

تجربه^s دینی*

کیث یندل

ترجمه انشاء الله رحمتی

داشتن یک تجربه

«داشتن یک تجربه» به معنایی مرتبط با دین، عبارت از آن است که شخص در حالتی آگاهانه که دست کم تا حدی قادر به توصیف آن است، قرار گرفته باشد. «داشتن یک تجربه دینی» به معنای دارا بودن حالتی آگاهانه است که در ظرف یک دین یا نظام مفهومی دینی، به لحاظ نجات بخشی اساسی است.

دین

یک دین یا نظام مفهومی دینی دو مؤلفه اساسی، یعنی تشخیص (درد) و درمان دارد. مؤلفه تشخیص (درد) می گوید هر بشری را علت [= بیماری] غیرجسمانی اساسی ای چونان عمیق هست که اگر مداوا نشود، نیروی بالقوه وی به عرصه فعلیت در نمی آید و فطرت وی به نحو فلج کننده ای معیوب می شود. اینجاست که درمانی برای آن ارائه می شود. از منظر یک سنت دینی مشخص، داشتن یک تجربه، تنها و تنها در صورتی از لحاظ نجات بخشی اساسی است که واجد بودن آن تجربه (طبق درمان پیشنهادی آن دین)، مؤلفه ای ضروری در مداوای بیماری آن شخص (بنا بر تشخیصی که آن سنت داده است) باشد.

توصیف پذیری

غالباً دین را امری تصور می‌کنند که عمدتاً با امور مرموز و غیرقابل فهم سروکار دارد. هر چند ممکن است که این مدعا تا حدی درست باشد، پیداست که این کل ماجرا نمی‌تواند بود. این مدعا که «چیزی مرموز و غیرقابل فهم وجود دارد»، حتی اگر صادقانه گفته شود، مفاد و مضمونش به گونه‌ای نیست که مؤمن دیندار را از جویندهٔ غول دریاچهٔ نس^۱ یا خوانندهٔ داستانهای جنایی شرلوک هولمز، که سگ شکاری بسکرویل را تاریخ جدی فرض می‌کند، متمایز سازد. ادیان درمانهایی را برای بیماریهای روحی تشخیص داده شده ارائه می‌کنند و از این رو، معرفت کافی و وافی و در دسترسی را که فهم و تشخیص درد و درمان را ممکن سازد، مفروض می‌گیرند. به همین دلیل است که سنتهای دینی، غالباً حصول تجربه‌ای را که به لحاظ نجات بخشی، اساسی است بر مبنایی شناختی^۲، همچون چیزی که مستلزم حصول معرفت، روشن بینی یا فهم است، توصیف می‌کنند. سنتهای دینی به طور خاص، نه (یا صرفاً نه) دربارهٔ اشیاء مادی متوسط القامه، بلکه دربارهٔ خدا، برهمن،

نیروانا یا مانند آن سخن می‌گویند. خدا، برهمن، نیروانا و مانند آن، مادام که در تشخیص درد یا علت [= بیماری] یا درمان، نقشی از هر نوع ایفا می‌کنند، باید متناسب با آن تشخیص یا درمان، بدرستی قابل توصیف باشند. دست کم بعضی از سنتهای دینی، در خصوص این قبیل امور مردد هستند و در عمل، هنگامی که تحت فشار این خط مشی که «واقعیت غایی* با خود ما چقدر تفاوت دارد» قرار می‌گیرند، بر توصیف ناپذیری^۳ (بیان ناپذیری)^۴ آن تجربه تأکید می‌ورزند، ولی در مقام پی جویی این درونمایه که «واقعیت غایی چقدر برای ژرف ترین نیازهای ما موضوعیت دارد» توصیف پذیری^۵ (بیان پذیری)^۶ آن را مفروض می‌گیرند.

پدیدارشناسی

توصیف پدیدارشناختی یک تجربه، توصیفی است از سوی صاحب آن تجربه که از نحوهٔ ظهور تجربی اشیاء بر صاحب تجربه، سخن می‌گوید. اگر زید آگاهانه سرابی را ببیند، باور نخواهد کرد که واحه‌ای می‌بیند، ولی به لحاظ تجربی به نظرش می‌آید که واحه‌ای را می‌بیند، درست همان طور که وقتی واقعاً واحه‌ای را می‌بیند از

لحاظ تجربی به نظرش می‌آید که واحه ای را می‌بیند. توصیف پدیدارشناختی در قالب زبانی ریخته می‌شود که نسبت به این که آیا اشیاء همان گونه هستند که برای فاعل آگاهی می‌نمایند یا نه، خنثی است. این ادعا که زید تجربه ای دارد که به موجب آن به نظرش می‌رسد که واحه ای را می‌بیند، پرسش از وجود واقعی واحه رؤیت شده را بی‌جواب باقی می‌گذارد. توصیفات پدیدارشناختی از تجارب دینی، در صورت فقدان التزام، به سود یا به زیان، در خصوص اعتبار تجارب مورد توصیف، دقت توصیفی را در نظر می‌گیرند.

