

تجربه دینی و مسأله عینیت

علی ربانی گلپایگانی *

چکیده

یکی از بحث‌های مهم درباره تجربه دینی بررسی ذهنی یا عینی بودن تجربه‌های دینی است. بسیاری از فیلسوفان دین و متکلمان الهی بر عینی بودن تجربه‌های دینی تأکید دارند. یعنی تجربه‌های دینی پدیده‌هایی صرفاً ذهنی و روانی نیستند. بلکه بر حقیقت با حقایق عینی و ماوراء طبیعی دلالت می‌کنند.

برهان‌های تجربی بر وجود خداوند که در الهیات جدید مسیحی مطرح شده است ناظر به همین مسأله است. احساس وابستگی مطلق، احساس تعالی خواهی و اصل آسان باوری از جمله مبانی فکری و روان‌شناختی دیدگاه‌هایی است که طرفدار عینی بودن تجربه‌های دینی‌اند. به اعتقاد آنان این مبانی و اصول به انضمام پاره‌ای دیگر از اصول و قواعد منطقی و فلسفی عینی بودن تجربه‌های دینی را مبرهن می‌سازد. این بحث با آن چه در الهیات اسلامی به نام طریق یا برهان فطرت بر وجود خداوند تأیید شده است قابل مقایسه و بررسی است. زیرا اگر چه از تجربه دینی تفسیرهای متفاوتی ارائه شده است، اما تفسیر آن به عنوان احساس وابستگی مطلق و نیز احساس تعالی جویی بشر با فطریات احساسی که در الهیات اسلامی مطرح شده است کاملاً هم‌خوانی دارد.

برخی از فیلسوفان مسیحی تجربه‌های دینی و عرفانی را فراطرفانی و فراعینی توصیف کرده و با تفکیک زبان دین و عرفان از زبان علوم طبیعی به اسطوره‌ای بودن زبان دین و عرفان گرویده و چنین نتیجه گرفته‌اند که زبان دین عینی نیست، یعنی از الگوی زبان مصطلح در علوم طبیعی پیروی نمی‌کند، ولی با این حال ذهنی نیز نیست، یعنی صرف تخیل و پندار ذهنی نمی‌باشد، بلکه حقیقتی ماوراء طبیعی را مکشوف می‌سازد. روشن است که بازگشت این دیدگاه به نظریه عینی‌گرایانه در باب تجربه‌های دینی و عرفانی است. مناقشه‌های دیگری بر این نظریه وارد شده است که در متن مقاله بیان گردیده است.

تجربه دینی، احساس وابستگی مطلق، حقیقت متعالی، حقیقت الوهی، احساس امید، احساس تعالی خواهی، فطرت کمال خواهی، عینیت و ذهنیت واژه‌های کلیدی این نوشتار به شمار می‌آیند.

یکی از بحث‌های بسیار مهم درباره تجربه دینی که مورد توجه اکید فیلسوفان دین و متکلمان الهی قرار گرفته، بحث درباره ذهنی یا عینی بودن تجربه‌های دینی است؛ یعنی بحث در این که آیا تجربه‌های دینی بر وجود واقعیت یا واقعیت‌هایی ورای احساس و شهودی که برای صاحبان چنین تجربه‌هایی رخ می‌دهد، دلالت دارد یا ندارد. زمینه طرح این بحث این بوده است که احساس‌های روحی و روانی پدید آمده در عالم خواب یا بیداری برای انسان‌ها دو گونه‌اند: برخی، موهوم و پنداری‌اند که آن‌ها را «ذهنی»^۱ می‌نامند، و برخی دیگر، حقیقی و واقعی‌اند و آن‌ها را «عینی»^۲ می‌گویند. با توجه به این دوگانگی احساس‌ها و حالت‌های روحی و روانی انسان این پرسش مطرح می‌شود که آیا احساس‌ها و حالاتی که تجربه‌های دینی نامیده شده‌اند، جزو دسته نخست هستند یا جزو دسته دوم، و یا این که هر دو قسم در آن‌ها یافت می‌شود. والتر استیس^۳، این مسأله را چنین مطرح کرده است:

می‌توان فائل بود که تجربه عارف واقعی است به این معنا که او به طور حتم تجربه دارد و این تجربه، دارای ویژگی‌هایی است که وی در ارتباط با این تجربه ادعا می‌کند؛ لکن این تجربه فقط تجربه‌ای ذهنی در ذهن خود عارف است؛ به طوری که متضمن چیزی در باب ماهیت جهان خارج از او نیست. به این ترتیب، آن تجربه مانند یک رؤیا است. رؤیا واقعی است به این معنا که به منزله حالتی ذهنی در ذهن فرد رؤیابین وجود دارد؛ لکن در جهان خارج وجود ندارد. این حالت را می‌توان نگرش

* محقق و استاد حوزه.

ذهنی گرایانه به عرفان نامید.

نگرش ممکن دیگر این است که تجربه عرفانی، متضمن چیزی عینی است؛ یعنی متضمن آن است که موجودی در عالم خارج واقعیت دارد. موجودی که آفریدگار جهان است. این نگرشی است که پیش تر ادیان و پیش تر عارفان اتخاذ کرده اند. این نگرش را می توان نگرش «عینی گرایانه» نامید.^۴

بحث درباره عینیت داشتن یا نداشتن تجربه های دینی، در حقیقت به بحث دیگری باز می گردد که به نام «برهان های تجربه دینی» شناخته، و در الیهات مسیحی مطرح شده است؛ بدین جهت این مسأله یکی از مسائل مورد بحث فیلسوفان دین به شمار می رود. این نوشتار بر آن است تا دیدگاه های مشهور فیلسوفان دین غربی را در این باره نقل و بررسی کند و در موارد لازم به ارائه بحث تطبیقی با دیدگاه های متفکران اسلامی بپردازد.

۱. احساس وابستگی مطلق تکیه گاه می خواهد

شلایر ماخر،^۵ گوهر دین را «احساس وابستگی مطلق» دانسته است. به اعتقاد وی، صفاتی را که درباره خداوند به کار می بریم، نباید بیان کننده چیز مخصوصی در او بدانیم؛ بلکه فقط شیوه ای خاص برای بیان احساس توکل محض به او است. گناه نیز شکستن قانون الاهی نیست؛ بلکه عبارت از فلج شدن نیروی تصمیم گیری روح به علت استقلال کنش حسی است. طبیعت فروتر انسان زمانی که باید متکی باشد، می خواهد آزاد باشد. گناه خدشه ای است که در احساس توکل محض ما پدید می آید. گناه در افراطی ترین نوع آن «خدانشناسی» یا به صورت روشن تر، فراموش کردن خدا خوانده می شود. بدین طریق، تعریف نجات، عبارت از باز یافتن احساس اتکا به خداوند است.^۶ اکنون ما در صدد بررسی نظریه شلایر ماخر درباره گوهر و صدف دین نیستیم. بدون شک، در عین این که دیدگاه وی در این باره، نکات ارزشمند و آموزنده ای را در بر دارد، به صورت همه جانبه قابل قبول نیست؛ چرا که وی وحی الاهی را به صورت سرچشمه دین نمی پذیرد، و تجربه دینی را سرچشمه دین و نیز گوهر و حقیقت آن می داند. چنین دیدگاهی گذشته از این که نقدها و چالش های عقلی دارد، با نصوص و محکومات و حیانی نیز سازگار نیست. آنچه اکنون از آن بحث می کنیم، بررسی جایگاه عینیت در مسأله تجربه دینی است.

تجربه دینی و فرد تجربه گر

هر گاه تجربه دینی را احساس وابستگی مطلق بدانیم - چنان که شلایر ماخر گفته است - می توان گفت: این تجربه برای فرد صاحب تجربه ارزش برهانی دارد؛ زیرا اصل وابستگی چیزی، دلیل منطقی بر وجود چیز دیگری است که شیء وابسته، بدان وابستگی دارد؛ چنان که مطلق بودن وابستگی و همه جانبه بودن آن، دلیل بر وجود چیزی است که محدودیتی ندارد و از هر جهت بر وجود انسان احاطه دارد. تبیین تجربه دینی به معنای یاد شده، به برهان رابط و مستقل در فلسفه اسلامی باز می گردد. اگر موجود رابط وجود دارد، به طور قطع، موجود مستقل نیز وجود دارد؛ زیرا فرض وجود رابط بدون وجود مستقل، مستلزم تناقض است. در این جا فرض بر این است که فرد صاحب تجربه دینی خود را وابسته می یابد؛ آن هم وابستگی مطلق نه وابستگی مقید و نسبی. وجود چنین احساس وابستگی بدون وجود حقیقی که متعلق این وابستگی باشد، محال است. پرسش: آیا در احساس وابستگی، احتمال خطا راه ندارد؟

پاسخ: احساس وابستگی درکی وجدانی و معلوم به علم حضوری است و به طور قطع خطا پذیر نیست. مانند احساس درد یا شادی، یا گرسنگی یا تشنگی در خود انسان. آن گاه که چنین احساس هایی را در خود وجدان می کند، به آن ها یقین دارد، و در چنین یافته های وجدانی و دریافت های حضوری و شهودی، احتمال خطا راه ندارد؛ زیرا اگر این یافته های حضوری خطا پذیر باشد، هیچ معرفت یقینی و خطا ناپذیری برای انسان حاصل نخواهد شد؛ چرا که معرفت های حصولی انسان در یافته های حضوری او ریشه دارد. باید به این نکته توجه داشته باشیم که سخن در احساس وابستگی مطلق است، نه در تصور یا تخیل وابستگی مطلق تا گفته شود تصور یا تخیل، چیزی بر واقعیت داشتن آن دلالت نمی کند.

