که از هرگونه تجربه دینی بی‌بهره‌اند، در اقلیت قرار دارند. بسیاری از مردم، از موسیقی درک ساده‌ای دارند؛ اما مراتب درک آن‌ها از این جهت بسیار متفاوت است و کسانی که استعداد چندانی برای موسیقی ندارند، باید به اظهارات موسیقی‌دان‌های

*. محقق و نویسنده حوزه.

ماهر خیلی اعتماد کنند. اکنون انسان فاقد حس شنوایی را با کسی مقایسه می‌کنیم که به هیچ وجه تجربه دینی ندارد؛ همان‌طور که متدینان معمول را نیز به کسانی تشبیه می‌کنیم که تا اندازه‌ای مزه موسیقی را چشیده؛ اما از تصدیق موارد مشکل‌تر و نیز تصنیف آهنگ ناتوانند؛ و سپس متدینان سطح بالا و قدیسان را با اشخاصی مقایسه می‌کنیم که قدرت شنوایی خوب و استثنایی برای موسیقی دارند؛ اما با این وصف نمی‌توانند خود به تصنیف آهنگ بپردازند و بنیانگذاران ادیان را به آهنگ سازان بزرگ از قبیل باخ و بهوون تشبیه می‌کنیم؛ البته این تشبیه از جهات مهمی ناقص است. تجربه دینی سبب طرح سه مسأله در هم تنیده، اما متمایزند.

۱. تحلیل روان‌شناختی تجربه دینی چیست؟ آیا تجربه دینی با تجربه‌های غیر دینی دارای عناصر مشترک است؟ آیا تجربه دینی، عنصری دارد که در هیچ نوع تجربه دیگری یافت نمی‌شود؟ اگر چنین نیست و تجربه دینی مرکب از عناصری است که هر کدام به طور جداگانه یا در تجربه‌های غیر دینی یافت می‌شوند، در آن صورت، ویژگی روان‌شناختی آن باید به گونه‌ای باشد که این عناصر در آن جمع باشند. آیا می‌توان ویژگی ساختاری خاص تجربه دینی را وصف کرد؟

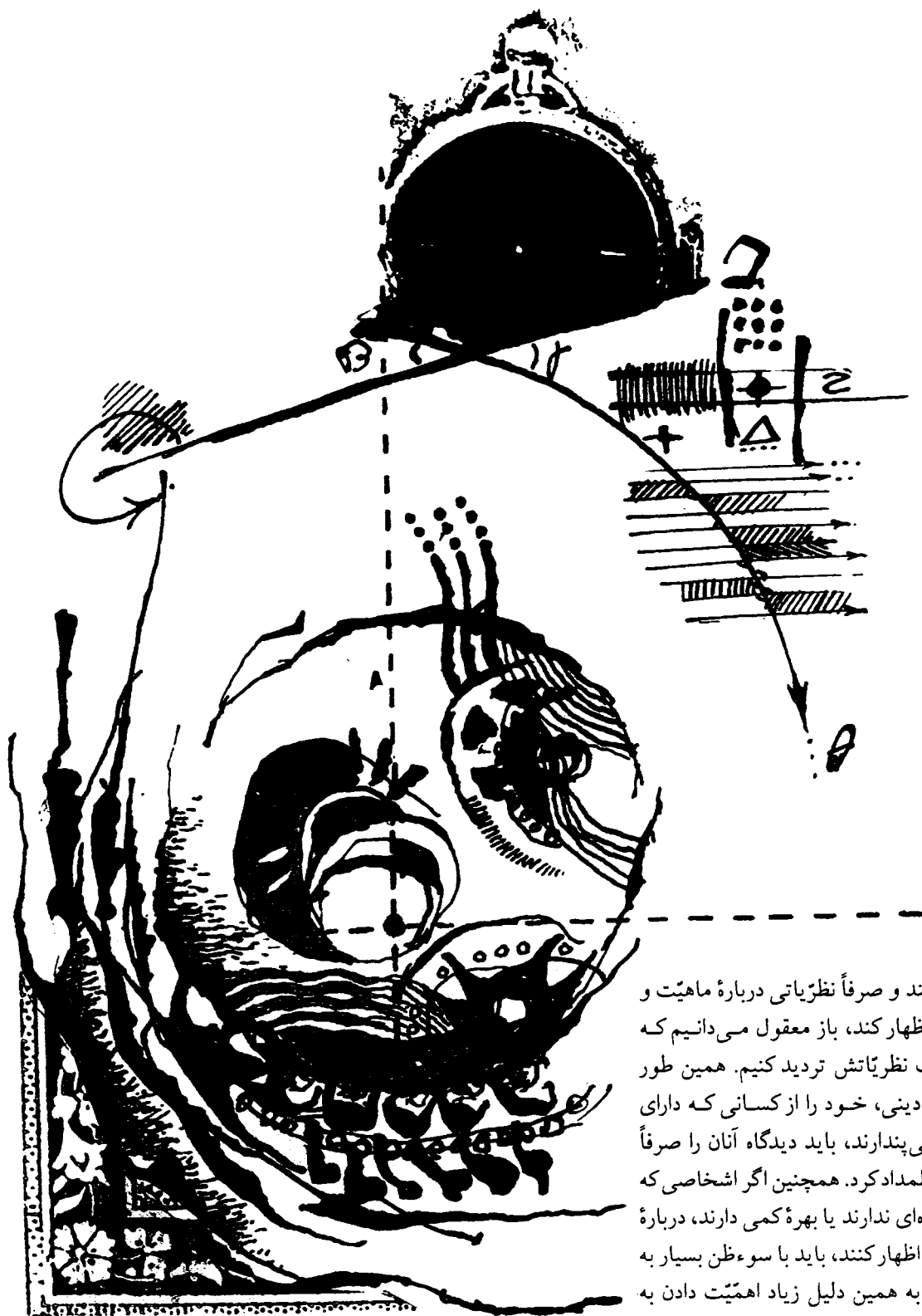
۲. شرایط علی و تکوینی تجربه دینی چیست؟ آیا می‌توان مرحله آغاز و رشد تمایل طبیعی برای داشتن تجربه دینی را هم در نوع انسان و هم در هر فرد ردیابی کرد؟ با این فرض که این تمایل طبیعی تقریباً در همه افراد در حال حاضر وجود داشته باشد، آیا می‌توان شرایط متغیری را که در بعضی اوقات باعث فعلیت و در مواقع دیگر باعث عدم فعلیت تجربه دینی می‌شوند، کشف و بیان کرد؟