داشتن اطلاعات میان فرهنگی^۷ درباره تجارب دینی حائز اهمیت است. این اطلاعات شخص را یاری می‌کند تا از استنباطهایی که متکی به ویژگیهای یک وضع فرهنگی خاص است، احتراز کند. اولین منبع برای اطلاعات میان فرهنگی در خصوص تجارب دینی، توصیفات مربوط به این قبیل تجارب در متون مقدس، نوشته‌های دینی و مانند آن است. برخی محققان نسبت به این قبیل گزارشها سخت بدبین هستند و معتقدند که تجارب مورد بحث، چون به زبان بومی سنت دینی صاحب تجربه گزارش می‌شوند، به حدی

«آغشته»^۸ [به ویژگیهای مکانی] هستند که نمی‌توانند سررشته ای معتبر برای شناخت ماهیت واقعی آن تجارب باشند. دیگر محققان، این دیدگاه را اختیار می‌کنند که مفاهیم و توقعاتی که صاحب تجربه از طریق سنت دینی خویش فرا می‌گیرد، به قدری در ساخت و سرشت تجاربش دخیلند که [باید گفت] آن تجارب آفریده‌های همان سنت هستند؛ یعنی از انضمام سنت مورد بحث با نیازهای صاحب تجربه به وجود آمده‌اند، و به همین دلیل باید گفت ماهیتی منحصر به فرد دارند که مختص به هر سنت یا حتی زیر سنتی است که وی بدان تعلق دارد. محقق گروه نخست می‌خواهد پوشش مفهومی مورد ادعا را بردارد تا آن تجربه را در صورت عریانش نظاره کند. و محقق گروه اخیر معتقد است که با اجرای فرآیند کشف پوشش، چیزی از آن تجربه باقی نخواهد ماند.

هر دیدگاه ویژگیها و محدودیتهای خود را دارد. شخصی را در نظر بیاورید که در حالت تخیل با چشمان بسته، در حالت هشجاری نقطه قرمزی را در یک زمینه سفید می‌بیند. برای انجام دادن این کار نه چندان عظیم، او باید مفاهیم قرمز، سفید، نقطه و زمینه را

بداند. آن ویژگیهای تجربه که به موجب آنها این مفاهیم قابل اطلاق بر تجربه است، برای آن تجربه ضروری اند؛ اگر مفاهیم را کنار بگذاریم هیچ تجربه‌ای نخواهیم داشت. قوام تجربه به این است که به این مفاهیم دسترسی داشته باشیم. ولی از این نیاز هیچ گونه «تَلَوُّث» معرفت‌شناختی^۹ لازم نمی‌آید. کسی که خبر می‌دهد «من نقطه قرمزی را در یک زمینه سفید تخیل می‌کنم» خبر درستی می‌دهد، حتی اگر وابسته به کیشی عجیب و غریب باشد که در آن این گونه تخیلات، بنا بر ادعا، جاودانگی آنی را به بار می‌آورند. اگر او را چنین کیشی باشد و با گفتن «من به جاودانگی دست یافته‌ام» از تجربه‌اش خبر دهد، در این اخبار طریق اغراق پیموده است؛ یعنی از پدیدارشناسی خاص خود بسی فراتر رفته است. در اینجا مقصود از این تأکید را که گزارش اول پدیدارشناسی آن تجربه را به طور دقیق ثبت و ضبط کرده است و گزارش دوم از آن پدیدارشناسی بسی فراتر رفته است، می‌توان دریافت. حتی اگر او، در اثر تخیلش، چنین احساس کند که گویا به جاودانگی دست یافته است، اخبار خالص از آن تجربه باید به این صورت باشد که «احساس می‌کنم گویا هم اکنون

جاودانه شده‌ام».

من مؤلف [از این بحث] دو نتیجه اخلاقی^{۱۰} می‌گیرم. هیچ تجربه‌ای آن ویژگیهایی را که به موجب آنها مفاهیم، قابل اطلاق بر آن تجربه هستند، فاقد نیست. این قابلیت دستیابی تجارب به مفاهیم، ویژگی ذاتی تجارب است. قابلیت دستیابی به مفاهیم، چیزی از اعتبار تجربه نمی‌کاهد و به خودی خود، دلیل بر آن نیست که یک تجربه را صرفاً ساخته صاحب تجربه و، بنابراین، زمینه [فرهنگی] او بدانیم. این نتایج اخلاقی همان قدر که بر تجارب دیگر قابل اطلاقند بر تجارب دینی نیز اطلاق پذیرند.