برهان تجربه دینی به تقریر مزبور، برهانی استوار است و اشکالاتی که بر دیگر تقریرهای آن وارد شده، بر این تقریر وارد نیست.

این برهان بر شهود حقیقی خارج از واقعیت خود مبتنی نیست تا گفته شود. شاید آن چه شهود شده، حقیقت الوهی نبوده، و آن شهود، تخیلی و غیر واقعی بوده است؛ بلکه تکیه گاه این تقریر از برهان تجربی، احساس وابستگی و

نیازمندی مطلق در خویش است. احساس، واقعیتی درونی است که انسان بی واسطه آن را در خود می‌باید و در درستی آن تردیدی راه ندارد؛ البته احساس وابستگی مطلق بدون واقعیتی که متعلق آن باشد، محال است؛ بنابراین، واقعیتی وجود دارد که متعلق این احساس است، و چون این وابستگی به امور محدود، مادی و دنیایی نیست، پس به حقیقتی ماورای مادی و متعالی است.

اشکال دیگری که بر برهان تجربه دینی وارد شده، این است که صاحبان تجربه دینی، حقیقت الوهی را با صفات گوناگون و در مواردی متعارض شهود می‌کنند. حال اگر این تجربه‌ها واقعیتی ماورای طبیعی را بیان کنند، باید آن حقیقت دارای صفات متعارض باشد. بطلان این لازم، دلیل بر بطلان ملزوم است؛ یعنی تجربه‌های دینی بیانگر حقیقتی ماورای عالم طبیعت نیستند. جان هاسپرز در این باره گفته است:

اگر این برهان بنا است چیزی را اثبات کند، آن چیز فقط یکی نیست؛ بلکه مطالب بیش‌تری را اثبات خواهد کرد. برای ما تجربه‌های متعددی وجود دارد و اگر در یک مورد بتوانیم از یک تجربه مذهبی، خدا را استنتاج کنیم می‌توانیم همین کار را در مورد دیگری نیز انجام دهیم. اگر تجربه دینی یک مسیحی، وجود خدای مسیحی را اثبات می‌کند، پیروان هر مذهبی، برهان تجربه دینی را به نفع تجربه مذهبی خودشان به کار می‌برند. اگر ما یکی را بپذیریم، باید همه را بپذیریم. چرا همه آن‌ها را بپذیریم؟ زیرا آن‌ها با یکدیگر متناقض هستند و نمی‌تواند همه آن‌ها حقیقت باشد.^۷

به این اشکال چنین می‌توان پاسخ داد که آن چه از برهان تجربی مزبور به دست می‌آید، این است که یک حقیقت ماورای طبیعی وجود دارد که تکیه گاه و متعلق احساس وابستگی انسان است. آن حقیقت در واقع و نفس الامر، صفات متعارض ندارد. صفات متعارض، از تصویرها و تعبیرهای پیروان ادیان گوناگون ناشی می‌شود، و البته نمی‌توان همه آن‌ها را حق دانست؛ پس نظریه کثرت‌گرایی دینی بر مبنای تجربه دینی، نظری نادرست است؛ ولی لازمه آن، نادرستی اصل تجربه دینی نیست؛ بلکه نادرستی برخی از الگوها و قالب‌های ذهنی است که پیروان ادیان برای حقیقت الوهی تصویر کرده‌اند؛ از باب مثال، احساس گرسنگی در انسان، گویای این حقیقت است که چیزی به صورت غذا وجود دارد که می‌تواند حس گرسنگی انسان را ارضا کند. حال ممکن است انسان در تشخیص غذای واقعی دچار خطا شود و چیزی را که فاقد ارزش غذایی، بلکه مسموم کننده است، بخورد.

در این جا هرگز گفته نمی‌شود: اگر حس گرسنگی، وجود چیزی را بیان می‌کند که پاسخگوی این حس است، باید امور متضاد و ناسازگار بتوانند حس گرسنگی انسان را ارضا کنند و به رشد و سلامت انسان بینجامند؛ چرا که انسان‌های گرسنه از اشیای متضاد استفاده می‌کنند؛ بلکه گفته می‌شود: برخی در تشخیص غذای واقعی دچار اشتباه شده‌اند. درباره احساس وابستگی مطلق در دینداران نیز همین‌گونه است.



تجربه دینی و ناقدان تجربه

تا این جا این نتیجه به دست آمد که تجربه دینی یعنی احساس وابستگی مطلق برای صاحبان چنین تجربه‌ای، ارزش برهانی دارد و می‌تواند مبنای ایمان و اعتقاد به وجود خداوند واقع شود؛ هر چند نمی‌توان همه تعبیرها و تفسیرهایی را که از وجود خداوند ارائه می‌شود، درست دانست؛ یعنی اصل این تجربه، یقین آور و معتبر است، و خطاپذیر نیست؛ ولی تصویرهای ذهنی و تعبیرهای مفهومی که از آن ارائه می‌شود، خطا می‌پذیرد و درباره آن‌ها باید معیارهای مربوط به تشخیص درست از نادرست را در حوزه ادراکات مفهومی و حصولی به کار گرفت. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا تجربه دینی به معنای مزبور، برای دیگران نیز ارزش و اعتبار عقلی دارد یا نه، و در فرض نخست، آیا اعتبار آن برهانی است یا خطایی و اقصایی.

پاسخ: تجربه دینی به معنای احساس وابستگی مطلق را از دو منظر می‌توان مطالعه کرد: یکی از این منظر که پیروان ادیان، چنین تجربه‌ای دارند، و دیگری از این دیدگاه که حقیقت این تجربه - هر چند به نام تجربه حقیقت الوهی نباشد - برای افراد دیگر نیز در مواردی که از اسباب و عوامل طبیعی قطع امید می‌کنند، حاصل می‌شود. در هر دو صورت، استدلال به چنین تجربه‌ها و احساس‌هایی برای آنان که فاقد آن هستند، ارزش برهانی نخواهد داشت؛ اما می‌تواند به صورت دلیل عقلانی در حد ادله عقلی که در علوم تجربی به کار می‌رود، پذیرفته شود؛ چرا که این تجربه (به ویژه در صورت دوم) آزمون‌پذیری همگانی دارد؛ یعنی همه افراد می‌توانند در لحظه‌های خطر که از اسباب و علل طبیعی قطع امید می‌کنند، احساس خود را بیازمایند که آیا در چنان لحظه‌هایی امید به نجات دارند یا نه، و احساس می‌کنند که قدرتی وجود دارد که می‌تواند آنان را نجات دهد یا نه. نتیجه آزمون‌هایی که تاکنون انجام شده، مثبت بوده است و از آن‌جا که این تجربه‌ها درباره افراد متفاوت و در زمان‌ها و مکان‌های مختلف و درباره پیروان ادیان و مکاتب گوناگون تحقق یافته، گواه بر این است که در سرشت و فطرت آدمی ریشه دارد، و آن چه فطری است، عمومیت دارد، و به مقتضای قاعده «وحدت حکم الامثال»^۱ می‌توان گفت: چنین تجربه‌ای اگر درباره همه انسان‌ها رخ دهد، نتیجه یکسانی خواهد داشت. و این روشی است که در علوم تجربی به کار گرفته می‌شود، و نتایج به دست آمده ارزش و اعتبار علمی دارد.

این روش را امامان اهل بیت علیهم‌السلام به کار گرفته‌اند؛ چنان که وقتی شخصی از امام صادق علیه‌السلام خواست که وی را درباره وجود خداوند راهنمایی کند، امام از او پرسید: آیا تا کنون سوار کشتی شده‌ای؟ گفت: آری. امام فرود: آیا هیچ گاه در سفر دریایی دچار طوفان شده‌ای؟ گفت: آری. امام فرمود: در آن هنگام چه احساسی داشتی؟ آن مرد گفت: احساس می‌کردم قدرتی وجود دارد که اگر بخواهد، می‌تواند مرا از خطر برهاند. امام علیه‌السلام فرمود: همان قدرت، خداوند است.

