

تجربه دینی در جهان جدید

علیرضا قائمی‌نیا*

چکیده

موضوع بحث این مقاله بررسی علل پیدایش بحث تجربه دینی در جهان جدید است. چرا تجربه دینی در جهان جدید پدید آمد و چه تغییر و تحولاتی یافت؟ به نظر نگارنده، بحث تجربه دینی دو روش دارد: روش معرفت‌شناختی، و روش پدیدارشناختی. بحث تجربه دینی با آغاز مدرنیته ظهور کرد و در بستر جریان پست مدرنیسم نیز دگرگونی‌هایی یافت. ارکان مدرنیته چه ارتباطی با این بحث دارد؟ نگارنده نخست ارکان مدرنیته را برشمرده؛ آن‌گاه ارتباط آن را با این بحث بیان کرده است.

تجربه دینی حالات دینی است که در هر یک از ادیان به چشم می‌خورد. این حالات در دوره جدید، اهمیت ویژه‌ای یافته، و حجم گسترده‌ای از مکتوبات فلسفه دین را به خود اختصاص داده‌اند.

توجه به حالات دینی، پدیده‌ای نو در تاریخ ادیان نیست. پیش‌تر دینداران، حالات خاص دینی را در خود سراغ دارند و به طور معمول، اموری از این دست را برای دیگران نقل می‌کنند. از همه بالاتر، عارفان برای حالات و شهودهای خود، اهمیت قائل بوده‌اند. کتاب‌های عرفانی ادیان گوناگون، از تجارب و احوال درونی عارفان مشحون است. از این گذشته، آن‌ها کتاب‌هایی را نگاشته، و این حالات را در آن‌ها ضبط کرده‌اند. تذکرة الاولیاء عطار و مقامات العارفين افلاکی از این جمله‌اند. بسیاری از شاعران 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 دارد؛ 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 دین‌شناسان به این بحث، معلول تحوّل فکری است که در دوره معینی رخ داده است. داستان نشو و نمای این تحوّل فکری بدین

قرار است: دوره مدرنیته که در قرن شانزدهم و شاید هم اندکی پیش از آن در اواخر قرون وسطا پا به عرصه نهاد، ویژگی‌هایی داشت؛ مهم‌ترین آن‌ها «خود بنیاد اندیشی بشر» 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 درون انسان جای داده می‌شود؛ برای مثال در فلسفه می‌توان به کوجتویی دکارت، یعنی «می‌اندیشم پس هستم» اشاره کرد. سنگ بنای فلسفه دکارت این گزاره است که از حقیقتی درونی برمی‌خیزد. او به هر چیزی از منظر این فرد اندیشنده می‌نگرد و وجود جهان و خدا را از درون او 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، به کلّ حقیقت نایل شود و روایت‌های بزرگ را درباره جهان هستی و عالم واقع دریابد. اصلاح روایت‌های بزرگ، نوعی کنایه است، و فلاسفه پست مدرن، تعبیر گوناگونی مانند «برداشت‌های مطلق درباره جهان» و «فرا 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 بی‌طرف بایستد و کلّ داستان واقعیت و جهان را بخواند؛ آن‌گاه تصاویر بزرگ و روایت‌های کلی از واقعیت و جهان را

* دانشجوی دکتری فلسفه در دانشگاه تربیت مدرس.

تدوین کند. عقل؛ نقشه تمام واقعیت را ترسیم می‌کند و اندک چیزیزی را فرو نمی‌گذارد. این تصویر، تصویر عقل‌گرایی افراطی در دوره مدرن است.

فلاسفه پست مدرن چنین برداشتی از عقل را انکار می‌کنند؛ برای مثال، ریچارد رورتی می‌گوید: «هیچ تصویر بزرگی وجود ندارد». و لیوتار می‌گوید: «دیگر فراروایتی وجود ندارد». مقصود همه آن‌ها این است که عقل فقط از چشم‌اندازهای خاصی به واقعیت راه دارد، و همچون ناظر بی‌طرفی نیست که بتواند کل داستان واقعیت را بخواند.^۳

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 اکنون به توضیح آن‌ها می‌پردازیم: بسیاری از فلاسفه مدرنیته که پس از دکارت به عرصه فکری غرب پا نهادند، عقل‌گرایی افراطی را در حوزه دین نمی‌پذیرفتند. شاید در این باره، هیوم بیش‌تر از همه پای فشرده 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 می‌شمردند و آموزه‌های اصلی مسیحیت، مانند تثلیث را قابل اثبات با عقل نمی‌دانستند. تعارض علم با آموزه‌های مسیحیت هم مزید بر علت شده بود. علم نو که با آزمایش‌های گاليله و نظریات ابداعی وی بالیدن گرفت، روی خوشی به آموزه‌های رسمی کلیسا نشان نمی‌داد.