۳. بخشی از محتوای تجربه دینی، به اصطلاح، معرفت یا باور معتبر درباره ماهیت واقعیت است؛ برای مثال این که ما به موجودی وابسته هستیم که به ما عشق می‌ورزد و باید او را بپرستیم و این که بر خلاف آن چه در وهله نخست به نظر می‌رسید، ارزش‌ها به فرصت‌ها و تغییرات جهان مادی وابسته نیستند و تا حدی ثابتند و مواردی از این قبیل؛ بنابراین، مشکل سومی نیز وجود دارد. بر فرض که تجربه دینی وجود داشته و تاریخ و شرایطی چنین و چنان داشته باشد و بر فرض که تجربه دینی برای کسانی که از آن بهره‌مندند، اهمیت حیاتی، و تأثیرات متنوعی داشته باشد که در غیر آن پیدا نشود، باز جای این پرسش هست که آیا تجربه دینی صادق است؟ آیا ادعای معرفت یا ادعای باور

معتبر درباره ماهیت واقعیت که جزء لازم تجربه دینی به شمار می‌رود، صادق یا محتمل است؟ اکنون می‌گوییم: تجربه موسیقی از جنبه روان‌شناختی و از جنبه علی و تکوینی به تجربه دینی شباهت‌هایی دارد؛ ولی از جنبه معرفت‌شناسی شباهتی به آن ندارد؛ زیرا تا آن جا که من می‌دانم، هیچ بخشی از محتوای تجربه موسیقی، ادعای معرفتی درباره ماهیت واقعیت ندارد؛ بنابراین جایی برای پرسش از صدق و کذب آن نیست.

از آن جا که هم تجربه موسیقی و هم تجربه دینی واقعاً موجودند، پس هر نظریه‌ای درباره جهان که با وجود آن‌ها ناسازگار باشد، نادرست خواهد بود. نیز هر نظریه‌ای که نتواند بین وجود آن‌ها و حقایق دیگر جهان ارتباط برقرار کند، کافی نخواهد بود. تا این جا این دو نوع تجربه دقیقاً در موقعیت یکسانی قرار دارند؛ ولی نظریه‌ای که به شرایط پیدایش تجربه دینی توجه دارد و بر پیوند میان وجود آن و سایر حقایق جهان دلالت می‌کند، پرسش از صدق آن را به طور کامل بدون پاسخ خواهد گذاشت. در غیر این صورت یا درباره محتوای معرفتی ادعاهای تجربه دینی تردید جدی ایجاد، یا از این ادعاها حمایت می‌کند؛ برای مثال، فرض کنید ثابت شود تجربه دینی دارای هیچ عنصری که در انواع دیگر تجربه یافت نشود نیست. باز فرض کنید ثابت شود که این مجموعه عناصر سبب شود که تجربه دینی صرفاً در وضعیت خاصی که اغلب مولد باورهای نادرست باشد، به فعلیت برسد. در آن صورت، پاسخ قانع‌کننده به سؤالات مربوط به تحلیل روان‌شناختی و زمینه پیدایش، اعتبار و صدق تجربه دینی را نفی خواهد کرد. از سوی دیگر، ممکن است یگانه نظریه‌ای که تفسیری قانع‌کننده از ریشه تمایل مذهبی و همچنین حوادث تجربه دینی واقعی در وضعیت خاص باشد، همان نظریه‌ای باشد که برخی از ادعاهای معرفتی تجربه دینی را صادق یا محتمل بدانند. پس این سه مسأله گرچه به طور کامل از یک‌دیگر متمایزند، ممکن است بسیار به هم مرتبط باشند و مسأله سوم باعث شده است که تجربه دینی در مقوله‌ای جدا از تجربه موسیقی قرار گیرد.

به رغم این تفاوت اساسی، شباهت آن‌ها به یک‌دیگر نباید کوچک انگاشته شود؛ زیرا این شباهت دست‌کم یک نتیجه مهم در پی دارد. اگر شخصی از موسیقی سر در نیاورد، ولی خود را صاحب نظر در موسیقی بداند و متکبرانه موسیقی شناسان را به هیچ بگیرد، باید او را فردی بی‌فرهنگ و از خود راضی بشناسیم، نه متفکری برجسته،



و اگر این گونه رفتار نکند و صرفاً نظریاتی درباره ماهیت و علت تجربه موسیقی اظهار کند، باز معقول می دانیم که درباره صحت یا کفایت نظریاتش تردید کنیم. همین طور وقتی افراد فاقد تجربه دینی، خود را از کسانی که دارای تجربه دینی اند، برتر می پندارند، باید دیدگاه آنان را صرفاً احمقانه و نفرت انگیز قلمداد کرد. همچنین اگر اشخاصی که خود از تجربه دینی بهره ای ندارند یا بهره کمی دارند، درباره تجربه دینی نظریاتی را اظهار کنند، باید با سوء ظن بسیار به نظریاتشان نگریست. (به همین دلیل زیاد اهمیت دادن به آن چه نویسندگان امروزی در خصوص تجربه دینی می نویسند، عاقلانه نیست).