آری، نتیجه‌ای که از چنین استدلالی به دست می‌آید، هرگز به پایه نتیجه‌ای که از برهان فلسفی مانند برهان امکان و وجوب به دست می‌آید، نمی‌رسد؛ ولی نفی خاص، مستلزم نفی عام نیست. افاده نکردن چنان نتیجه‌ای مستلزم این نیست که هیچ‌گونه نتیجه منطقی و عقلی نداشته باشد، و از هر استدلالی باید متناسب با مقدمات آن نتیجه گرفت.

ماحصل و مرور

حاصل بحث درباره برهان تجربه دینی به تقریری که گذشت را می‌توان در نکات ذیل خلاصه کرد:

۱. این برهان بر وجود احساس وابستگی مطلق به صورت احساس دینی در دینداران مبتنی است.
۲. در این که چنین احساسی در دینداران وجود دارد، تردیدی نیست؛ البته مقصود این نیست که چنین احساسی در همه دینداران و در همه حالات به صورت بالفعل یافت می‌شود؛ بلکه مقصود وجود آن به صورت فی‌الجمله و در برخی از دینداران است.
۳. با توجه به این که واقعیت احساس وابستگی بدون تحقق چیزی که متعلق و تکیه‌گاه آن باشد، محال است، وجود چنین احساسی مستلزم وجود متعلق و تکیه‌گاهی مناسب با آن است.
۴. از آن‌جا که احساس وابستگی مزبور مطلق است؛ یعنی به امور محدود تعلق ندارد، وجود آن بر وجود متعلق و تکیه‌گاهی نامحدود، و دست کم تکیه‌گاهی فراتر و کامل‌تر از اشیای مادی و طبیعی دلالت می‌کند.
۵. پیروان ادیان گوناگون در اصل این احساس مشترک و متفقند؛ ولی در تصویر و تعبیر ذهنی و مفهومی آن با یکدیگر اختلاف دارند، و گاهی صفات متعارضی را به آن نسبت می‌دهند. براین اساس، نمی‌توان همه این تصویرها و تعبیرهای ذهنی و مفهومی را درست و مطابق با واقع دانست؛ چنان که نمی‌توان این ناسازگاری ذهنی و مفهومی را دلیل بر نادرستی اصل احساس وابستگی مطلق و متعلق

و تکیه‌گاه آن شمرده؛ یعنی، امر در این باره دایره مدار همه یا هیچ نیست؛ بلکه وجود احساس وابستگی مطلق و وجود متعلق آن یعنی حقیقت الوهی مسلم است؛ ولی همه اوصافی که دینداران، حقیقت الوهی را در قالب آن‌ها تصویر و وصف می‌کنند، درست نیست؛ بلکه در این باره برخی درست و برخی نادرست است، و برای تشخیص درست از نادرست باید از معیارهای منطقی و محکمات عقلاتی و وحیانی بهره گرفت.

۶. احساس وابستگی به قدرتی متعالی و برتر که در زندگی دینداران خاص به صورت مکرر تجربه شده است، برای غیر دینداران و نیز دیندارانی که در وضع عادی، فاقد چنین تجربه‌ای هستند نیز تجربه‌پذیر است و آن در حالتی است که با خطرهای بزرگ مواجه می‌شوند، و امید خود را از اسباب و عوامل مادی و طبیعی از دست می‌دهند. از شواهد و گزارش‌های گوناگون به دست می‌آید که افراد در چنین وضعیتی همچنان به رهایی از خطر امیدوارند و احساس می‌کنند قدرتی وجود دارد که هر گاه اراده کند می‌تواند آنان را نجات دهد. این آزمون‌پذیری همگانی سبب می‌شود که برهان تجربه‌دینی، به تقریری که گذشت، برای آنان که فاقد اعتقاد دینی یا تجربه‌دینی اند نیز اعتبار علمی داشته باشد؛ زیرا نظریه‌ای را مطرح می‌کند که هم شواهد تجربی بر آن وجود دارد و هم برای دیگران آزمون‌پذیر است؛ البته تجربه‌دینی برای صاحبان چنین تجربه‌ای، برهانی و یقین‌آور است؛ ولی برای دیگران در حد یک استدلال اقناعی قابل عرضه است و نه بیش‌تر؛ چنان که غالب نتایجی که از روش‌های تجربی در علوم طبیعی و انسانی به دست می‌آید نیز چنین است.

برهان تجربه‌دینی و برهان فطرت

برهان تجربه‌دینی به گونه‌ای که ما تقریر و تبیین کردیم، با یکی از تقریرهای برهان فطرت هماهنگ است. توضیح آن که متفکران اسلامی، برهان فطرت را به گونه‌های مختلف تقریر و تبیین کرده‌اند. یکی از آن تقریرها این است که انسان، خواه دیندار و خواه بی‌دین، در حالتی که با خطرهای بزرگ روبه‌رو می‌شود، و از اسباب و عوامل طبیعی و عادی قطع امید می‌کند، همچنان در درون خود احساس می‌کند قدرتی نجات‌بخش وجود دارد که می‌تواند او را از خطر برهاند. وجود چنین احساسی، خود دلیل روشن بر وجود چنان قدرتی است؛ زیرا احساس امید همچون احساس محبت، واقعیتی اضافی و وابسته دارد و

تحقق آن بدون تحقق واقعیتی که متعلق آن باشد، محال است. علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۵۳ نحل^۹ چنین گفته است:

استغاثه و باری خواهی از خداوند، آن‌گاه که مصائب و ناملایماتی بر انسان وارد می‌شود که امید خود را از اسباب و عوامل ظاهری از دست می‌دهد، واقعیتی روشن و تردید‌ناپذیر است؛ زیرا انسان، هر چند به دین معتقد نبوده و به خداوند ایمان نداشته باشد، در مواجهه با ناگواری‌ها امید درونی خود را به نجات از دست نمی‌دهد، و از طرفی، وجود امید و رجا بدون وجود تکیه‌گاه امید ممکن نیست؛ زیرا تحقق اموری که تعلق و وابستگی در متن هویت آن‌ها راه دارد مانند حب، بغض، اراده، کراهت، جذب و نظایر آن‌ها، بدون آن که واقعیتی موجود باشد که تکیه‌گاه و متعلق آن‌ها باشد، امکان ندارد. هر گاه در عالم خارج، مراد وجود نداشته باشد، تحقق اراده محال است، و هر گاه مطلوبی در خارج نباشد، تحقق طلب ممکن نیست. اگر جذب‌کننده‌ای وجود نداشته باشد، جذب شدن معنا نخواهد داشت، و همین‌گونه است دیگر معانی و اموری که واقعیت آن‌ها با تعلق و نسبت همراه است؛ بنابراین، وجود رجا و امید در انسان به رهایی از شداید و صحنه‌های خطر، هنگامی که اسباب ظاهری کارساز نبوده و انسان‌ها امید خود را از آن‌ها از دست می‌دهند، دلیل بر این است که در عالم هستی، سببی مافوق اسباب ظاهری وجود دارد که شداید و ناملایمات نمی‌تواند مانع اعمال قدرت و اراده او شود و او تکیه‌گاه حقیقی انسان به شمار می‌رود، و پیوسته به او وابسته است.

این مطلبی است که انسان، درون خود آن را می‌یابد، و فطرتش بر آن گواهی می‌دهد. اشتغال به اسباب ظاهری و سرگرم شدن به امور مادی، انسان را از این حقیقت غافل می‌کند؛ اما هنگامی که با شداید و ناملایمات روبه‌رو، و راه‌های ظاهری نجات بر او بسته می‌شود، و اسباب ظاهری کارآمدی خود را از دست می‌دهد، پرده غفلت از برابر دیدگان فطرت انسان کنار می‌رود، و به سبب حقیقی که مافوق همه اسباب است، چنگ می‌زند، و آن خداوند بزرگ است.^{۱۰}

پاسخ به یک اشکال

بر برهان فطرت - به تقریری که گذشت - اشکالی وارد شده و آن این است که حقیقت اضافی بودن اموری چون محبت، ارادت، عشق و امید، بیش از این اثبات نمی‌کند که تحقق این حالات نفسانی بدون متعلق نخواهد بود؛ ولی باید توجه داشت که متعلق بالذات در همه این حالات، همان معلوم بالذات است که از حوزه نفس خارج نیست، و

آن معلوم بالذات، یعنی صورت‌های علمی، اگر حق و صدق باشد، پیش از استدلال از راه اضافی بودن این حالت‌ها، اصل مطلب که وجود خداوند است، اثبات می‌شود و اگر پنداری و بافته خیال باشد، نشانه تحقق متعلق آن‌ها در خارج از نفس نخواهد بود.^{۱۱}

پاسخ این است که اشکال مزبور بر تصور محبت و امید مبتنا دارد که مستلزم تصور کمال مطلق یا قدرت برتر به صورت متعلق محبت یا امید است؛ در حالی که سخن در محبت و امید به صورت حالات نفسانی است و از آن جا که واقعیت آن‌ها با تعلق و اضافه ملازمه دارد، تحقق آن‌ها بدون تحقق متعلق و مضامین ممکن نیست. در این مرحله، چیزی جز ادراک حضوری در بین نیست، و به ادراک حصولی و مفاهیم ذهنی ربطی ندارد تا گفته شود آن چه به حالات یاد شده تعلق دارد، معلوم بالذات است که واقعیتی ذهنی دارد و بر وجود متعلق خارجی دلالت منطقی ندارد؛ بلکه سخن در واقعیت این حالات نفسانی است که تحقق آن‌ها بدون وجود متعلق محال است.