معیارهایی برای تشخیص

انواع [تجربه]: مضمون

تجربی که اشخاص دارند، چه تجارب دینی و چه غیردینی، به موجب دو ویژگی متفاوت در انواع مختلف قرار می‌گیرند: ساختار و مضمون. تجربه شنیداری از تجربه دیداری، و تجربه بساوایی از تجربه بویایی، به موجب مضمون^{۱۱} خود متفاوت است. همین طور سرور از احساس گناه، حیرت از تنفر و لذت از رنج، به موجب مضمون خود متفاوت است. به تعبیری کلی‌تر، درک

زیبایی شناختی از الزام اخلاقی، ادراک حسی اشیاء مادی از تأمل درباره منطق، وجه نما، تأمل غمگینانه در شرایط فعلی سلتی های بوستون^{۱۲} از یادآوری ایام عظمت ایشان به موجب مضمون متفاوت است. شواهد فی بادی النظر حکایت از آن دارند^{۱۳} که تجارب دینی به اتکای مضمون خود از حیث نوع متفاوت هستند.

معیارهایی برای تشخیص انواع [تجربه]: ساختار

تجارب به موجب ساختار^{۱۴} خود نیز متفاوتند. احساس انزجار، سرگیجه یا بی کسی، ساختاری متفاوت از دیدن یک درخت، شنیدن صدای یک زنگ، یا استشمام بوی قهوه ای نشاط آور دارند. تجارب دسته اول، تجارب مشتمل بر فاعل آگاهی^{۱۵} / مضمون هستند. «صاحب» این تجربه احساس معینی دارد. تجارب دسته اخیر مشتمل بر فاعل آگاهی / آگاهی / متعلق آگاهی^{۱۶} هستند. «صاحب» تجربه یک متعلق آگاهی خاص - درخت، [صدای] زنگ یا [بوی] دانه قهوه ای - را احساس می کند (یا به نظرش می رسد که احساس می کند). اضطراب یا شعف تعمیم یافته ای

داشتن یا دچار حملات عصبی ناشی از هول و هراس یا سردرد بودن، به معنای داشتن تجربه ای مشتمل بر فاعل آگاهی / مضمون است. اندیشناک بودن از سگ بزرگی که به زنجیر کشیده شده است، سرخوش بودن از فکر نان شیرینیهای خامه ای، آزرده خاطر شدن از سخنان درشت یک دوست، به معنای داشتن تجربه ای مشتمل بر فاعل آگاهی / آگاهی / متعلق آگاهی است. شواهد فی بادی النظر حکایت از آن دارند که تجربه دینی به موجب ساختارش، از حیث نوع، متفاوت است.

دعاوی ناظر به متعلق آگاهی

همه سنتهای دینی دعاوی ای دارند که می توان از آنها به دعاوی ناظر به متعلق آگاهی^{۱۷} تعبیر کرد. یک فقره O نسبت به زید، یک متعلق آگاهی است، اگر و فقط اگر «زید موجود نیست» به تنهایی یا همراه با هیچ مجموعه ای از حقایق، مستلزم این که «O موجود نیست» نباشد. خدا، برهمن، نیروانا و مانند آن، تا برسد به موجودات و مراتبی که سنتهای دینی گوناگون به طرقی اساساً مرتبط با تشخیصها و درمانهای ارائه شده توسط آنها، درباره شان سخن می گویند، به این

معنا نسبت به موجودات بشری، متعلق آگاهی هستند. یک دعوی ناظر به متعلق آگاهی می‌گوید یک متعلق آگاهی موجود است یا دارای خصیصه ای است؛ یک دعوی تجربی ناظر به متعلق آگاهی، یک دعوی ناظر به متعلق آگاهی است که شخصی آن را بر اساس تجربه ای که داشته است، اظهار می‌کند. یک ماده‌گرای قائل به نفس - بدن^{۱۸}، احساس نیاز می‌کند که به تعریف ما از دعوی ناظر به متعلق آگاهی، عبارتی چون «O جسم شخص نیست» یا «O مغز شخص نیست» را بیفزاید؛ هر چند البته من [مؤلف] چنین نخواهم کرد.

یک پیامد این تعریف آن است که اگر نوعی خداباوری محکم^{۱۹} صادق باشد، زید نسبت به خدا یک متعلق آگاهی نخواهد بود. خداباوری محکم صادق است، اگر و فقط اگر یا (۱) خدا موجود است حقیقتی ضروری باشد یا (۲) خدا موجود است حقیقتی منطقیاً ممکن باشد و (۳) هر چیزی که منطقیاً بتواند برای وجودش وابسته به خدا باشد لاجرم برای وجودش وابسته به خداست، حقیقتی ضروری باشد. ولی اگر یا (۱) و (۳) یا (۲) و (۳) صادق باشد عدم وجود خدا مستلزم عدم وجود زید است. این تعریف، دست کم

برای خدا باور مشکل آفرین خواهد بود، اگر از آن لازم بیاید که زید نمی‌تواند نسبت به خدا یک مخلوق باشد یا زید می‌باید یک شأن^{۲۰} یا مقام^{۲۱} الهی باشد و نه یک جوهر^{۲۲}. ولی هیچ یک از اینها لازم نمی‌آید. بر طبق معنایی که من از منظر فنی ارائه کردم، برای آن که زید، مثلاً یک جوهر خودآگاه مختار (یعنی شخص) باشد، لزومی ندارد که نسبت به خدا یک متعلق آگاهی باشد. (فقط) از آن لازم می‌آید که خدا در مقام استفاده از اصل شواهد و ادله تجربی، که در آنها برداشت ما از یک متعلق آگاهی به عنوان بخشی از مبنای علم خدا به وجود زید ایفای نقش می‌کند، نباشد. ولی این برداشتی عجیب و غریب از علم الهی است که بر اساس آن چنین چیزی ضروری است.