کانت بر سر این نکته با هیوم 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، پیش فرض عقل عملی و اخلاق است. دین، فراهم آمده از نظریاتی نیست که با عقل اثبات شود. دین، همان اخلاق است. نظریه کانت، تحول‌گرایانه است، و حقیقت دین را با اخلاق یکی می‌داند.^۴

عقل‌گرایی افراطی چهره‌ای خشک و نگاهی بی‌روح به مباحث داد، و رونق آن در فلسفه هگل به اوج رسید. این امر سبب 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 شلایر ماخر، عقل‌گرایی افراطی در دین را نمی‌پذیرفت. به نظر وی، گوهر دین مجموعه‌ای از قوانین اخلاقی و باورها

قیست 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؛ جایی که اخلاق و باورها از آن نشأت می‌گیرند.

شلایر ماخر، تحت تأثیر رمانتیسم، گوهر دین را نوعی احساس در نظر گرفت؛ البته او در کتاب درباره دین، نوعی احساس را گوهر دینی معرفی می‌کند؛ ولی در کتاب ایمان مسیحی، این احساس را با صراحت، احساس «وابستگی مطلق» می‌داند.

در آثار شلایر ماخر، واژه «تجربه» و «تجربه دینی» در اشاره به این احساس به کار نرفته است؛ بلکه او واژه حال را به کار می‌برد.^۵ تجربه دینی، آن گونه که امروزه به کار می‌رود، از اصطلاحاتی است که ویلیام جیمز در کتاب انواع تجارب دینی مطرح کرده است؛ البته پیش از جیمز، بسیاری از نویسندگان، این عبارت را به کار برده‌اند؛ ولی کاربرد امروزی این عبارت، در آثار وی ریشه دارد.^۶ جیمز در همان سنتی قرار دارد که از شلایر ماخر به ارث رسیده است. هر دو گوهر دین را تجربه و احساس، و باورها و اعمال دینی را ترجمان آن می‌دانند.

یکی از کسانی که سنت فکری شلایر ماخر را ادامه داد، شرق شناس آلمانی، ردولف اتو بود. اتو بیش‌تر بر جنبه عرفانی دین تأکید می‌ورزید و در کتاب مشهور مفهوم امر قدسی می‌خواست آشکار سازد که گوهر مسیحیت، زیر مباحث عقلانی انباشته شده، و در هاله‌ای از ابهامات فرو رفته است. بحث‌های کلامی و اخلاقی و جنبه عقلانیت مسیحیت سبب شده که گوهر اصلی آن به فراموشی سپرده شود. حکومت مطلقه را از آن عقل دانستن، اندیشه‌ای است که تا امروز بر مطالعات و پژوهش‌های دینی سایه افکنده است. گوهر دین را باید در جنبه غیر عقلانی آن جست که از مقوله احساسات و عواطف است.^۷

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 الاهیات 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

می دانست. کالون هم در دوره مدرن می گفت: «هر فرد انسان، برای ارتباط مستقیم درونی خود با جهان فراطبیعی، وسیله‌ای را دارد».

سنگ بنای نجات و حقایق، 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.^۸ ویژگی نخست (عقل گرایی افراطی) نقش منفی، و ویژگی دوم (خود بنیاد اندیشی بشر) نقش ایجابی در بحث تجربه دینی ایفا کرد. به عبارت دیگر، عقل گرایی افراطی، به دلیل ناسازگار بودنش با دین، سبب شد که 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.

گفتنی است که 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 آنند که رهایی مسیحی را نه پاپ تعیین می‌کند نه کلیسا؛ بلکه راه نجات، درون هر فرد قرار دارد؛ از این رو، کالون می‌گفت: «پاپ هر فردی، درونش قرار دارد».^۹

در مباحث پدیدار شناختی، ادعای صدق و کذب باورهای دینی بین الهالین 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. پیش از آن که به بحث تجربه دینی و پیوند آن با مدرنیته بپردازیم، اندیشه شلایر ماخر و نقد آن را به اجمال مطرح می‌کنیم. شلایر ماخر، گوهر دین را نه باورها و اعتقادات و اعمال دینی، بلکه احساس وابستگی مطلق می‌دانست. 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 نقادی‌های روشنفکران مصون می‌دارد. مسأله تعارض علم و دین هم از این میان رخت بر می‌بندد؛ 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، نقادی‌های 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 او وارد شده است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

نقادی‌های 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: ا. 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 مسأله در فلسفه علم مطرح می‌شود که مشاهده‌ای گرانبار از نظریات است. یکی از اصولی که اغلب پست مدرن‌ها به آن اعتراف دارند، معرفت‌شناختی است؛ بنابراین، گوهر دین فقط از ادله کلامی و فلسفی مستقل است، نه از مفاهیم و باورها. 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 پست مدرن‌ها، بر این تصویر از رابطه زبان و تجربه، مهر 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.