استاد جوادی آملی که در کتاب ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد اشکال یاد شده را بر برهان فطرت بر پایه اصل تضایف وارد کرده، در کتاب فلسفه دین که پس از کتاب نخست نگارش یافته، اشکال مزبور را وارد ندانسته و پاسخی داده است که مفاد آن با آن چه یادآور شدیم، هماهنگی دارد:

پاسخ اشکال این است که استدلال به فطرت، مبتنی بر گمان و دانش حصولی افراد و با پاسخی که اشخاص، خود نسبت به ظرف امید و یا محبت خود می‌دهند نیست. در مورد اول، سخن از فردی است که امید خود را نسبت به همه علل محدود و مقید از دست داده و در متن حادثه، هیچ مفهوم و تصویری را نیز همراه ندارد؛ ولی واقعیت امید را به عنوان حقیقتی که در متن وجود او است در می‌یابد و آن امید به دلیل این که یک واقعیت خارجی مضاف است، نیازمند به ظرفی است که در خارج محقق باشد و ظرف آن بدون شک، هیچ یک از امور مقید و محدودی نیست که شخص مزبور ناامیدی خود را نسبت به آن‌ها در می‌یابد

برای تقریب به ذهن می‌توان جریان تلازم بین وجود عطش انسان و وجود آب در متن واقع را مطرح کرد؛ زیرا عطش یک واقعیت خارجی است؛ گر چه موطن آن، درون انسان است و رابطه عینی بین عطش و آب خارجی برقرار است و اگر تشنه‌ای به سراب، دل بست و به دنبال آن حرکت کرد، از باب خطا در تطبیق است و هرگز باطل بودن پندار کسی که سراب را به جای

آب ادراک کرد، نقضی بر تلازم بین وجود عطش و وجود آب در متن خارج نخواهد بود.^{۱۲}

۲. احساس تعالی خواهی بشر

تقریر دیگری که برای برهان تجربه دینی یعنی عینی بودن آن بیان شده، این است که عنصر اساسی در تجربه دینی احساس نیازمندی انسان به واقعیتی برتر از خویش است. این احساس در همه انسان‌ها وجود دارد؛ اگر چه در تطبیق آن بر مصادیق، اقوال و آرا متفاوت است.

از سویی دیگر، وجود چنین احساسی در بشر، بدون وجود واقعیتی عینی که پاسخگوی آن باشد و به گونه‌ای آن را اشباع و ارضا کند، با نظم و ناموسی طبیعت سازگاری ندارد. هر گاه به دیگر احساس‌های بشری توجه کنیم، خواهیم یافت که در برابر آن‌ها واقعیت‌هایی عینی وجود دارد که آن‌ها را ارضا می‌سازد. اگر در انسان، احساس گرسنگی هست، واقعیت غذا هم موجود است، و اگر احساس تشنگی در انسان وجود دارد، واقعیت آب هم موجود است. اگر احساس مهر و محبت به فرزند یا پدر یا مادر یا دوست در انسان وجود دارد، همگی به واقعیت‌هایی عینی ناظر است.

بر این اساس، احساس تعالی خواهی انسان که از ویژگی‌های تجربه‌های دینی است، بر وجود حقیقتی که در خور چنین احساسی باشد، دلالت می‌کند. در غیر این صورت، وجود چنین احساسی در انسان لغو و بیهوده خواهد بود و با نظم و قانون حاکم بر جهان که تجربه نسل‌های بی شمار بشری در قرون گوناگون بر آن گواهی می‌دهد، سازگاری نخواهد داشت.

نورمن گیسلر در تقریر این برهان گفته است:

هم معتقدین به خدا و هم ملحدان به یک احساس وابستگی مطلق، سرسپردگی نهایی، مفهومی از امکان و غیره معترفند. سؤال اساسی این است که آیا واقعاً خدایی وجود دارد که نیازی را که انسان‌ها احساس می‌کنند، برآورده سازد. نیاز به چیزی که انسان را متعالی کند، در همه افراد بشر وجود دارد. نیاز به امر متعالی، همگانی است. حال این امر متعالی چه نامیده می‌شود، در این جا مهم نیست.

اگر انسان‌ها، چه معتقدان به خدا و چه ملحدان و شکاکان، چنین نیاز عمیق و ریشه‌ای را به امر متعالی در خود احساس می‌کنند، نظم و ناموس طبیعی اقتضا می‌کند که امر متعالی در خارج موجود باشد. این حقیقت که انسان‌ها نیازمند آب هستند و توقع دارند که در جایی قابل دسترسی باشد، ناظر به این است

که واقعاً در جایی آب وجود دارد. اگر انسان‌ها نیازمند غذا باشند، غذایی که بتوان یافت، وجود دارد و حتی اگر بعضی از انسان‌ها از تشنگی و گرسنگی بمیرند، تاریخ اثبات کرده است که آب و غذا برای برآوردن نیازهای انسان وجود دارد. فرض این است که آن چه انسان‌ها واقعاً نیاز دارند، واقعاً وجود ندارد تا آن نیاز را برآورده سازد، هم با انتظارات انسانی و هم با تجربه بشری معارض است. درخواست از بشر به این که باور داشته باشد بدون این که آبی باشد، تشنگی وجود دارد، و بدون این که معشوقی وجود داشته باشد، نیاز به عشق هست، با تار و پود انسان به عنوان انسان مغایر است.

این احتمال که همه انسان‌ها در احساس نیاز به امر متعالی فریب خورده باشند، اگر چه از نظر منطقی قابل طرح است، و به تناقض نمی‌انجامد، ولی چنین احتمالی باور نکردنی است؛ زیرا بر خلاف امیدهای انسان و تاریخ بشر است. انتظار طبیعی انسان‌ها این است که برای نیازهای واقعی آنان متعلق‌های واقعی وجود داشته باشد، و با تجربه دریافته‌اند که این نیازها غالباً بر آورده شده‌اند. تفاوت دیدگاه انسان دیندار و ملحد در این است که ملحد نیاز انسان به متعالی شدن را می‌پذیرد؛ ولی نبودن هیچ متعلق‌ی را برای برآوردن این نیاز، مجاز می‌شمارد. این ستمی وجودی است به چنین نیاز قطعی به عنوان نیازی دینی. ما می‌توانیم علیه بی‌اعتقادی به وجود خدا طرح دعوا کنیم و بگوییم: انکار واقعیت امر متعالی، باور نکردنی است؛ چرا که در آن صورت باید پذیرفت که یکی از نیازهای اساسی بشر توسط طبیعت به تمسخر کشیده شده است و آن این که او را با نیاز واقعی به امری متعالی رها کرده است بدون این که امر متعالی واقعیت داشته باشد.^{۱۳}

مقایسه با برهان فطرت

این تقریر از برهان تجربه دینی نیز با تقریر دیگری از برهان فطرت قابل مقایسه است و آن عبارت از تقریر برهان فطرت بر اساس محبت و عشق به کمال مطلق است. توضیح این که انسان در درون خود میل به کمال را حس می‌کند و آن را می‌پسندد و می‌خواهد؛ بنابراین، کمال خواهی، یکی از تمایلات فطری انسان است، و از طرفی، پس از دست یافتن به درجه‌ای از کمال، خواهان درجه بالاتر آن است و این نشان می‌دهد که او کمال اعلا و برتر را می‌خواهد. با توجه به عکس‌العمل‌های رفتاری و بررسی گفتار و رفتار دیگران، چنین تمایلی را در وجود آنان نیز می‌یابد. از این جا می‌توان نتیجه گرفت که اشتیاق و عشق به کمال مطلق، یکی از تمایلات فطری انسان به شمار

می‌رود و چون مصداق کمال مطلق، خداوند است، خداخواهی یکی از تمایلات فطری انسان خواهد بود؛ هر چند ممکن است در شناخت او دچار خطا شوند و غیر خدا را به جای خداوند در جایگاه محبوب و معشوق خود برگزینند. براین اساس، در طول تاریخ بشر کسی را نمی‌توان یافت که وجود خداوند را به حقیقت انکار کرده باشد. منکران، در حقیقت در تشخیص مصداق دچار انحراف و اشتباه شده و غیر خدا را جایگزین خدا کرده‌اند.