دعاوی ناظر به جنبه

فقره a، نسبت به زید یک جنبه است، اگر و فقط اگر «زید موجود نیست» به تنهایی یا همراه با مجموعه ای از حقایق، مستلزم آن باشد که «a موجود نیست». خدا، برهنه، نیروانا و مانند آن تا برسد به موجودات و حالات گوناگونی که ستهای دینی مختلف به طرقی اساساً مرتبط با تشخیصها و درمانهای

ارائه شده توسط آنها، درباره شان سخن می گویند، به این معنا، نسبت به انسانها جنبه نیستند. دعوی ناظر به جنبه^{۲۳} می گوید جنبه ای موجود است یا دارای خصلتی است. دعوی تجربی ناظر به جنبه، یک دعوی ناظر به جنبه است که شخص بر مبنای تجربه ای که

داشته است، اظهار می دارد.

شرایط ربط

دیدن صفحه نمایش رایانه، قرینه ای برای این که رئیس جمهور بعدی ایالات متحده، مارتیان خواهد بود، به دست نمی دهد؛ هر تجربه ای قرینه ای برای هر دعوی ای نیست. چگونه می توان قابلیت قرینه ای یک تجربه را معلوم کرد؟ پاسخ نسبتاً ساده است: تجربه زید از e در صورتی قرینه ای برای وجود یک متعلق آگاهی یا جنبه و یا برای حصول کیفیتی در هر یک به دست می دهد که برخوردار بودن زید از [تجربه] e، عبارت از آن باشد که وی به تجربه چنین دریافته باشد که متعلق آگاهی یا جنبه مورد بحث موجود است یا خصلت مورد بحث را دارد. این گونه تجارب، شرایط ربط مقتضی برای این قبیل دعاوی را برآورده می کنند.

مضمون، ساختار و قرینه

ساختار یک تجربه، مربوط به چیزی است که آن ساختار می تواند قرینه ای برای آن باشد. تجارب مشتمل بر فاعل آگاهی / جنبه می توانند قرینه غیراستنتاجی^{۲۴} برای دعاوی تجربی ناظر به جنبه باشند. تجارب مشتمل

بر فاعل آگاهی / آگاهی / متعلق آگاهی می توانند قرینه غیر استنتاجی برای دعاوی تجربی ناظر به متعلق آگاهی باشند.

داشتن یک تجربه، به یکی از دو طریق می تواند قرینه ای به نفع یک دعوی به دست دهد. آن قرینه می تواند مستقیم یا غیرمستقیم باشد. احساس سرگیجه، قرینه ای مستقیم برای «من سرگیجه دارم» به دست می دهد. اگر نظریه ای اثبات شده^{۲۵}، که ثابت شدنش برای من معلوم باشد، وجود می داشت به این مضمون که احساس سرگیجه به دلیل محروم بودن از آب نبات ایجاد می شود، احساس سرگیجه^{۲۶} من، قرینه ای غیرمستقیم برای این که «من از آب نبات محروم هستم» به دست می داد. تجارب مشتمل بر فاعل آگاهی / مضمون، اگر قرینه ای مستقیم برای هر چیزی به دست دهند، می توانند قرینه ای مستقیم برای دعاوی راجع به دارندگان خود به دست دهند. تجارب مشتمل بر فاعل آگاهی / آگاهی / متعلق آگاهی، اگر قرینه ای مستقیم برای چیزی به دست دهند، می توانند قرینه ای مستقیم برای دعاوی راجع به چیزهایی غیر از دارندگان آن تجربه ها به دست دهند. در اینجا فقط تجارب دینی را به عنوان قرینه مستقیم ممکن

کانون توجه قرار می دهیم. ظاهراً این که آن تجربه ها چه نوع قرینه غیرمستقیمی به دست می دهند، منوط به آن است که چه نظریاتی را اثبات شده بدانیم، و این مستقلاً خود مبحث وسیعی است که از حوصله بحث ما در این مقاله خارج است.

گونه شناسی معتدل

این که دقیقاً چند گونه تجربه دینی اساسی وجود دارد، یا چند زیرگونه تحت یک گونه خاص واقع می شوند، بحثی پیچیده تر، ولی در عین حال فرعی تر است، تا این بحث که آیا بیش از یک گونه تجربه دینی اساسی وجود دارد یا نه. با در نظر گرفتن ساختار و مضمون تجارب دینی، نسبتاً واضح است که بیش از یک گونه تجربه دینی اساسی وجود دارد.