از سوی دیگر باید به خاطر داشت که استعداد فراوان برای تجربه دینی، مثل استعداد بسیار برای درک موسیقی و آهنگ سازی، ضمانتی برای برخوردار بودن از عقل و هوش بالا نیست. ممکن است کسی قدیس یا موسیقی دان بزرگی

باشد؛ ولی با این وصف، میزان بسیار کمی فهم متعارف و توان بسیار کمی برای دور اندیشی یا درک روابط علی داشته باشد و دارای توان نقد منطقی نباشد، نیز ممکن است از سایر جنبه های واقعیت تقریباً غافل باشد؛

همان‌طور که شخص غیر متدین و غیر موسیقی‌دان از تجربه دینی و موسیقی سر در نمی‌آورد. اگر چنین شخصی، نظریه‌ای درباره موسیقی یا دین ارائه دهد، نظریه او ممکن است به همان میزان نادرست باشد که نظریه افراد فاقد تجربه دینی و موسیقی نادرست است. خوشبختانه برحسب اتفاق، برخی از عارفان بزرگ دینی، درون‌نگری خوبی دارند و می‌توانند تجربه‌های شخصی خود را به خوبی وصف کنند و برخی از افراد بسیار متدین نیز توانایی نقادی منطقی و فلسفی خوبی داشته‌اند. سنت توذا برای نوع اول و توماس اکوئیناس برای نوع دوم، نمونه‌های خوبی به شمار می‌روند.

به نظر من، این نکته باید پذیرفته شده باشد که اگر ما، اظهارات عارفانه متدین را در زمان‌ها و نژادها و ادیان گوناگون با یکدیگر مقایسه و مقابله کنیم، هسته مشترکی توأم با تفصیل‌های بسیار متفاوت خواهیم یافت که البته اختلاف تفسیرهایی که آنان از تجربه‌های خود ارائه داده‌اند، از اختلاف خود تجربه‌هایشان بیش‌تر است. روشن است که این تفسیرها به میزان بسیاری، بر باورهای سنتی دینی مبتنی خواهد بود که عارفان فراوانی با آنها رشد کرده‌اند. من گمان می‌کنم که این سنت‌ها احتمالاً به دو شکل متفاوت عمل می‌کنند.

۱. بدون شک، سنت در تفسیر نظری تجربه‌هایی که برای عارف رخ می‌دهد، حتی اگر وی در سنت دیگری رشد کرده باشد، تأثیر می‌گذارد. احساس اتحاد با عالم، توسط مسیحی که با اعتقاد به خدای شخصی تربیت شده است، به گونه‌ای تفسیر خواهد شد که با تفسیر عارف هندو که با سنت متافیزیک دیگری خو گرفته، بسیار فرق دارد.

۲. از سوی دیگر، باورهای سنتی، احتمالاً بسیاری از جزئیات تجربه را تعیین می‌بخشند. عارف کاتولیک رومی ممکن است از حضرت مریم و قدیسان تصویری داشته باشد که عارف پروتستان تقریباً به طور قطع چنان تصویری ندارد؛ از این رو روابط تجربه‌ها و باورهای سنتی بسیار پیچیده‌اند. احتمالاً نکات عمده باور را تجربه تعیین می‌بخشد؛ سپس جزئیات باوری که در مکان و زمان خاصی پیدا شده است با ویژگی‌های تجارب بنیانگذار دین خاص رقم می‌خورد؛ سپس این باورها در آن دین به سنت تبدیل شده و از آن پس تعیین بخش جزئیات تجارب عارفان بعدی در آن دین و باز، تعیین بخش تفسیرهایی که آن عارفان از تجاربشان ارائه می‌کنند، خواهند بود؛ بنابراین وقتی یک سلسله عقاید دینی تثبیت می‌شود بدون شک

تجربه‌هایی را پدید می‌آورد که بتوانند به گونه‌ای موجّه، شواهدی بر آن عقاید به شمار آیند. اگر در دین خاصی، این سنت وجود داشته باشد که هر کس بتواند با قدیسان به گفت‌وگو بنشیند در آن صورت عارفان آن دین نیز در شهودات عرفانی خود با قدیسان همان دین به بحث و گفت‌وگو می‌نشینند و این واقعیت، شاهد دیگری خواهد بود بر این باور که هر کس می‌تواند با قدیسان ارتباط برقرار کند.

همین فرایند دو طرفه علیّت، در ادراک حسی نیز رخ می‌دهد. از یک سو، باورها و توقع‌های ما در هر زمان به میزان بسیاری تفسیر ما از آن ادراک حسی را رقم می‌زنند و از سوی دیگر، باورها و توقع‌های ما تا حدودی، برخی از ویژگی‌های محسوس همین داده‌های حسی را تعیین و تعدیل می‌کنند. هنگامی که من درباره نمودارها می‌اندیشم، ممکن است محرک بصری خاصی، احساسی از یک امر محسوس ممتددر من پدید آورند؛ ولی زمانی که درباره اشیای جامد می‌اندیشم، دقیقاً همان محرک ممکن است احساسی از امر محسوس جامد در من تولید کند. به هر حال، روشن است که چنین تبیین‌هایی نمی‌تواند تفسیری از ریشه اصلی باورهای دینی باشد یا ویژگی‌های مشترک تجربه دینی را در افرادی که از نظر عصر و نژاد و سنت‌ها با هم تفاوت دارند، بیان کند.