اکنون باید دید با استناد به چه قاعده‌ای می‌توان اثبات کرد که این تمایل فطری، واقع‌نما بوده، وجود کمال مطلق را اثبات می‌کند؟

دلالت تمایل به کمال مطلق بر واقعیت داشتن آن را به دو صورت می‌توان تبیین کرد:

۱. با مراجعه به دیگر تمایلات فطری و غریزی، روشن می‌شود که همه آن‌ها ناظر به واقعیات و کاشف از آنند و اموری خیالی و پنداری نیستند و با استناد به قاعده «وحدت حکم الامثال» ثابت می‌شود که فطرت کمال خواهی انسان نیز ناظر به واقعیت و کاشف از آن است.



۲. محبت و عشق از امور ذات الاضافه است؛ یعنی محبت بدون محبت و محبوب، و عشق بدون عاشق و معشوق، نامعقول است؛ چنان که دانایی بدون دانا و دانسته، و قدرت، بدون قادر و مقدر، معقول نیست. حال اگر محبت و عشق، صرف تصور و تخیل باشد، محبوب و معشوق نیز در حد تصور و تخیل خواهد بود؛ ولی اگر محبت و عشق، واقعیت و فعلیت داشته باشد، محبوب و معشوق نیز واقعیت و فعلیت خواهد داشت، و از آن جا که این دو، تحقق عینی دارند، وجود محبوب و معشوق که همان کمال مطلق است نیز واقعیت عینی دارد.^{۱۴}

گفتاری از عارف شاه‌آبادی

عارف شاه‌آبادی در تبیین این برهان چنین گفته است:

انسان به کمال عشق می‌ورزد، و اگر به همه آن چه خیر و کمال است در روی زمین دست یابد و وجود کمال و خیری را در کره ماه احتمال دهد، آن را نیز تمنا می‌کند، و اگر به آن نیز نایل شود، و وجود کمالی را در کره‌ای دیگر احتمال بدهد، آن را نیز می‌طلبد، و اگر همه کمالات موجود در جهان طبیعت را به دست آورد، آن گاه به سخنان پیامبران الهی توجه می‌کند که از وجود کمالی مطلق خیر داده‌اند و آن را نیز تمنا خواهد کرد؛ هر چند به نبوت آنان ایمان نداشته باشد. از این مطالعه و تحقیق، نکات ذیل به دست می‌آید:

۱. هر چیزی معشوق حقیقی انسان نیست؛ زیرا ملاک معشوق حقیقی آن است که هر گاه عاشق به آن رسید، آرامش یابد؛ چرا که آن چه عاشق در طلب آن است، همان سکونت و آرامشی است که از وصال معشوق برای او حاصل می‌شود؛ پس هر گاه معشوقی را به دست آورد و از وصال به او احساس آرامش نهایی نکرد، آن معشوق واقعی نخواهد بود.

۲. عشق انسان نهایت ندارد؛ زیرا پیوسته از کمال و جمالی به کمال و جمال دیگر روی می‌آورد.

۳. فطرت، در طلب و جست‌وجوی کمال، خسته و ناامید نمی‌شود؛ بلکه پیوسته در پی کمال برتر است.

اکنون اگر انسان به فطرت خویش بگوید: هر کمالی را که در اختیار تو قرار دادم، از آن راضی نشدی، و در کمال دیگر طمع ورزیدی، پس تو در طلب چه کمالی هستی، پاسخی که فطرت

خواهد داد، این است که من در پی کمال صرف و جمال مطلق هستم. اکنون که وجود عشق مطلق به صورت بالفعل در ذات و فطرت بشر ثابت شد، عشقی فطری که در همه افراد بشر موجود است، و مؤمن و کافر در آن یکسانند. از آن جا که عشق از صفات اضافی است مستلزم وجود معشوقی بالفعل است؛ پس باید اذعان کرد که معشوق فطرت که همان کمال مطلق است، وجود دارد.^{۱۵}

تجربه دینی و قاعده آسان‌باوری

سومین برن^{۱۶} (۱۹۳۴ م) برهان تجربه دینی را بر پایه اصل آسان‌باوری^{۱۷} تقریر کرده است.

وقتی شخصی به نظرش می‌رسد که چیزی وجود دارد، احتمالاً آن چیز وجود دارد، مگر آن که ملاحظات خاصی آن ادعا را تضعیف کند؛ یعنی اگر اشیا به فلان نحوه خاص به نظر می‌رسند، همین امر، مبنای خوبی برای این اعتقاد است که آن اشیا واقعاً به همان نحوه خاص وجود دارند. ما حق داریم آن اعتقاد را بپذیریم، مگر آن که ملاحظاتی در نفی آن اعتقاد به ما عرضه کنند، و در نتیجه، ما را درباره ادراک حسی مربوطه، یا به طور کلی درباره صحت و سلامت دستگاه‌های ادراکی مان به تردید بیندازند.

بر این اساس، وقتی ملاحظات خاصی در کار نباشد، تجربه‌گران باید تجربه دینی را مبنای معتبری برای این اعتقاد بدانند که خدا یا حقیقت غایی وجود دارد. این بدان معنا نیست که تجربه‌گران نمی‌توانند در این اعتقادشان دچار خطا شوند؛ اما همانند ادراکات حسی متعارف، افراد حق دارند اعتقادشان را حفظ کنند، مگر آن که دلیل موجهی به آن‌ها عرضه کنند و نشان دهند که این اعتقاد با سایر اعتقادات موجه (مثلاً اعتقاداتی که درباره ذات و اوصاف باری وجود دارد) متعارض است یا در دستگاه‌های ادراکی آن‌ها نقصانی وجود دارد. تجربه دینی در بادی نظر اعتقادات مربوط به خداوند را موجه می‌سازد.^{۱۸}

نقد و بررسی

مبنای تقریر این است که تجربه دینی، نوعی ادراک حسی یا مشابه با ادراک حسی است. بر این اساس، اصل آسان‌باوری که در تجربه‌های حسی به کار می‌رود، در تجربه‌های دینی هم به کار گرفته شده است. ما به طور معمول برای توجیه اعتقاداتمان در باب جهان از ادراکات

حسی مان استفاده می‌کنیم؛ برای مثال، وقتی پرنده‌ای را در چمنزاری می‌بینیم، در این اعتقادمان که «پرنده‌ای در چمنزار هست»، موجهیم، و هیچ دلیلی وجود ندارد که گمان کنیم ادراکات حسی مان نامتعارفند. بر همین قیاس، دینداران بر مبنای تجربه‌های دینی‌شان حق دارند معتقد باشند که خداوند وجود دارد؛ آن‌ها را دوست دارد یا دعاهایشان را اجابت می‌کند، و احتمال خطاپذیری تجربه‌های دینی مانع چنین اعتقادی نخواهد بود؛ چنان که احتمال خطاپذیری تجربه‌های حسی مانع اعتقادات ما دربارهٔ موجودات طبیعی به شمار نمی‌رود، مگر در مواردی که دلیل روشنی بر خلاف وجود داشته باشد.

اشکالی که بر این تقریر وارد شده، این است که میان تجربه‌های حسی و تجربه‌های دینی، تفاوت اساسی وجود دارد که با توجه به آن، اصل آسان‌باوری دربارهٔ تجربه‌های دینی کارساز نخواهد بود. آن فرق این است که در تجربه‌های حسی و اعتقادات ناظر به متعلقات آن تجربه‌ها، نوعی توافق نظر اساسی وجود دارد؛ اما در تجربه‌های دینی و مدعیاتی که بر آن‌ها مبتنی‌اند، گزارش‌ها بسیار متنوع و مختلف است. افراد از آن حقیقت غایی که تجربه کرده‌اند، وصف‌های ناسازگاری به دست می‌دهند؛ برای مثال، مسیحیان، خدایی را که با آن مواجهه یافته‌اند، در قالب تثلیث و به صورت موجودی که واقعاً از ایشان متمایز است، وصف می‌کنند؛ اما هندوها، برهمن را همانا تمام واقعیت می‌دانند و به وحدت وجود حقیقی قائلند. آیا چنین دیدگاه‌های متناقضی می‌توانند با یکدیگر جمع شوند؟