یک گونه [تجربه دینی] تجربه اشراقی^{۲۶} است - نیروانا^{۲۷} در سنتهای بودایی، کواله^{۲۸} در سنت جین، مکشه^{۲۹} در هندوئیسم ادوایتی و دانته^{۳۰} - اهمیت اساسی دارد. به طور خلاصه، این تجارب را که بر حسب مضمون دینی شان و بر وفق سنتهای خود آنها توصیف شده اند، به صورت زیر می توان مشخص کرد: تجربه نیروانا در اثر اطلاع از حالات

مخلوقیت و فقر ذاتی [= وابستگی]^{۳۵}، آگاهی از آلودگی به گناه، توبه و عبودیت را در او بر می‌انگیزد. خدا ممکن است به عنوان قاضی سختگیر یا منجی رحیم تجربه شود، ولی صاحب تجربه مینوی هرگز نمی‌انگارد که یک جنبه از وجود خویشتن یا چیزی متحد با خود را تجربه کرده است.

عرفان طبیعت^{۳۶}، گونه دیگری از [تجربه دینی] است که متضمن نوعی احساس یگانگی با طبیعت است و معطوف به هر بخشی از طبیعت است که برای صاحب تجربه، در حین وجدان آن تجربه، از طریق ادراک حسی در دسترس باشد. شاید بزرگ‌ترین مانع برای تلقی این تجربه به عنوان تجربه دینی آن است که نسبتاً فاقد ارتباطی مستحکم با دین را که همچون مجموعه‌ای از نهادها و اعمال و رفتار تصور می‌شود، نسبتاً فاقد است. با بذل توجه به ساختار تجربی و پدیدارشناسی تجارب دینی، این تجارب دست کم به سه گونه متفاوت تعلق دارند.

تبیین‌ها

اگرزید تجربه‌ای (از هر نوع) داشته باشد، تبیین‌های گوناگونی مربوط به وجدان این تجربه توسط او، وجود خواهد داشت.

ناپایدار آگاهی یا در غیر این صورت، در اثر آگاهی از فترت^{۳۱} آن حالات و آرامش باطنی نهفته در این فترت، شکل می‌گیرد. تجربه کواله، نوعی آگاهی از خود لایزال^{۳۲} است که شالوده حالات آگاهانه ناپایدار ماست و تجارب نیروانا نیز متوقف بر این آگاهی است، هر چند که آن را مغفول می‌گذارد. تجربه مکشه متضمن آگاهی از همسانی خود شخص با برهن بی - چون^{۳۳} است. همان طور که حتی این توصیفات مختصر حکایت می‌کنند، این تجارب به طور قابل ملاحظه‌ای، از حیث مضمون با هم متفاوتند؛ تفاوت آنها با گونه‌های تجربه پیشنهادی که جای خود دارد. ساختار هر یک از آنها در ظاهر به صورت فاعل آگاهی / مضمون است، نه به صورت فاعل آگاهی / آگاهی / متعلق آگاهی.

تجربه مینوی^{۳۴} سنخ دیگری از تجربه دینی است که، بر طبق سنتهای توحیدی، به معنای آگاهی از خداست. این تجربه، چه معتبر باشد و چه نباشد، ساختارش به گونه فاعل آگاهی / آگاهی / متعلق آگاهی است. فاعل آگاهی یک موجود متشخص با مهابت، قاهر، با جلال و جبروت، مقدس و حی را تجربه می‌کند که خشیت، احساس

احتمالاً حالات بدن او به گونه ای است که اگر در آن حالات یا برخی حالات مشابه نمی بود، آن تجربه را - دست کم به نحو خاصی که اکنون در واقع دارد - نداشت. فرض کنید که زید تجربه ای از رؤیت اولین موی سپید خود داشته باشد. برای مثال، اگر او سر به تن نمی داشت، مغزش از کار افتاده بود، یا نایینا بود، این تجربه را نمی داشت. شرایط فیزیولوژیک و به همان میزان تبیین های فیزیولوژیک برای این که او تجربه ای از موی سپید خود داشته باشد، ضروری است. برخی ویژگیهای محیط طبیعی او نیز وجود دارند که برای وجدان آن تجربه توسط او، شرط لازم است؛ اگر هوا تاریک می بود، اگر سطحی که نور را به قدر کفایت منعکس سازد وجود نمی داشت، یا اگر موهایش را با پاکتی پوشانده بود، اولین موی سپیدش را نمی دید. به همان اندازه که ویژگیهای محیط فیزیکی زید، شرایط لازم برای وجدان آن تجربه توسط او به حساب می آیند، اشاره به این قبیل ویژگیها برای تبیین وجدان آن تجربه توسط او نیز، موضوعیت دارد. شاید توصیف تجربه زید به عنوان رؤیت اولین موی سپیدش با حالت وحشت یا به عنوان رؤیت اولین موی سپیدش با حالت شعف،