بدون شک، عواملی که بر شمردیم، شلایر ماخر را به ابداع این نظریه سوق داد که گوهر دین، نوعی احساس و تجربه است؛ البته باید توجه داشت که پیامبران الهی در

آموزه‌های خود، بر بعضی باورها تأکید می‌ورزیدند و پیروان خود را به رعایت اموری دعوت می‌کردند؛ اما تأکید بر تجارب دینی در آموزه‌های پیامبران به چشم نمی‌خورد. به جرأت می‌توان گفت: موج‌های مخالفتی که در برابر عقل‌گرایی افراطی در ادیان برخاسته، نظریه پردازان را به سوی تجارب دینی کشانده است. گرایش به تجارب دینی به طور عام، و تجارب عرفانی به طور خاص، پدیدای تاریخی است که در واکنش به عقل‌گرایی افراطی، و اموری از این قبیل، در تاریخ یکایک ادیان ظاهر شده است.^{۱۰}

گرایش به تجارب دینی را نباید با توجه به باطن و روح اعمال خلط کرد. به طور مسلم، روح و باطن اعمال مد نظر پیامبران الهی بوده است، و پیامبران ادیان هم باید به باطن اعمال توجه کنند؛ ولی نشانند این حالات و تجارب در مقام گوهر دین، پدیده‌ای است که با واقعیت تاریخ ادیان همخوانی ندارد.

استیسیس، 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 گوناگون وجود دارد؛ ولی استیسیس، 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. استیسیس، تفکیک تفاسیر از تجربه را می‌پذیرد؛ بدین سبب، 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 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 سنت‌های دینی گوناگون، باورها و اعتقادات دینی بر تجارب مقدم هستند؛ از این رو، تجارب نیز رنگ و بوی این باورها را دارند. او در تبیین نظر خود چنین مثال می‌زند: بالاترین تجربه‌ای که عارف یهودی می‌تواند داشته باشد، تجربه التصاق است؛ یعنی در نهایت حالت عرفانی هم، عارف خود را غیر خدایی می‌بیند؛ بدین سبب در سنت

یهودیت هیچ‌گاه عارف، وحدت با یهوه را تجربه نمی‌کند؛ اما در مسیحیت، عارفان اغلب از وحدت دم می‌زنند. ریشه این اختلاف را باید در باورهای یهودی و مسیحی جست. 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 تجارب دخیلند.^{۱۱}

کاخ رفیعی که فیلسوفان مدرنیته برای معرفت بنا نهادند، ساختار ویژه‌ای داشت. این ساختار در معرفت‌شناسی، عنوان مبنای گروهی را به خود اختصاص داده است. طرح بزرگی 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 سهیم هستند، 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 به دست می‌آورند. ویژگی دیگر مبنای گروهی، این است که باورهای غیر پایه در توجیه خود به باورهای اساسی نیازمندند.^{۱۲}

دکارت، بهترین نمونه مبنای گروهی در دوره مدرن است. او کوجیتو (می‌اندیشم، پس هستم) را باور اساسی در نظر گرفت، و تمام باورهای دیگر را از این باور بیرون کشید؛ البته مبنای گروهی گونه‌های مختلفی دارد؛ ولی همه آن‌ها در این دو ویژگی شریکند. با ظهور ایده‌آلیست‌هایی چون هگل، رقیبانی برای این نظریه پیدا شدند.

مدرنیته با این پرسش مواجه بود که آیا تفکیک باورهای دینی به اساسی و غیر اساسی درست است. اگر پاسخ مثبت است، باورهای پایه دینی چه ویژگی‌هایی دارند که خود موجه هستند و توجیه دیگر باورها را تأسیس می‌کنند. در دوره مدرن، به این پرسش، پاسخ‌های گوناگونی داده شده است؛ ولی ما فقط به بحث تجربه دینی می‌پردازیم.

برخی از فیلسوفان دین در پاسخ به این پرسش، تجارب دینی را پیش کشیده‌اند؛ یعنی گزارش‌های مستقیم از تجارب دینی را باورهای اساسی دانسته‌اند که دیگر باورهای دینی را توجیه می‌کنند.