طرفداران اصل آسان‌باوری در پاسخ گفته‌اند: وجود چنین عقاید متناقضی، اصل یاد شده را نقض نمی‌کند. مقتضای این اصل، این نیست که همهٔ ادراکات و تجربه‌های انسان (اعم از حسی و دینی) درست است. هرگاه ادراکات حسی با شواهد تعارض یابد، باید به تجربه‌های دیگر و نیز براهینی عقلی رجوع کنیم تا ادراکات درست را از نادرست بازشناسیم. این قاعده دربارهٔ تجربه‌های دینی هم جاری است. اگر چه گزارش‌های مربوط به تجربه‌های دینی، در بادی نظر مبنایی برای مقبولیت آن‌ها فراهم می‌کنند، همهٔ اعتقاداتی که بر چنین تجربه‌هایی مبتنی هستند، صادق نخواهند بود. همان طور که گاهی ما ادلهٔ خوبی داریم که در اعتقادات مبتنی بر ادراکات حسی تردید کنیم، همین تردید

را می‌توانیم دربارهٔ اعتقادات مبتنی بر تجربهٔ دینی هم داشته باشیم.^{۱۹}

حاصل تحلیل این است که باید حکم تجربه‌های دینی را از حکم مربوط به تفسیرها و تعبیرهایی که از آن‌ها ارائه می‌شود، و عقاید و آموزه‌هایی که از این طریق پدید می‌آید، جدا کرد. اختلاف و تعارض به تفسیر و تعبیر تجربه‌های دینی است، نه خود تجربهٔ دینی، و دربارهٔ اختلاف و تعارض در تفسیرهایی که از تجربهٔ دینی عرضه می‌شود، باید براساس معیارهای عقلی داوری کرد و درست را از نادرست تشخیص داد؛ همان گونه که خطاهای مربوط به ادراکات حسی نیز به تفسیرهای آن‌ها مربوط است، نه خود ادراکات حسی. خطایی که برای مثال، دربارهٔ سراب رخ می‌دهد، در مرحلهٔ ادراک حسی نیست؛ یعنی در مشاهدهٔ منظره‌ای که همانند آب است؛ بلکه در این است که آن منظره به صورت آب تفسیر می‌شود و برای تشخیص نادرستی این تفسیر می‌توان فاصلهٔ مکانی را کم، و آن منظره را از نزدیک مشاهده کرد.

آری، این تفاوت میان تجربه‌های حسی و دینی را نمی‌توان انکار کرد که در فهم درستی و نادرستی تجربه‌های حسی، از روش مشاهده و خود تجربهٔ حسی می‌توان استفاده کرد؛ اما در تشخیص موارد نادرست در تجربه‌های دینی، از خود تجربه‌های دینی نمی‌توان کمک گرفت؛ بلکه باید به اصول قطعی عقلی یا قواعد مسلم و حیاتی رجوع کرد. عبارت ذیل از نویسندگان کتاب عقل و اعتقاد دینی به همین تفاوت ناظر است:

اما ممکن است کسی پرسد که آیا این پاسخ واقعاً نسبت به انواع مدعیات ناظر به حقیقت غایی (یعنی آن چه بر حسب ادعا در تجربهٔ دینی درک می‌شود)، منصفانه داوری می‌کند. اگر افرادی که از تجربه‌های دینی حکایت می‌کنند، به سنت‌های مختلف مستعلق باشند، و اگر این سنتها دربارهٔ جهان، دیدگاه‌هایی اساساً غیر قابل جمع داشته باشند، تجربهٔ دینی چگونه می‌تواند یک اعتقاد خاص را توجیه کند؟

۴. تجربه‌های دینی، فراسوی ذهنیت و عینیت

دیدگاه‌های مطرح شده دربارهٔ ذهنی یا عینی بودن تجربه‌های دینی به آن چه تا این جا بیان گردید، اختصاص ندارد. در این جا دیدگاه دیگری نیز مطرح شده است و آن

این که تجربه‌های دینی در فراسوی ذهنیت و عینیت قرار دارند. والتر استیس، پس از نقل دو دیدگاه ذهنی‌گرایی و عینی‌گرایی درباره تجربه‌های دینی، آن دو را نپذیرفته و فرضیه فراتر بودن آن‌ها را از ذهنیت و عینیت مطرح کرده است؛ البته، وی این فرضیه را در خصوص تجربه‌های دینی سطح عالی یعنی تجربه‌های عرفانی به کار بسته است. حاصل سخن وی این است که مفاهیم و آموزه‌ها و عقاید کلامی که در ادیان گوناگون برای وصف خداوند به کار می‌روند، هر گاه به معانی حقیقی آن‌ها حمل شوند، نادرست خواهند بود؛ ولی هر گاه بر معانی اسطوره‌ای و نمادین حمل شوند، صادق خواهند بود، و در این صورت، مفاد همه آن‌ها یک چیز است و آن وجود حقیقی فراتر از عالم طبیعت و محدوده مفاهیم ذهنی است؛ چراکه مفاهیم و احکام رمزی و اسطوره‌ای، در دلالت بر وجود حقیقی که به آن اشاره دارند، صادق و استوارند؛ اگر چه معنا و مدلول حقیقی آن‌ها درست نیست. وی، در این باره گفته است:

ممکن است چنین به نظر برسد که با نگرش عینی‌گرایانه و با نگرش ذهنی‌گرایانه باید صادق باشد و ما مجبوریم که بین آن دو گزینش کنیم. نظر من این است که قضیه، این طور نیست و در واقع هیچ کدام صادق نیستند یا اگر ترجیح می‌دهیم که تعبیر دیگری به کار ببریم، هر دو صادقند؛ هر کدام از نظرگاهی دیگر....

اگر به خود تجربه عرفانی نظر کنیم و بپرسیم تجربه عرفانی متضمن چیست، آن چه در می‌یابیم، این است که تجربه عرفانی، خود را نه ذهنی و نه عینی نشان می‌دهد. این مطلب در اقوال بسیاری از «اوپانیشادها» بیان شده است. حالت عرفانی نفس، نه تجربه‌ای ذهنی است و نه عینی. این طرز تفکر، لازمه اساسی‌ترین واقعیت در باب همه احوال عرفانی، در هر دینی که وجود داشته باشند است، و آن، اساسی‌ترین واقعیت، این است که احوال عرفانی از تمایز سوژه و ابژه فراتر می‌روند و اگر افزوده شود که آن چه عارف تجربه می‌کند، خود خدا است، این نتیجه به دست می‌آید که خدا، خود نه عینی و نه ذهنی است.

این مطلب مستلزم آن است که خدا ابژه نیست و دقیقاً نمی‌توان گفت که حتی «وجود دارد»؛ چرا که هر دو واژه «عینی» و «موجود» به این معنا است که آن چه وجود دارد، یا عینی است یا چیزی است در عرض چیزهای دیگر و بنابراین منتهای است؛

لکن خدا نامتناهی است و نه چیزی در زمره چیزهای دیگر...؛ لکن از این گزاره که خدا عینی نیست، به دست نمی‌آید که ذهنی است یا صرفاً اندیشه‌ای موهوم یا تصور یا حالتی روانی در ذهن کسی است؛ چرا که آن چه تجربه عارف تعلیم می‌دهد، این است که خدا نه عینی و نه ذهنی است. این مطلب شاید غیر قابل درک می‌نماید؛ لکن نباید ما را متعجب کند؛ چون فهم‌ناپذیری خدا به نحوی از انحا در همه ادیان بزرگ اظهار می‌شود.^{۲۰}

نقد و بررسی

این فرضیه، دقیق و لطیف فکری و بیانی دارد؛ اما استوار به نظر نمی‌رسد. دست کم دو اشکال بر آن وارد است: یکی این که فقط بر تجربه‌های عالی عرفانی منطبق است و تجربه‌های دینی معمول را شامل نمی‌شود، و دیگر این که در تجربه‌های عالی عرفانی، گزاره «خدا موجود است»، به هیچ وجه انکار نمی‌شود و معنای آن این نیست که خدا موجودی در عرض موجودات دیگر است. این خطای آشکار از آقای استیس بسیار غریب است. اگر بخواهیم مزایای نگرش عرفانی به خداوند را برشماریم، یکی از برجسته‌ترین آن‌ها همین است که خداوند را در عرض موجودات دیگر نمی‌داند. در نگرشی عرفانی، خدا یا حقیقی است که در همه چیز نفوذ یا حلول دارد (وحدت وجود افراطی = همه خدایی)؛ چنان که در هندوئیسم مطرح است یا حقیقی بیرون از مرز زمان و مکان است و بدون آن که به تقارن زمانی و مکانی وصف شود، با همه چیز همراه است، و بر همه چیز احاطه دارد.