توصیف تام و تمام تری از آن باشد. اگر تجربه زید از گونه نخست باشد، می توان احتمال داد که زید در فرهنگی پرورش یافته است که از جوانی بت ساخته اند و پیران را زشت و بی ارزش می دانند. اگر تجربه اش از نوع دوم باشد، احتمالاً زید در فرهنگی زندگی می کند که در آن سالمندی، فرزاندگی و اقتدار را تداعی می کند، در حالی که جوانان موجوداتی سبکسر که نباید جدی شان گرفت، تلقی می شوند. در هر مورد، ویژگیهایی جامعه شناختی ای وجود خواهد داشت که شرایط لازم برای داشتن این تجربه خاص توسط زید محسوب می شوند؛ و از این رو، برای تبیین وقوع آن تجربه هم موضوعیت دارند. شاید توصیف تجربه زید به عنوان رؤیت اولین موی سپیدش با عصیان قطعی یا به عنوان رؤیت اولین موی سپیدش با تسلیم فلسفی، توصیفی تام و تمام تر از آن تجربه باشد. اگر تجربه او از نوع اول باشد شاید زید آن سنخ فردی است که خود را جوانی پرشور و هیجان تصور می کند و طولی نخواهد کشید که تجربه دیگری خواهد داشت که در توصیفش می توان گفت: با خرسندی متوجه شده بود که خضاب، همه آثار سپیدی را محو کرده است. اگر تجربه اش

از نوع دوم باشد، شاید زید خود را شخصی تلقی می‌کند که از هر چه پیش آید خوشش آید و هر چیز طبیعی را می‌پذیرد و اصلاً به ذهنش خطور نمی‌کند که مویش را خضاب کند. در هر مورد، شرایط روان‌شناختی لازم برای این که زید آن تجربه خاص را داشته باشد، وجود دارد و از این رو، شرایط برای تبیین وقوع آن تجربه موضوعیت دارند. با این وصف، هیچ یک از این تبیین‌ها به هیچ وجه این مطلب را که آیا زید واقعاً موی سپیدی در سر خویش دیده است یا نه، مورد سؤال قرار نمی‌دهد.

به همین سان، هر تجربه دینی ای که آدمی داشته باشد، پذیرای تبیین‌های بسیاری است. برای مثال، یک تجربه مینوی ممکن است به گونه‌ای بیان شود که به موجب آن، خدا همچون یک پادشاه، یک پدر، یک مادر یا یک صخره توصیف گردد. قدرت خدا را می‌توان به این بیان توصیف کرد که خدا قادر است اشتری را از روزن سوزنی عبور دهد، یا خدا هزار دست دارد. و نیز در توصیف علم خدا می‌توان گفت که خدا از آغاز به انجام علم دارد، یا خدا هزار چشم دارد. یک تجربه دینی می‌تواند ما را از اضطرابی عمیق برهاند، خوف از مرگ را از ما دور

کند، ما را از احساس گناه رهایی بخشد، معنای تازه‌ای به زندگی ما ببخشد، احساس وظیفه در ما پدید آورد، و یا به طرق گوناگون که از لحاظ روان‌شناختی مهم است، عمل کند. ساختارهای سیاسی و اجتماعی فرهنگ شخص، استعاره‌های برگرفته از تجربه شخص از طبیعت و جامعه، نیازهای روان‌شناختی شخص، طرز تلقی از اشخاص در فرهنگ او و مانند آنها، مسلماً در توصیفاتی که فاعل آگاهی از تجارب دینی خویش ارائه می‌کند، نقش دارند. از این حیث، هیچ چیز نیست که به طور ذاتی، تجربه دینی را از هر استحکام قرینه‌ای^{۳۷} که ممکن است داشته باشد، محروم دارد.

آموزه‌های سنتها

آموزه‌های سنتها که آموزه‌های دینی تلقی می‌شوند. از جمله، آموزه‌های مقوم تشخیصها و درمانهای ارائه شده آنها. به طرز معقول با موضوعاتی سواي درك آگاهانه و بی‌واسطه انسانها سر و کار دارند. هیچ دین پر جاذبه‌ای نمی‌تواند از تارو پودهایی به نازکی تارو پودهای فراهم آمده از [خبرهایی چون] «من در این لحظه احساس خستگی نمی‌کنم»، «من اندکی احساس انزجار دارم»