وقتی می‌بینیم تجربه‌های خاصی وجود دارند که برای افراد فراوانی رخ نمی‌دهند؛ اما در سطح گسترده‌ای برای تعداد کمی از مردم در هر زمان و هر مکان رخ می‌دهند و به رغم تفاوت‌هایی که در جزئیات این تجربه‌ها وجود دارد، آنها متضمن شرایط اساسی خاصی هستند که مخصوص آنها و مشترک بین آنها است، دو نظریه بدیل، پیش روی ما خواهد بود: ۱. می‌توان فرض کرد که عارفان با جنبه‌ای از واقعیت مواجه می‌شوند که آن جنبه برای افراد معمول در تجربه روزمره آشکار نیست و می‌توان فرض کرد ویژگی‌هایی را که آنها بر اساس تجربه‌های خود به واقع نسبت می‌دهند، به حقیقت مربوط به واقع باشد. ۲. یا می‌توان فرض کرد که همه عارفان دچار فریب شده باشند؛ فریبی که دیگران دچار آن نیستند.

برای روشن شدن این دو نظریه بدیل، باید سه مورد را که تا حدی شبیه یکدیگرند، ارزیابی کنیم. دو مورد از آنها واقعی، و دیگری موهوم و تخیلی است.

۱. بسیاری از واقعیت‌هایی که زیست‌شناسان درباره ساختار بسیار کوچک سلول و تغییرات آن برای ما به تفصیل بیان می‌کنند، فقط به وسیله کسانی قابل درک است

که برای استفاده از میکروسکوپ آموزش طولانی دیده‌اند. در این مورد ما باور داریم که اتفاق نظر متخصصان آموزش دیده میکروسکوپ، واقعاً با واقعیت‌هایی که برای ناآشنایان به میکروسکوپ قابل درک نیست مطابقت دارد. ب. اشخاصی که به نوشیدن افراطی الکل اعتیاد دارند، از نژادی که باشند در نهایت به نظرشان می‌رسد مارها یا موش‌هایی در اتاق یا رختخواب آن‌ها در جنب و جوشند. در این باره ما مطمئن هستیم که اتفاق نظر افراد دائم الخمر صرفاً توهمی یک‌نواخت است و هرگز واقعیت ندارد.

ج. اکنون نژاد خاصی از انسان را فرض کنید که می‌توانند راه بروند و اشیا را لمس کنند؛ اما نتوانند اشیا را ببینند؛ سپس فرض کنید که تعداد کمی از آن‌ها قدرت بینایی خود را باز یابند. این افراد می‌توانند چیزهایی به طور کامل غیر قابل فهم و غیر قابل اثبات درباره رنگ به دوستان خود که هنوز فاقد بینایی هستند بگویند؛ اما نیز قادرند به دوستان نابینای خود مطالب فراوانی درباره چیزی بگویند که آنان بتوانند با راه رفتن در جهات معین، آن چیز را لمس کنند و آن مطالب برایشان قابل اثبات باشد؛ البته این نکته، برای افراد نابینا اثبات نمی‌کند که اظهارات نامفهوم درباره رنگ که برای آن‌ها غیر قابل درک است، با جنبه‌های خاصی از جهان مطابقت دارد [= صادق است]؛ ولی این را ثابت می‌کند که افراد بینا، اطلاعات اضافی درباره اشیا دارند که افراد نابینا می‌توانند آن را درک و برای خود امتحان کنند؛ از این رو نامعقول نخواهد بود که فرد نابینا باور داشته باشد که افراد بینا وقتی اظهارات نامفهومی درباره رنگ و اقسام آن بیان می‌کنند، احتمالاً بتوانند جنبه‌های دیگری از واقعیت را نیز درک کنند؛ پس پرسش اصلی این است که آیا یک‌نواختی تجربه‌های عارفان دینی بیش‌تر شبیه اتفاق نظر میکروسکوپ‌شناسان آزموده درباره ساختار خرد سلول‌ها است یا بیش‌تر شبیه اتفاق نظر نویسندگان افراطی الکل درباره هجوم موش‌ها و مارها به اتاقشان یا بیش‌تر شبیه اتفاق نظر افراد بینا درباره اوصاف رنگ‌ها که برای افراد نابینا بیان می‌کنند؟

چرا ما به طور عام بر این باوریم که اعتیاد به نوشیدن افراطی الکل، علت پدید آمدن نوعی توهم یک‌نواخت و نه خصوص اطلاعات اضافی است؟ علت اصلی این است: اشیا بی‌اشیایی که نویسندگان الکل ادعای مشاهده آن‌ها را دارند، با اشیا بی‌اشیایی که افراد دیگر مشاهده می‌کنند، تفاوت اساسی ندارند. همه ما، موش‌ها و مارها را دیده‌ایم. موش‌ها به بطور کلی خاکستری یا قهوه‌ای هستند، نه صورتی. افزون بر

آن، آدم مست ادعا می‌کند که موش‌ها و مارهایی که او دیده است، به واقع در اتاق یا رختخواب او هستند؛ به همان معنایی که رختخواب او در اتاق او، و لحاف او نیز در رختخواب او است.