شگفت‌آورتر این که آقای استیس، فهم‌ناپذیری وجود خدا را یکی از آموزه‌های همه ادیان بزرگ معرفی کرده است. درست است که وجود و صفات خداوند، فراتر از فهم و درک بشری است؛ ولی این نه بدان معنا است که هیچ گونه فهم و درک درستی در مورد خداوند نمی‌توان به دست آورد؛ بلکه مقصود این است که درک کنه ذات و صفات او فراتر از درک و فهم بشری است. امام علی علیه السلام که از بزرگ‌ترین عارفان در تاریخ بشر شناخته شده است، در این باره، سخن نغز و معیارینی دارد:

لَمْ يَطْلِعِ الْعُقُولُ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَ لَمْ يَحْجِبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ؛^{۲۱} اندیشه‌ها را بر درک نهایت صفت خویش آگاه

ساخت، و از معرفت واجب درباره خود نیز محروم نکرد.

بر اساس این اندیشه معیارین می توان گفت: خداوند موجود است یا شیئی از اشیاء است، و بدین صورت از دام تعطیل رهایی یافت؛ ولی باید از محدود ساختن وجود خداوند در قالب‌های مخصوص موجودات مادی و متناهی بر حذر بود تا از خطر تشبیه وارهید؛ چنان که وقتی از امام جواد علیه السلام سؤال شد: آیا می توان خدا را شیء نامید، پاسخ داد: آری با نفی دو جانب تعطیل و تشبیه.^{۲۲} استیسی در برخی از عبارات‌های خود به گونه‌ای بدین مطلب اشاره کرده و چنین گفته است:

ممکن است از نظام طبیعی یا زمانی و نظام سرمدی به عنوان دو چارچوب ارجاع گفت‌وگو کنیم. نظام سرمدی در تجربه عرفانی قدیس مکشوف می‌شود. نظام طبیعی، همانا جهان زمانی - مکانی است که برای عقل و علم مکشوف می‌شود. اگر نظام طبیعی را به عنوان چارچوب ارجاع خود به کار بریم، در این صورت، از آن نظرگاه، نظام طبیعی، یگانه واقعیت است. تجربه عرفانی، ذهنی، و خدا یک توهم است. این است همان حقیقتی که مکاتب الحاد، شک‌گرایی و طبیعی‌گرایی ارائه می‌کنند؛ لکن چنان چه چارچوب ارجاع نظام سرمدی را به کار بریم، در این صورت، از آن نظرگاه، خدا و نظام ابدی، واقعیت یگانه است، جهان و نظام طبیعی توهمند. این که خدا توهم است، دیدگاه طبیعی‌گرایی است. این که جهان توهم است، دیدگاه امر سرمدی است.^{۲۳}

استیسی، به نخستین اشکالی که بر او وارد کردیم، توجه داشته و گفته است:

اگر راه حلّ مسأله دین که در این جا پیشنهاد شد، پذیرفته شود، باز هم شماری از مسائل وجود دارند که به ذهن ما آدم‌های معمولی که در جمع عرفای سرشناس نیستیم، خلجان می‌کند. ممکن است بپرسند که کلّ این مسأله، ما را به کجا رهنمون می‌شود. به نظر می‌رسد که بینش حقیقی فقط برای معدودی از افراد خارق‌العاده امکان‌پذیر باشد؛ چرا که عارف بزرگ، حتی از شاعر بزرگ نادرتر است. در این صورت، دین برای ما چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ آیا بر اساس شرح و وصفی که در این جا داده شده، به کلی از آن محروم شده‌ایم؟ ولو این که معتقد باشیم که دین وجود دارد، آیا برای ما فقط قصّه‌ای که رهگذری نقل کرده، نخواهد بود؛ یعنی چیزی که خودمان

نمی‌توانیم تجربه کنیم یا بشناسیم؟ در این صورت، در زندگی عملی ما هیچ معنایی نمی‌تواند داشت و بهتر است تصمیم بگیریم که آن را نادیده بگیریم.^{۲۴}

وی در پاسخ این اشکال به بسط و توسعه تجربه‌های عرفانی پرداخته و یادآور شده است که همه انسان‌ها یا دست کم همه انسان‌های با احساس تا حدودی عارفند. آن چه از ویژگی عرفان رسمی به شمار می‌رود، این است که احساس عرفانی آنان درخشش بیش‌تری دارد. به عبارت دیگر، عرفان حقیقتی است که دارای درجات و مراتب متفاوت است. مرتبه ضعیف آن همگانی است؛ اگر چه مراتب قوی و درخشان آن مخصوص عده‌ای از انسان‌های زبده و برجسته است.

خطا است تصوّر کنیم مرز قاطعی هست که می‌توان بین عارف و غیر عارف کشید. ... همه انسان‌ها، یا دست کم همه انسان‌های با احساس تا حدودی عارفند. درست همان‌طور که جنبه‌ای عقلانی در طبع آدمی هست، جنبه‌ای عرفانی هم در آن هست. گو این که در بیش‌تر ما فقط درخشش ضعیفی دارد. این مطلب از روی این واقعیت اثبات می‌شود که سخنان قدیس با عارف، همانند شعر، تأثیر درونی ما را هر چه قدر هم که ضعیف و کم رنگ باشد، بر می‌انگیزد. چیزی در درون ما به سخنان او پاسخ می‌گوید؛ همچنان که چیزی در درون ما به کلام شاعر پاسخ می‌گوید؛ پس منطقی است که بگوییم که وقتی انسان‌های معمولی به تعبیر خودشان نوعی احساسات دینی یا «حالات دینی» دارند، چه همراه، با تصوّر آگاهانه‌ای از خدا در اذهانشان باشد چه بدون آن؛ چه در نماز و نیایش، چه در کلیسا؛ چه در میان صحنه‌های طبیعت، شکوه، هیبت و برافراشتگی کوه‌ها، غروب‌های آفتاب، یا دریاها، چنین احساسات دینی مبهم، بی‌صورت، نامعلوم، تقریباً بیان ناشدنی، ضعیف، تیره و خموش، انگیزندگی اعماق بینش عرفانی‌اند که اگر می‌توانستیم آن را به پرتو روشن آگاهی سطحی مان بکشانیم، همان مواجید عرفانی تمام عیار عارفان بزرگ می‌بود. شهود ضعیف، امری سرمدی است که در هیأت احساسات یا حتی عواطف ظاهر می‌شود؛ چرا که ضعیف و مبهم است. در این جا است که اسطوره‌های ادیان مختلف، کارکرد و توجه خودشان را دارند؛ یعنی در درون انسان پرستشگر، نقش بر انگیزختن آن احساسات دینی بی‌را ابفا

می‌کنند که در حقیقت رؤیت خدا است. از دور دست‌ها آدمی ممکن است که در دل خود احساس کند یا بر زبان آورد که خدا، خدایی مهربان است و با او راز و نیاز کند. مهم نیست که از روی ساده دلی تصور کند که در جایی نادیده در اطراف او، روح خیراندیش بزرگی هست که به سخنان او گوش فرا می‌دهد و با عاطفه‌ای انسانی که محبت نامیده می‌شود به او نظر می‌کند یا این که بر عکس، بداند که زبان و افکارش تعبیری کنایی‌اند که نباید به معنای حقیقی‌شان گرفته شوند؛ تأثیر باطنی در او، یعنی به یادآوری امر سرمدی ممکن است در هر حال یک‌سان باشد. بیش‌تر انسان‌ها همواره نیازمند اسطوره‌ها و صور خیال هستند که شهود الهی را در آنان برانگیزند، و هنگامی که یک مجموعه از نمادها تا به حد انتزاعات محض یا خرافات کم ارزش تنزل یابند، مجموعه دیگری سر بر می‌کشد؛ حتی عرفای بزرگ که می‌توان تصور کرد که هیچ نیازی به تصورات استعاری در باب امر سرمدی ندارند؛ چون خود امر سرمدی را در اختیار دارند، با این همه، غالباً نمادهای آن دینی را به کار می‌برند که در آن توکد یافته‌اند و بدین‌سان خودشان را به این یا آن دین مربوط می‌سازند. به همین لحاظ است که آن چه یک عارف می‌گوید، با آن چه عارف دیگری می‌گوید، متناقض به نظر می‌رسد؛ چرا که آنان برای واقعیت واحد، نمادهای مختلفی را به کار می‌برند. هر انسانی خواه در یک دین رسمی و خواه در بیرون آن، باید راه خود را بیابد. برای کسانی که راه خود را به یک طریقی یافته‌اند، جایز نیست کسان دیگری را که راه خود را به طریقی دیگر یافته‌اند، محکوم کنند. اگر این نظریه در باب دین پذیرفته شود، لاقبل می‌باید باعث شود کسانی از ما که نمی‌توانند جایگاهی در هیچ دین رسمی بیابند، جنبه دینی فطرت انسان را، هم در خودشان و هم در دیگران فهم کنند و به نقش و توجیه اصول عقاید دینی برای کسانی که همچنان می‌توانند بدان‌ها پای بند باشند، پی ببرند.^{۲۵}