این مطالب که «تجارب دینی، باورهای دینی را موجه می‌سازند»، صورت کلی مسأله‌ای معرفت‌شناختی و مربوط به دین است، و بخش قابل توجهی از فلسفه دین را به خود اختصاص داده. حالت خاصی از این مسأله، برهان تجربه دین نام گرفته است. این برهان می‌گوید: «تجربه 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 آلتون است که تجارب دینی را با تجارب حسی یکسان می‌داند؛ در نتیجه، اعتبار تجارب دینی همانند تجارب حسی است. او به این اندازه هم قانع نیست؛ ولی می‌خواهد با نظریه معرفت‌شناختی‌اش، آموزه‌های مسیحیت را نیز اثبات کند.^{۱۳}

پست مدرنیست‌ها تفسیری سیاقمند از انسان و عقل وی ارائه می‌دهند. انسان موجودی نیست که خود در مرکز عالم ایستاده، و فرهنگ و زبان و دیگر امور را از آن خود ساخته باشد؛ بلکه انسان، از آن فرهنگ و زبان است. هر انسانی میان محدودیت‌های فرهنگی و زبانی، پیچیده شده است. تجارب انسان‌ها هم این محدودیت‌ها را به همراه دارند. پست مدرنیست‌ها در برداشت مدرنیته از عقل مناقشه کرده‌اند. آن‌ها از نظریه شلایر ماکر نیز فراتر رفته، عقل‌گرایی افراطی را در هیچ زمینه‌ای نمی‌پذیرند. در این جا فقط به برخی از ادعاهای پست مدرنیست‌ها می‌پردازیم که با بحث ما ارتباط دارد:

مقصود از این مدعا این است که هیچ تجربه خام و عاری از پیش فرض‌های نظری ما وجود ندارد، و هیچ تجربه‌ای نیست که در قبال جهان بینی‌ها و نظریات گوناگون ساکت باشد؛ بنابراین، گزارش‌های ما از تجاربمان نیز همیشه تابع باورها و نظریات پیشین ما است.

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

این ادعا از ادعای اول به دست می‌آید. اگر هر تجربه‌ای بر تفسیر مبتنی است، هیچ نقطه آغاز خنثایی وجود ندارد

که بنای معرفت را بر آن استوار سازم. معرفتی که ما داریم، بر گزارش‌های مستقیم ما از تجاربمان مبتنی است؛ ولی در تجارب ما، تفاسیرمان نیز دخیلند، و در حقیقت گزارش‌های ما در تفاسیر و نظریاتی ریشه دارند که از پیش پذیرفته‌ایم.

تفاسیر و نظریات ما از خطا مصون نیستند؛ بدین سبب معارفی هم که بر آن‌ها مبتنی شده‌اند، قابل اطمینان نیستند. بنابراین ادعا، هیچ زبانی نمی‌تواند همه واقعت را وصف کند و از آن گزارش دهد. زبان‌ها چشم‌اندازها و منظرهای خاص بشری‌اند که انسان‌ها نمی‌توانند این چشم‌اندازها را پشت سر نهاده، فارغ از آن‌ها به واقعیت بنگرند.

ادعای سوم بر تمایز میان واقعیت از چشم‌انداز بشری و واقعیت فی‌نفسه (فراتر از چشم‌اندازهای بشری) متکی است. زبان‌ها به تفکرات شکل می‌دهند و چشم‌انداز خاصی را فراهم می‌آورند.^{۱۴}

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 برابر زبان وجود ندارد؛ بدین سبب، تجارب، چشم‌اندازهایی از واقعیت هستند. پیامد مستقیم ادعای مزبور این است که گوهر دین نمی‌تواند از باورها و اعمال دین مستقل باشد. باورهای دینی بر تجارب دینی مقدم هستند؛ گرچه برخی باورها از تجارب متأخرند. تجارب دینی در بستر باورها و اعمال دینی زاده 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 دخیلند. در حقیقت ادعاهای پست مدرنیست‌ها به ضرر شلایر ماخو و همفکرانش تمام می‌شود؛ اما ادعاهای مذکور در نظر برخی، آسیب جدی به روش معرفت‌شناختی بحث تجربه دینی می‌رساند. بنا بر ادعای نخست، تجارب بر تفاسیر و باورهای پیشین ما مبتنی هستند؛ بدین جهت این تجارب توجیهی برای باورهای دینی نخواهند بود. بنا بر ادعای دوم، کل نظریه مبناگروی درهم می‌ریزد؛ زیرا هیچ مبنای مطمئنی برای معرفت وجود ندارد.