اکنون می‌توان منصفانه چنین استدلال کرد که اگر این اشیا وجود داشته باشد، ما می‌توانیم آن‌ها را ببینیم؛ پس این واقعیت که ما نمی‌توانیم در ظاهر آن‌ها را ببینیم، مؤید این است که احتمالاً آن‌ها وجود ندارند. افزون بر این ما می‌دانیم حضور موجوداتی مثل موش و مار در یک اتاق، آثار محسوسی در پی دارد. اگر به واقع در اتاق مار و موش وجود داشته باشد و سگ شکاری یا موش هندی را وارد آن اتاق کنیم، انتظار داریم به هیجان بیایند و نیز ببینیم بخشی از خوردنی‌ها خورده یا ذرت‌های داخل سطل ناپدید شده است و اموری از این قبیل. ولی ما هیچ‌یک از این شواهد و نشانه‌ها را در اتاق خواب این افراد که از هذیان‌های ترسناک رنج می‌برند، نمی‌بینیم؛ بنابراین معقول خواهد بود چنین نتیجه بگیریم که اتفاق نظر مستان، صرفاً نشانه فریب و توهم است، نه نوعی کشف و شهود.

اظهاراتی که عارفان دینی درباره آن‌ها اتفاق نظر دارند، با آن چه ما به حواسمان درک می‌کنیم، هیچ‌گونه تعارضی ندارد. این اظهارات در خصوص ساختار و نظم عمومی جهان و نیز روابط انسان‌ها با سایر اجزای جهان است و به طور عام ارتباط بسیار کمی با واقعیت‌های زندگی روزمره دارند و احتمال فراوانی برای تعارض مستقیم وجود ندارد. به نظر من فقط یک نکته مهم هست که بر سر آن تعارض وجود دارد. تقریباً همه عارفان بر این مطلب اتفاق دارند که زمان، تغییر و بقا بدون تغییر اموری غیر واقعی یا اموری سطحی‌اند؛ در حالی که از نظر انسان‌های عادی، این امور از ویژگی‌های اساسی جهان هستند؛ ولی از سویی ما باید بپذیریم که وقتی درباره این کیفیات زمانی تأمل می‌کنیم، مشکلات و معماهای فلسفی بزرگی پیدا می‌شوند و از سوی دیگر، به سهولت می‌توان فرض کرد که عارف محال می‌داند که بتواند تجربه‌های خود را در باره واقعیت‌های ناپیدای زمان و تغییر و بقا به روشنی و با زبان معمول بیان کند؛ بنابراین می‌توان به سهولت پذیرفت که آن چه را ما به صورت جنبه‌های موقت واقعیت احساس می‌کنیم، به یک معنا بر واقعیات خاصی منطبق است و دیگر این که این واقعیات در تجربه عادی ما چنان مشوش ظاهر می‌شوند که افرادی که آن‌ها را دقیق‌تر و مستقیم‌تر مشاهده می‌کنند، حاضر نیستند آن‌ها را اموری موقت بخوانند. اکنون اجازه

بدهید به بررسی این نکته پردازیم که چرا ما اطمینان کامل داریم که اتفاق نظر میکروسکوپ شناسان در باره ساختار کوچک سلول‌ها، بیانگر واقعیت عینی است؛ گرچه خود ما نتوانیم تجربه‌ای شبیه تجربه آن‌ها داشته باشیم؟ یک دلیل آن این است که ما از موارد ساده‌تر ادراک بصری آموخته‌ایم که چشمتان لنزهای میکروسکوپ به گونه‌ای است که می‌تواند ساختار کوچک سلول را که بدون میکروسکوپ قابل رؤیت نیست، به ما نشان دهد و به سادگی، باعث خطای چشم نمی‌شود. دلیل دیگر، آن است که ما از موارد دیگر آموخته‌ایم اشخاص آموزش دیده می‌توانند چیزهایی را کشف کنند که افراد ناآزموده به آن‌ها توجهی ندارند و نیز آموخته‌ایم که در بسیاری موارد، وجود این گونه اشیاء، فقط با روش‌های غیر مستقیم قابل اثبات است. احتمالاً بسیاری از ما نتایج چنین آموزش‌هایی را در زندگی شخصی خود نیز تجربه کرده‌ایم.

اکنون می‌گوییم: تجربه دینی دقیقاً در چنین موقعیتی قوی قرار ندارد. ما درباره قوانین حاکم بر پیدایش و تعیین انواع تجربه دینی آگاهی فراوانی نداریم. بدون تردید، روش‌های استاندارد معینی درباره تمرین و تأمل وجود دارد که به‌طور معمول باعث پیدایش تجربه‌های عرفانی می‌شوند. شرح و تفصیل این روش‌ها را تا حدی عارفان غربی و خیلی بیش‌تر مرتاضان شرقی بیان کرده‌اند؛ اما برخلاف میکروسکوپ‌ها و آموزش کاربرد صحیح آن‌ها، گمان نمی‌کنم هیچ دلیل قطعی دیگری درباره تجربه دینی در اختیار داشته باشیم که نشان دهد چرا این روش‌ها مولد تجربه‌های صادقانه؟

روش‌های یک‌نواخت تمرین و تأمل، احتمالاً تجربه‌های کم و بیش مشابهی را تولید می‌کند؛ اعم از این که این تجربه‌ها تا حد بسیاری واقعی باشند یا به کلی موهوم و تخیلی.