حاصل نظریه استیسی

حاصل نظریه استیسی این است که احساس عرفانی یا احساس دینی در همه انسان‌ها نهفته؛ اگر چه ظهور و درخشش آن در افراد متفاوت است، و عقاید، احکام و آداب دینی در ادیان گوناگون جنبه نمادین دارند و نقش آن‌ها انگیزختن حس دینی یا عرفانی مشترک در افراد است. مفاهیم و گزاره‌هایی که درباره خداوند یا حقیقت الوهی به

کار می‌رود، جنبه اسطوره‌ای و استعاره‌ای دارند و نباید به معنای حقیقی تفسیر شوند. بر این اساس، مسأله حق و باطل در باب آموزه‌ها و گزاره‌های دینی از میان برداشته خواهد شد، و پیرو هیچ یک از ادیان حق ندارد، پیرو ادیان دیگر را محکوم کند؛ حتی کسانی که پیرو هیچ یک از ادیان رسمی هم نیستند، و ملحد یا شکاک نامیده می‌شوند نیز در گوهر دین که همان احساس عرفانی یا دینی است، با دینداران شریکند. نه پیروان ادیان، حق بی‌دین دانستن آن‌ها را و نه آنان، حق تخطئه و نادرست شمردن عقائد دینی پیروان ادیان را دارند؛ چرا که این عقاید، نقش اسطوره‌ای و کنایی دارند، نه نقش حقیقی و بنیادی، و بدین صورت، پلورالیسم دینی تبیین و توجیه می‌شود.

نقد پایانی

نقد پایانی ما بر دیدگاه استیسی، این است که وجود فطرت دینی یا احساس عرفانی و دینی در همه انسان‌ها مطلب درست و استواری است. این دیدگاه در جهان بینی اسلامی با تأکید تأیید شده است تا آن جا که تجدید میثاق فطری انسان با خداوند، یکی از اهداف رسالت پیامبران الهی دانسته شده است.^{۲۶}

این مطلب نیز پذیرفته است که مفاهیم و الفاظ به کار رفته درباره خداوند را نباید با توجه به مصادیق مادی و محدود آن‌ها تفسیر کرد؛ برای مثال در گزاره‌های «خدا موجود است، خدا توانا است؛ خدا دانا است؛ و مانند آن»، نباید وجود، دانایی و توانایی در خداوند را با ویژگی‌های این مفاهیم در موجودات ممکن و مادی تفسیر کرد؛ ولی این نه بدان دلیل است که حقیقت این مفاهیم در واجب و ممکن و خالق و مخلوق متباین و متفاوت است؛ بلکه تفاوت در آن‌ها از ویژگی‌های مصداقی ناشی می‌شود. به عبارت فنی، این گونه الفاظ و مفاهیم، مشترک معنوی‌اند، نه مشترک لفظی. همان گونه که پیش از این یادآور شدیم، حتی لفظ «شیء» را هم می‌توان بر خداوند اطلاق کرد؛ زیرا «شیء» به معنای واقعیت است؛ خواه مادی باشد یا غیر مادی؛ واجب باشد یا ممکن؛ خالق باشد یا مخلوق و ... آری، هرگاه الفاظ و مفاهیمی، نوعی ساخت معنایی داشته باشند که جز بر شیء ممکن یا مادی قابل اطلاق نیست، چنین مفاهیم و الفاظی یا اصلاً درباره خداوند به

کار نمی‌روند، مانند الفاظ معلول و مخلوق و مانند آن، یا اگر به کار روند، معنای کنایی و استعاره‌ای آن‌ها مقصود است؛ مانند الفاظ سمیع، بصیر، و نظایر آن.

اکنون اگر به تاریخ پیامبران و رهبران ادیان بازگردیم که از پیشوایان عرفان و شهود دینی بوده‌اند، این حقیقت را به روشنی می‌یابیم که آنان با شدت تمام با ملحدان و مشرکان یا پیروان ادیانی که دستخوش نسخ یا تحریف واقع شده‌اند، به مقابله برخاسته، و راه و روش و عقاید و احکام آنان را باطل دانسته‌اند، و حتی جنگ و جهاد مسلحانه را نیز در این باره تجویز کرده؛ بلکه واجب دانسته‌اند. بدیهی است گفتار و رفتار آنان با دیدگاهی که آقای استیس و دیگر طرفداران پلورالیسم دینی مطرح کرده‌اند، سازگاری ندارد. درست است که دیدگاه استیس و همانندهای او از موضع و منظر برون دینی مطرح شده است، نه از منظر درون دینی؛ ولی نخستین شرط درستی هر دیدگاه برونی، به پدیدارهای اجتماعی، تاریخی، فرهنگی و غیره، این است که با واقعیت آن پدیدارها ناهماهنگ نباشد؛ همان گونه که نظریه‌های علمی در حوزه طبیعت‌شناسی، آن گاه پذیرفته‌اند که با واقعیت پدیده‌های طبیعی ناسازگار نباشند. این شرط در نظریه استیس وجود ندارد؛ زیرا نه رهبران ادیان و نه پیروان آن‌ها حاضر نیستند، آموزه‌ها، و احکام دینی خود را یک‌سره اسطور و مجازی بدانند، و هر گونه اصلاتی را از آن‌ها نفی کنند؛ حتی پس از توجه دادن آنان به چنین نظریه‌ای، پذیرای آن نیستند؛ در حالی که در مناقشات لفظی، پس از توجه دادن منازعه‌کنندگان به هسته مشترک میان آنان، نزاع از میان برداشته می‌شود. این جا است که می‌توان گفت:

در کف هر یک اگر شمی بدی

اختلاف از گفتشان بیرون شدی

اما بسیاری از اختلافات و نزاع‌های موجود میان ادیان از این قبیل نیستند و نمی‌توان چنین دیدگاهی را درباره آن‌ها پذیرفت.^{۲۷}

پی‌نوشت‌ها:

1. Subjective.
2. Objective.
۳. Walter Terence Stace (۱۸۸۶ - ۱۹۶۷ م) فیلسوف تجربه‌باور انگلیسی - امریکایی.
۴. والتر ترنس استیس: دین و نگرش نوین، ترجمه احمد رضا جلیلی، ص ۳۸۵.
۵. Schleier Macher (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴ م) فیلسوف و متکلم مسیحی آلمانی. وی را مؤسس کلام جدید مسیحی و بنیانگذار لیبرالیسم کلامی می‌شناسند. ر.ک: ایان باربوز: علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۱۳۰ و ۱۳۱.
۶. کالین براون: فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاطه‌وس میکائیلیان، ص ۱۰۹ و ۱۱۰.
۷. جان هاسپرز: فلسفه دین، ص ۶۹.
۸. حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد؛ اموری که ذات و حقیقت یکسانی دارند، حکمشان نیز یکسان خواهد بود.
۹. و ما بکم من نعمه فمن الله ثم اذا مسکم الضر فالیه تجشرون؛ هر نعمتی که از آن برخوردارید، از خداوند است؛ آن گاه هنگامی که با سختی‌ها روبه‌رو می‌شوید، او را می‌خوانید.
۱۰. محمد حسین طباطبایی: المیزان، ج ۱۲، ص ۲۷۲.
۱۱. ر.ک: عبدالله جوادی آملی: مبدأ و معاد، ص ۱۱۲.
۱۲. همو: تبیین براهین اثبات خدا، نشر اسراء، ص ۲۸۹ و ۲۹۰.
۱۳. نورمن گیسلر: فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، ص ۱۱۳ - ۱۰۲ با تلخیص.
۱۴. علی ربانی گلپایگانی، فطرت و دین، ص ۱۴۵ و ۱۴۶.
۱۵. شاه‌آبادی: رشحات البحار، ص ۳۵ - ۳۷.
16. Richard Swinburne.
17. Principle of Credulity.
۱۸. مایکل پترسون و دیگران: عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۶۳.
۱۹. همان، ص ۶۳ و ۶۴.
۲۰. والتر استیس: دین و نگرش نوین، ص ۳۸۶ - ۳۸۹.
۲۱. نهج البلاغه، خطبه ۴۹.
۲۲. توحید صدوق، باب ۷، ح ۱ و ۷.
۲۳. والتر استیس: دین و نگرش نوین، ص ۳۹۰.
۲۴. همان، ص ۳۹۱ و ۳۹۲.
۲۵. والتر استیس: دین و نگرش نوین، ص ۳۹۱ - ۳۹۶.
۲۶. نهج البلاغه، خطبه اول.
۲۷. جهت آگاهی بیش‌تر درباره پلورالیسم دینی و تحلیل و نقد آن، به کتاب تحلیل و نقد پلورالیسم دینی از نگارنده رجوع شود.