یا «من احساس آرامش می‌کنم» بافته شود. همین مطلب درباره تجربه‌های گزارش شده در جملات «چنان است که گویی به نحوی تمایز ناپذیر، با طبیعت متحد شده‌ام» یا «به نظرم می‌رسد که در حضور خدا هستم» صدق می‌کند، مگر این که به نحوی یک امکان واقعی وجود داشته باشد که به موجب آن، شخص به نحوی تمایز ناپذیر، با طبیعت یگانه شود یا در حضور خدا باشد. از دست رفتن هر درکی از زمان، هیچ اهمیت دینی‌ای ندارد، مگر این که این موضوع صرفاً امری مربوط به معنای بی‌زمان به نظر رسیدن باشد؛ به این ترتیب که آنچه به نظر، بی‌زمان می‌رسد، امکان بی‌زمان بودنش نیز وجود داشته باشد. شان^{۳۸} واقعی ادیان، هر چه باشد، نوعاً مقصد و مقصودشان آن نیست که نظامی از احساسات یا عواطف خاص - دریاچه‌ای از یافته‌ها که باید از طریق روان‌شناسی نابهنجار^{۳۹} تخلیه شود - باشند. تصور می‌شود که تشخیصها و درمانها، با در نظر گرفتن اشخاص و جهان پیرامون آنها اموری مطلوب هستند، که به محتویات احساسی صاحبان تجربه دینی یا به برخی ویژگیهای آشکارا درون‌نگرانه روان‌ایشان همچون احساس نگرانی نکردن، احساس انزجار داشتن یا برخوردار بودن از

آرامش، محدود نشده‌اند. وقتی که می‌پرسیم کدام نوع از مدعیات از تأیید قرینه‌ای مبتنی بر تجربه دینی برخوردار است.

اقتضائات پرسش درباره قرینه سه دیدگاه، پرسش در باب قرینه را، اگر نگوییم مخرب، [دست کم] نامربوط می‌دانند. یک موضع صرفاً سکولاریستی (دنیوی) و مخالف با همه ادیان، بنا را بر این می‌گذارد که نشان دهد بطلان همه آموزه‌های دینی که تا به امروز ارائه شده‌اند، اثبات شده است و کاملاً مشتاق است که نتیجه بگیرد که هرگونه جایگزین اعتقادی‌ای به همین سرنوشت دچار خواهد شد. از آنجا که تعیین موقعیت کار عظیمی که در آن بطلان همه اعتقادات دینی نشان داده شد، فوق‌العاده دشوار است - مشکل می‌توان موارد مناسبی حتی نه چندان موجه تصور کرد -، سکولاریسم مطلق خوش‌بینی بی‌پایه و اساسی در خصوص شان و امیدهای خود دارد.

ایمان‌گرایی^{۴۰}، دینی یا سکولار [= غیردینی]، موضوعات دینی را موضوعاتی اعلام می‌کند که ذاتاً دست‌خوش مباحث مربوط به قرینه نیستند. ایمان‌گرایی مبتنی بر شکاکیتی است که خود آن را دشوار می‌توان

تأیید کرد و جای شک است که این شکاکیت با هرگونه ایمان‌گرایی‌ای که برای ایمان‌گرا بودنش دلیل دارد، سازگاری داشته باشد. البته بیجا نیست اگر از دلایلی برای ایمان‌گرایی که خودش نه یک دین، بلکه نظریه‌ای دربارهٔ ادیان است، سراغ بگیریم.

متخصصان صرفاً عمل‌گرا^{۴۱} مدعی‌اند که تنها به فواید روانی و جسمی‌ای که، بنابر ادعا، در اثر تجارب دینی فراهم می‌آیند، اهتمام می‌ورزند و این قبیل تجارب را فقط بر وفق تقویت عاطفی و قدرت شفابخشی‌ای که، به اعتقاد ایشان، دارند ارزیابی می‌کنند.

در حالی که البته شخص می‌تواند، به میل خود، یک رهیافت صرفاً عمل‌گروانه را در پیش بگیرد، دلیلی ندارد که این امکان راه را بر امکان تأمل در پرسشهای پیرامون نیروی قرینه‌ای تجربه‌دینی، اگر اصلاً چنین نیرویی داشته باشد، ببندد. به علاوه، خود مفروضات راجع به آنچه مفید است، آنچه نیاز به درمان و التیام دارد، و آنچه شفابخش و التیام‌دهنده محسوب می‌شود، به احتمال قوی بر همان محمل معرفت‌شناختی‌ای سوارند که خود تشخیصها و درمانهای دین بر آن سوار شده‌اند. بنابراین، آیا باید نوعی عمل‌گرایی درجه دو را دربارهٔ این مفروضات و چه بسا

نوعی عمل‌گرایی درجه سه را دربارهٔ آن دیدگاه بپذیریم؟ کاملاً بجاست که پرس و جو کنیم که آیا یک درمان پیشنهادی، حتی اگر تحصیل شود، شایستهٔ تحصیل است یا نه؛ و اگر چنین است، آیا به یاری وسایط پیشنهادی به دست می‌آید یا نه - و شاید بهتر باشد که این پرسشها را در همان سطح مبنایی طرح کرد. این متخصصان تا آنجا که دعوی موفقیتی می‌کنند، مدعیاتی را بر زبان می‌رانند که بی‌درنگ از عمل‌گرایی محض فراتر می‌روند.