آیا هیچ‌گونه شباهتی بین حقایق مربوط به تجربه‌های دینی و داستان اشخاص نابینا که بعضی از آن‌ها قدرت بینایی خود را بازیافته‌اند، وجود دارد؟ ممکن است گفته شود که رفتارها و روش‌های مطلوب زندگی که همه ما آن‌ها را در حال حاضر خوب و مفید می‌دانیم، به وسیله بنیانگذاران ادیان به بشر معرفی شده‌اند. آنان دارای اکتشافات اخلاقی واقعی هستند که دیگران پس از گذشت زمان، متوجه حقیقت آن‌ها می‌شوند. ممکن است گفته شود: چنین چیزی دست‌کم به‌طور تقریبی قابل مقایسه با موردی است که افراد بینا با افراد هنوز نابینا از حقایقی

گفت‌وگو می‌کنند که برای خود کوران قابل اثبات بوده و اثبات شده است، و ممکن است گفته شود: برای ما معقول است به بنیانگذاران ادیان که از چیزهایی سخن می‌گویند که ما بر فهم یا اثبات آن‌ها قادر نیستیم، تا حدی اهمیت دهیم؛ همان‌طور که برای افراد نابینا نیز معقول است به گزارش‌های نامفهوم افراد بینا در باره رنگ‌ها، تا حدی اهمیت بدهند.

من گمان می‌کنم که این استدلال تا حدی سزاوار عنایت است؛ گرچه مشکل بتوان مقدار ارزش و اهمیت آن را مشخص کرد. مایلم مطالبی را که گفتم، این‌گونه خلاصه کنم که اگر میان تجربه‌های اشخاصی که از نظر زمان و مکان و فرهنگ با هم تفاوت دارند، یک هسته مشترک و مورد اتفاق وجود داشته باشد و همه آن‌ها تفسیری یک‌سان از محتوای معرفتی تجربه‌های خویش ارائه دهند، در آن صورت معقول است که منشأ اتفاق آنان را در این نکته بدانیم که آنان با جنبه‌ای عینی از واقعیت مواجه شده‌اند، مگر آن‌که ادله موجهی بر خلاف این مطلب در اختیار داشته باشیم. این شرط عملی که در همه موارد دیگر بر اساس آن عمل می‌کنیم، مقتضی آن است که ادعاهای معرفتی را صادق بدانیم، مگر آن‌که دلیل مثبتی بر موهوم بودن آن‌ها در اختیار داشته باشیم. مع ذلک برای تضمین این باور که ادراکات حسی عادی ما صادقانه نیز راه دیگری وجود ندارد. ما نمی‌توانیم ثابت کنیم چیزی که مردم اتفاق نظر دارند آن را مشاهده می‌کنند، جدا از خود آن‌ها، وجود دارد؛ ولی همیشه چنین فرض می‌کنیم که ادراک عادی که در بیداری اتفاق می‌افتد، صادق است، مگر آن‌که دلیل مثبتی داشته باشیم که بر اساس آن بتوانیم بگوییم در موردی خاص، آن ادراک حسی فریبنده و خطا است. من گمان می‌کنم برخورد با تجربه‌های عارفان دینی بر اساس اصولی متفاوت با آن چه گفتیم، برخوردی متناقض و ناسازگار است. باید تجربه‌های عارفان را در باره موارد مشترک آن‌ها به‌طور مشروط صادق بدانیم، مگر آن‌که دلیل مثبتی بر کذب آن‌ها وجود داشته باشد؛ پس سؤال بعدی آن است که آیا هیچ دلیل مثبتی برای آن‌ها که تجارب عرفانی را فریب و موهوم بدانیم وجود دارد یا نه؟

بر اساس دو واقعیت تلقی عمومی بر آن است که ادعاهای معرفتی، تجربه‌های دینی و عرفانی را مورد سؤال قرار می‌دهد. ۱. ادعا شده است که بنیانگذاران ادیان و قدیسان، تقریباً همیشه دارای علایم خاصی از بیماری روانی یا ضعف جسمانی بوده‌اند و همین امور باعث می‌شود آن‌ها

فربخوردند و موهومات را واقعیت پندارند. من این استدلال را خیلی قوی نمی‌دانم؛ حتی اگر مقدمات آن را نیز بپذیریم؛ زیرا اولاً این نیز به همان میزان واقعیت دارد که بسیاری از بنیانگذاران ادیان و قدیسان دارای تحمل زیاد و قدرت زیاد سازماندهی و مدیریت هستند و همین نکته آنان را در امور دنیایی در حد بالایی موفق و توانا ساخته است. تعداد بسیار کمی از منصب‌ها در هیأت دولت یا ادارات عالی شهرداری وجود دارد که آکودیناس قدیس نتواند در آن‌ها به طور چشمگیری توفیق یابد؛ البته من این نکته را دلیل موجهی برای پذیرش نظریه‌های متافیزیک که قدیسان و بنیانگذاران ادیان بر اساس تجربه‌های خویش بنا کرده‌اند، نمی‌دانم؛ ولی این نکته، پاسخ نقضی به استدلال مورد نظر است. ثانیاً احتمالاً از میان دانشمندان علوم تجربی یا هنرمندان نیز تعداد بسیار کمی از نظر ذهنی و جسمی، وضع طبیعی دارند. بعضی از آنان به واقع دیوانه یا دارای رفتارهای غریبند؛ بنابراین اگر همه افراد متدین (اعم از این که تجربه‌های آنان واقعی یا موهوم باشد)، وضع طبیعی داشتند، جای تعجب بود. ثالثاً اگر دلیل داشته باشیم که جنبه‌ای از عالم به کلی از دید افراد عادی در زندگی روزمره‌شان پنهان می‌ماند، در آن صورت بسیار محتمل است که حدی از غیر عادی بودن ذهنی و بدنی شرط لازم برای رهایی از متعلقات ادراک و تماس معرفتی با این جنبه از واقعیت باشد؛ بنابراین، این واقعیت که افراد مدعی این نوع خاص از معرفت، به طور عام از نظر ذهنی و جسمی غیر طبیعی‌اند، در صورتی که ادعاهای آنان صادق باشد، به طور کامل متوقع و قابل پیش‌بینی است. انسان باید اندکی دیوانه باشد تا بتواند روزنه‌ای به جهان ماورای حس داشته باشد. رابعاً اگر تجربه‌های عرفانی صادق باشند، به طور کامل محتمل است که باعث پیدایش رفتارهای غیر عادی در کسانی که قویاً این تجربه‌ها را دارند، باشند. فرض کنید دلیلی در اختیار داشته باشیم که افراد دارای تجربه دینی در ارتباط مکرر با جنبه‌ای از واقعیت هستند که اغلب مردم، تصور ناچیزی از آن دارند؛ بنابراین، چنین افرادی در دو جهان زندگی می‌کنند؛ در حالی که افراد عادی فقط در یک جهان زندگی می‌کنند. باز می‌توان آن‌ها را با فردی مقایسه کرد که زندگی خود را با یک چشم عادی و یک چشم مجهز به تلسکوپ اداره کرده است. رفتار دارندگان تجربه دینی مناسب با آن جنبه از واقعیت است که فقط آنان قادر به درک آن بوده و اهمیت فراوان برای آن قائلند؛ ولی به همین دلیل ممکن است رفتار آنان با سایر جنبه‌های واقعیت که اغلب