برای این که نشان دهیم ادعاهای پست مدرنیست‌ها ناتمام است، باید به نظریات گوناگونی که درباره تجربه

دینی وجود دارد، اشاره کنیم:

۱. نگرش واقع‌گرایانه: طرفداران این نگرش بر آنند که همه تجارب دینی، تا هنگامی که بر خلاف آن‌ها دلیلی نباشد، واقعی و عینی هستند. سویبرن جزو این دسته از فلاسفه است. او به پیش فرض مهم متعارف در تجارب دینی متوسل می‌شود و می‌گوید: چنان که در دادگاه، شاهد باید مورد اطمینان واقع شود - 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 حضور خدا را به طور شخصی تجربه کرده‌اند. در چنین مواردی شکی در عینیت این تجارب وجود ندارد، و مردم هم برابر این تجارب واکنش نشان می‌دهند.

۲. نگرش نیمه واقع‌گرایانه: گروهی 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 فرهنگی بر تجارب دینی توجه نداشتند؛ اما نیمه واقع‌گرایان به این عوامل توجه می‌کنند.

۳. نگرش طبیعت‌گرایانه: این نگرش، مجموعه‌ای از نظریات را شامل می‌شود. در گونه‌ای از این نگرش، طبیعت مادی در تجارب به جای خدا یا امر متعالی می‌نشیند؛ برای مثال، فرد در تجربه به جای این که با خدا ارتباط برقرار کند، با طبیعت به گفت‌وگو می‌پردازد. در گونه دیگری از طبیعت‌گرایی، به طبیعت انسان توجه می‌شود، تجارب دینی، انعکاس عوامل درونی انسان، مانند عقده‌ها به شمار می‌آیند 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 یا سرشت بشری می‌دانند.^{۱۵}

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 بی‌اعتبار می‌سازد؟ پاسخ نیمه واقع‌گرایان به این پرسش

پی‌نوشت‌ها:

1. Don Cupitt, *Mysticism after Modernity*, Blackwell, 1988, P.12.
2. View From Nowhere.
3. Michael Luntley, *Reason, Truth and Self*, Routledge, 1995, PP.10-11.
4. Wayne Proudfoot, *Religious Experience*, University of California, 1985.
5. Fridrich Schleirmacher, *On religion*, New York, 1985.
6. *Mysticism after modernity*, P.21.
7. Rudolf Otto, *The idea of The Holy*, trans.by dohnHarway, New York, 1950.
8. *Mysticism after Modernity*, P.23.
9. Ibid, P.23.
10. Walter Kaufmann, *Grítique of religion and Philosophy*, Princeton uni versity press, 1985, P.322.
11. *Mysticism and Philasophical analysis*, edsteven katz, Oxford New York, 1978, PP.33-37
12. Johnathan Dancy, *An introduction to Contemporary Epistemology*, BasilBlack well, PP.43-65.
13. William P.Alston, *Perceiving Good*, cornell University, 1991.
14. *Reason, truth and self*, PP.15-17.
15. *Mysticism after Mordernity*, PP.36-43.
16. John Hick, *An interpretation of religion*, Vale University Press, 1989.
17. Keith Yandel, *The Epistemology of religious experience*, Cambridge, New York, 1993; Franks Caroline Davis, *The Evidential force of religious experience*, New York, 1989.

منفی است. به نظر آن‌ها، در تمام تجارب دینی، هسته شهودی حقیقی وجود دارد که به شکل فرهنگ تجلی می‌کند. گونه‌ای از این پاسخ را جان هیک در کتاب تفسیری از دین مطرح کرده است. وی میان حق فی نفسه 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 گوناگونی 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 تائوئیسم، چنین ظهوری دارد.^{۱۶}

تقریر نیمه واقع‌گرایانه هیک با این مشکل مواجه است که پیروان ادیان یا به واقع به خدا یا امر متعالی (حق) معرفت دارند 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 آموزه‌ها و باورهای تمام ادیان است، و به تعطیل عقول از فهم امر متعالی می‌انجامد؛ ولی اگر ما و دیگر پیروان ادیان، معرفتی نداریم، 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 واقعیت داشته 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 به رغم تأثیر عوامل فرهنگی و اجتماعی نشان دهند. برخی از معرفت‌شناسان هم تقریرهای دیگری از مبنای اراشه می‌دهند، و در صدد تلفیق نیمه واقع‌گرایی با تقریرهای نو از مبنای‌گرایی هستند.^{۱۷}