اصل قرینه‌تجربی

اصل قرینه‌تجربی^{۴۲}، اگر تلقی درستی از امور داشته باشد، به ما می‌گوید که چه موقع یک تجربه، قرینه‌ای برای مدعایی است که بر آن تجربه ابتدا دارد. اصل مذکور باید دو نکتهٔ بنیادی را تصدیق کند: این که چیزها، به تجربه، به نحوی خاص جلوه می‌کنند قرینه‌ای است برای این که چیزها همان‌گونه هستند که جلوه می‌کنند؛ دست کم مشروط بر این که دلیلی برای بی‌اعتبار دانستن تجربهٔ مورد بحث نداشته باشیم. با وجود این، یک تجربه ممکن است بی‌اعتبار باشد. در اینجا چنین اصلی داریم:

(P) تجربهٔ زید از e، قرینه‌ای برای

دعوی c، به دست می دهد اگر و فقط اگر: (۱) c یک دعوی تجربی ناظر به متعلق آگاهی یا ناظر به جنبه، اظهار شده به توسط زید باشد، (۲) e شرایط ربط ناظر به c را برآورده سازد و (۳) زید دلیلی برای تردید در اعتبار c نداشته باشد.

برای مثال، تجارب مشتمل بر فاعل آگاهی / آگاهی / متعلق آگاهی و دارای مضمون توحیدی، می توانند قرینه ای به دست دهند مبنی بر این که خدا وجود دارد؛ تجارب مشتمل بر فاعل آگاهی / مضمون می توانند قرینه ای برای این که صاحب یک تجربه، واجد جنبه های معینی است، به دست دهند. در مقابل، صفاتی چون جاودان بودن یا عالم مطلق بودن، که جنبه هایی از هر شیئی است که واجد آنهاست، دارای این ویژگی اند که: این که به نظر شخص می رسد که جاودان یا عالم مطلق است، به هیچ وجه قرینه ای دال بر این که او جاودان یا عالم مطلق است، نیست، و - بر خلاف ویژگیهایی چون احساس آرامش یا احساس تألم - هیچ مضمون پدیدار شناختی ای که مستقیماً مرتبط با چنین

ویژگیهایی باشد، نیز وجود ندارد. هیچ تجربه دینی ای نمی تواند قرینه ای مستقیم دال بر این که صاحب آن تجربه دارای جنبه هایی چون جاودان بودن یا عالم مطلق بودن است، به دست دهد.

یک طرز تلقی از قرینه تجربی نیز این است: یک تجربه، قرینه ای برای یک مدعاست، اگر تجربه ای معتبر باشد و شرایط لازم مربوط را برآورده سازد. کسی که به وقوع تجربه علم دارد، به حق، به عنوان قرینه می پذیرد که تجربه مذکور شرایط لازم مربوط را برآورده می سازد و به حق، دلیلی ندارد که آن را بی اعتبار بداند؛ یک تجربه، قرینه ای محکم و موجه^{۴۳} است، اگر به واقع قرینه باشد و به حق، برای کسی که آن را مستمسک می دهد، پذیرفته شده باشد.

بنابراین، تجارب دینی مشتمل بر فاعل آگاهی / آگاهی / متعلق آگاهی، قابلیت قرینه ای مستقیم و ایجابی در خصوص عقاید دینی ای دارند که عملاً در داخل سنتهای دینی مورد اعتقاد است. تجارب مشتمل بر فاعل آگاهی / جنبه واجد قابلیت قرینه ای ایجابی^{۴۴} و مستقیم نیستند.

16. subject / consciousness / object
17. object claims
18. mind - body materialist
19. a robust theism
20. mode
21. state
22. substance
23. an aspect claim
24. non - inferential
25. well - established
26. enlightenment experience
27. Nirvana
28. kevala
29. moksha
30. Advaita Vedanta Hinduism
31. cessation
32. the abiding self
33. quality -less Brahman
34. numinous
35. dependence
36. nature mysticism
37. evidential force
38. status
39. abnormal psychology
40. fideism
41. purely pragmatic practitioners
42. a principle of experiential evidence
43. good evidence
44. positive direct evidential potential

پی نوشتها:

* مقاله حاضر ترجمه ای است از مقاله «Religious Experience» به قلم کیث یندل که در اثری با مشخصات زیر آمده است:

A Companion to Philosophy of Religion, Edited by Philip L. Quinn and Charles Taliaferro

این مقاله توسط احمدرضا جلیلی با متن اصلی مقابله شده است.

1. the Loch Ness monster
Loch Ness دریاچه ای است در اسکاتلند، که در دسامبر ۱۹۳۳ روزنامه ها اخباری منتشر کردند راجع به غولی که به طول ۱۲ تا ۱۵ متر در این دریاچه مشاهده شده بود. [* حقیقة الحقایق تعبیری مناسب تر به نظر می رسد.
2. cognitive
3. indescribability
4. ineffability
5. describability
6. effability
7. cross - cultural
8. contaminated
9. epistemological contamination
10. morals
11. content
12. Boston Celtics
13. prima facie evidence
14. structure
15. subject / content