مردم به درک آن‌ها توانا هستند یا برای آن‌ها اهمیت قائلند و تمام نهادهای اجتماعی و سنت‌های ما بر آن جنبه‌ها بنا شده‌اند، غیر مناسب تلقی شود.

۲. دلیل دوم برای تردید در صدق تجربه دینی: ادعا شده است که چنین تجربه‌ای حدوداً و بقائاً از عوامل خاص دیگری مثل غریزه جنسی سرچشمه می‌گیرد و تجربه‌ها و باورهایی که از چنین عواملی ناشی می‌شوند، به احتمال فراوان موهوم و فریبنده‌اند. من گمان می‌کنم که خلط‌های بسیاری در این استدلال وجود دارد و لازم است به برخی از این خلط‌ها بپردازم.

وقتی مردم می‌گویند: A و B نشأت گرفته است، در معرض خلط دست کم سه نوع ارتباط متفاوت میان A و B هستند. اول: ممکن است A شرط لازم و غیر کافی برای وجود B باشد. دوم: ممکن است A هم شرط لازم و هم شرط کافی برای وجود B باشد. سوم: ممکن است B همان A باشد؛ ولی در شکل پیچیده‌تر و قیافه‌ای مبدل. اکنون می‌گوییم: اگر ما به واقع فقط برای ارتباط نوع اول دلیل داشته باشیم، مردم خیلی در معرض استنتاج ارتباط نوع سوم خواهند بود و این بدان معنا است برای مثال، افرادی که عواطف و تمایلات جنسی آن‌ها قوی نیست، از هر چیزی که تجربه دینی نامیده می‌شود، بی‌بهره باشند؛ ولی بدهی است که داشتن ظرفیت بالا برای تجربه جنسی شرط کافی برای داشتن تجربه دینی نیست؛ زیرا می‌دانیم بسیاری از افراد، تجربه جنسی دارند؛ اما از تجربه دینی بی‌بهره‌اند؛ ولی حتی اگر ثابت شود که ظرفیت بالای جنسی، هم شرط لازم و هم شرط کافی برای تجربه دینی است، این نتیجه را در پی نخواهد داشت که تجربه دینی همان تجربه جنسی در شکل و قیافه دیگر است. اولاً درک معنای دقیق این عبارت مجازی وقتی درباره موضوعات روان‌شناختی به کار برده می‌شود، اصلاً آسان نیست و حتی به کارگیری شباهت‌های فیزیکی نیز نمی‌تواند به ما کمک چندانی کند. ترکیب اکسیژن و هیدروژن در حضور جرقه الکتریکی، شرط لازم و کافی برای انفجار و تولید آب است؛ اما آب به دست آمده، ترکیبی از اکسیژن و هیدروژن و یک جرقه الکتریکی در قیافه مبدل، به معنایی که شما تصور کنید، نیست.

اکنون گمان می‌کنم انتقاد به نسبت غامض درباره صدق ادعاهای تجربه دینی را بتوان به شکل ذیل بیان کرد: تجربه دینی در فرد، از عواطف و تمایلات جنسی نشأت گرفته و همواره با آن آمیخته است. عامل مولد دیگر، سنت دینی

جامعه‌ای است که فرد در آن زندگی می‌کند؛ آموزش‌های والدین، دایه‌ها، آموزگاران و غیره. تجربه دینی در نوع انسان، از آمیزه‌ای از باورهای نادرست درباره طبیعت و انسان، ترس‌های نامعقول، انگیزه‌های جنسی و غیر جنسی و امور دیگر نشأت می‌گیرد؛ بنابراین، سنت دینی، مولود باورهایی است که اکنون به نادرستی آن‌ها پی برده‌ایم و نیز عواطفی که اکنون آن‌ها را نامربوط و گمراه کننده می‌دانیم. تجربه دینی اکنون از طریق اولیا به کودکانی که از نظر عقل و عواطف در همان مرحله انسان‌های اولیه هستند که تجربه دینی در میان آن‌ها پدید آمد، آموزش داده می‌شود؛ بنابراین به آسانی پذیرفته می‌شود و باورها و تمایلات عاطفی آن‌ها را تعیین می‌بخشد؛ باورها و تمایلاتی که تا مدتی پس از آن که کودک بزرگ شد و شناخت کامل تری در باره طبیعت و خودش یافت، همچنان باقی می‌مانند.

کسانی که این استدلال را به کار می‌برند، احتمالاً می‌پذیرند که این استدلال به طور قاطع ثابت نمی‌کند که باورهای دینی نادرست و بی اساس هستند. باورهای نادرست و ترس‌های نامعقول نیاکان دور ما به طور قابل درکی می‌توانند ریشه باورهای دست و احساس مناسبی از هیبت و حرمت در ما باشند. اگر عواطف و خواسته‌های جنسی شرط اساسی و مقوم تجربه دینی باشد، باز ممکن است تجربه از جنبه‌های مهمی صادق باشد. ممکن است ما صرفاً مجبور شویم یکی از سخنرانی‌های حضرت عیسی را تحریف کرده، بگوییم: افرادی که قلب ناپاک دارند سعادت‌مندند؛ زیرا می‌توانند خدا را مشاهده کنند؛ ولی اگر چه از نظر منطقی ممکن است چنین عواملی سبب پیدایش چنین آثاری بشوند، در پاسخ ما گفته می‌شود: که بسیار بعید است که چنین آثاری داشته باشند. خیلی محتمل‌تر این است که قلب ناپاک، باورهای نادرست و عواطف بیجا تولید کند.

بدیهی است که این استدلال، و جاهت قابل ملاحظه‌ای دارد؛ ولی شایان ذکر است که علم جدید نیز اصل و نسبی به پستی اصل و نسب دین معاصر دارد. اگر جادوگر، جد معنوی سر اسقف کاتربری باشد، جد معنوی پرفسور فیزیک، کاواندیش نیز است که با رقص و جادو باران تولید می‌کرد. نوعی تصفیة تدریجی و پیرایش باورها و مفاهیم دینی در طول تاریخ وجود داشته است؛ چنان که شبیه آن در باره باورها و مفاهیم علمی نیز یافت می‌شود. به ظاهر بعضی نوابغ دینی مثل بعضی از انبیای بنی اسرائیل و بنیانگذاران دین مسیحیت و بودایی با انگیزه دینی، مفاهیم و باورهای نو اخلاقی - دینی را مطرح کردند که به طور

گسترده مورد پذیرش و قبول قرار گرفته است. دقیقاً همان طور که برخی از دانشمندان علوم مثل گالیله، نیوتن و انشتین در حوزه دانش چنین کاری انجام دادند. اگر این فرایند را در علم، تقریب مستمر به معرفت صحیح به جنبه مادی عالم به شمار آوریم، ولی چنین چیزی را در باره دین نپذیریم، تا حدودی استبداد ورزیده‌ایم.

در پایان باید به یاد داشته باشیم که همه ما فهم رایج و دیدگاه علمی به جهان مادی را به اعتبار پدران و دایه‌ها و آموزگاران و دوستانمان در زمانی که نه توان و نه تمایلی برای نقادی آن داشته باشیم، پذیرفته‌ایم، و اغلب ما بدون آن که نظریه‌های عمیق‌تر فیزیک معاصر را بفهمیم، صرفاً به اعتبار کسانی که آموخته‌ایم آن‌ها را متخصص بدانیم، آن نظریه‌ها را پذیرفته‌ایم؛ بنابراین در مجموع گمان نمی‌کنم علم به این نکته که باورها و احساسات دینی در چه وضعی در زندگی فردی و جمعی پدید می‌آیند، توجیه کننده این فکر باشد که بسیار احتمال دارد آن‌ها فریبنده یا انحرافی باشند. باید به هر استدلالی که از این پایه آغاز می‌شود و ادعا می‌کند که به چنین نتیجه‌ای رسیده است، با دقت و احتیاط فراوان نگریم؛ اگر قرار است آثار مخرب آن محدود به حدی باشد که به کارگیرندگان آن انتظار دارند.

این فکر معقول است که مفاهیم حتی کامل‌ترین ادیان شناخته شده با واقعیت‌هایی که در صدد بیان آن‌ها هستند، بسیار ناسازگارند؛ و این که این مفاهیم بسیار مغشوشند و با اشتباهات فراوان و مطالب به طور کامل پوچ نیز مخلوط شده‌اند و این که اگر نوع انسان در آینده پیشرفت کند و تجارب دینی داشته باشد و در باره آن‌ها تأمل کند، آن تجارب را به طور کامل متفاوت با تجارب فعلی و بهتر از آن‌ها خواهد یافت؛ به گونه‌ای که تقریباً قابل تشخیص از این‌ها نباشند؛ ولی تمام این مطالب را نیز می‌توان در باره مفاهیم و نظریه‌های علمی پس از تغییرات لازم، صادق دانست. هر دین خاص یا فرقه‌ای ادعا کند که به تمام حقیقت یا به حقیقت نهایی در این موضوعات دست یافته است، از نظر من پوچ است و ارزش ندارد که حتی یک دقیقه به آن فکر کنیم؛ اما اظهارات افراطی مقابل آن که تمام تجارب دینی بشر را نظام بزرگی از فریب محض می‌داند نیز تقریباً (و نه به طور کامل) ناموجه است.

کتاب‌شناسی:

C.D. Broad, "the Argument From Religious Experience", in: *philosophy of Religion*, An Anthology, Louis.p. pojman, 1987, pp, 108-15.