

نگاهی به دیدگاه هاکنینگ درباره تجربه دینی

محمد لگنهاوسن*

ترجمه منصور نصیری

مقدمه

ده سال پس از انتشار کتاب مشهور ویلیام جیمز، با عنوان *انواع تجربه دینی*، تحقیق عمده دیگری درباره تجربه دینی از سوی هاکنینگ با عنوان *معنای خدا در تجربه بشری*^۱ منتشر شد. این کتاب در ایام انتشارش بسیار پرنفوذ بود، اما بیشتر نویسندگان اخیر عمدتاً آن را نادیده انگاشته‌اند. در این مقاله، با معرفی دیدگاه‌های هاکنینگ درباره تجربه دینی، استدلال خواهم کرد که دیدگاه‌های وی شایسته توجه دوباره است.

هرچند هاکنینگ را معمولاً در فهرست ایدئالیست‌های امریکایی قرار می‌دهند، اما وی نقدهای متعددی را بر هگل پذیرفته و بازگو می‌کند: نظیر این نقد که امر مطلق هگل (the Hegelian Absolute) جایگزینی برای خدا نیست و تأملات فلسفی نیز جایگزینی برای عبادت خدا نیستند. از سوی دیگر، هاکنینگ نقد هگل بر الاهیات مبتنی بر احساس را پذیرفته و به شرح و بسط آن می‌پردازد. هنگامی که هگل و شلایرماخر، هر دو در دانشگاه برلین بودند، هگل به تندی، الاهیات مورد نظر شلایرماخر را، به‌عنوان نوعی خردستیزی، نقد می‌کرد. هاکنینگ نیز به



همین ترتیب، ویلیام جیمز را به دلیل بی‌اعتنایی به نقش عقل و مفهوم پردازش در حیات دینی به باد انتقاد می‌گیرد.

هاکینگ با نوعی دوران‌دیشی که خاص اوست، درباره‌ی این دیدگاه عام که دین در حال ناپدید شدن تدریجی است، هشدار می‌دهد. از نظر او T مردم در حال دین‌مدار شدن هستند و یا در آینده‌ای نزدیک چنین خواهند شد. هاکینگ همچنین، برخلاف جیمز، معتقد بود که ایدئالیسم می‌تواند به چالش‌های رقبای معاصری چون پراگماتیسم و رئالیسم پاسخ دهد. اما وی چالش پراگماتیسم را کاملاً جدی گرفته و می‌پذیرد که پاسخ به این چالش مستلزم تجدیدنظر اساسی در رئالیسم است. همچنین او تلاش می‌کند که ایدئالیسم را جهت‌ساز شدن با رئالیسم اصلاح کند. مهم‌ترین عامل اصلاح که هاکینگ پیشنهاد می‌کند، عرفان عقلی (rational mysticism) است، که مآلاً، به آنچه عموماً در میان اندیشمندان مسلمان به چشم می‌خورد نزدیک‌تر است تا به آنچه در محیط اجتماعی پژوهش هاکینگ وجود دارد.

کتاب *معنای خدا* در تجربه‌ی بشری به شش بخش تقسیم می‌شود. هاکینگ در بخش نخست، این ادعای پراگماتیسم را می‌پذیرد که دین را باید از طریق آثار آن مطالعه کرد. اما در حالی که ویلیام جیمز بر آثار دین بر اعماق درون انسان متمرکز می‌شود، هاکینگ به یک‌سان، به چگونگی تأثیر دین بر جامعه در جریان تاریخ می‌پردازد.

در بخش دوم، هاکینگ این دیدگاه را که دین را می‌توان در احساسات منحصر کرد، مورد تاخت و تاز قرار می‌دهد. او استدلال می‌کند که احساسات و اندیشه‌های دینی باید وحدتی ارگانیک را داشته باشند تا بتوانند نقشی را که در جامعه انسانی دارند، ایفا کنند.

هاکینگ در بخش سوم کتاب، با عنوان «نیاز به خدا»، استدلال می‌کند که لازمه‌ی خوش‌بینی، ایمان به واقعیت فردی متعالی‌ای است که به پارسایی انسان‌ها کمک می‌کند. وی در جریان دفاع از این موضع خود، دیدگاه کسانی را که دیدگاه محدودتری درباره‌ی خدا ارائه کرده‌اند، رد می‌کند.

بخش چهارم کتاب به مسائل مربوط به معرفت‌شناسی دین می‌پردازد. هاکینگ استدلال می‌کند که تجربه‌ی اجتماعی بنیادینی از خدا وجود دارد که همه‌ی انسان‌ها [به دلیل اجتماعی بودنشان] در آن



مشترک هستند، اما این تجربه در ابتدایی‌ترین شکل خود به درستی مورد تشخیص یا درک قرار نمی‌گیرد. رشد این تجربه، در تفریری از استدلال وجودشناختی، به نقطهٔ اوج خود دست می‌یابد. هاکنینگ تقریرهای کاملاً عقل‌گرایانه از برهان وجودی، نظیر تقریر دکارت را رد می‌کند و از تقریری حمایت می‌کند که مبتنی بر درک روبه‌رشد تجربهٔ خود ما از «واقعیت متعالی» (transcendent reality) است.

بخش پنجم به معرفی عرفان و عبادت پرداخته و بخش ششم کتاب به بحث دربارهٔ ثمرات دین نظیر وحی، الهام، آگاهی پیامبرگونه و تأثیرات دین در جامعه در جریان تاریخ اختصاص یافته است.

۱. پیشینهٔ تاریخی

هاکنینگ در مقایسه با جیمز، همچون هگل در مقایسه با شلایرماخر است، با این تفاوت که وی شدت و تندخویی هگل را ندارد.^۲ ویلیام جیمز همانند شلایرماخر مدافع رویکردی به دین است که مبتنی بر احساسات است. هاکنینگ، نظیر هگل، این رویکرد را نقد کرده، دیدگاهی را تأیید می‌کند که در آن اندیشه‌ها و رشد آنها نقش محوری را ایفا می‌کنند. هاکنینگ و ویلیام جیمز، دقیقاً همانند هگل و شلایرماخر که هر دو در دههٔ ۱۸۲۰ در دانشگاه برلین تدریس می‌کردند، در هاروارد تدریس می‌کردند؛ هر چند هاکنینگ در سال ۱۹۱۴، چهار سال پس از درگذشت جیمز، به مقام استادی در هاروارد رسید.^۳ در واقع هاکنینگ پس از مطالعهٔ کتاب *اصول روان‌شناسی (principles of psychology)* اثر ویلیام جیمز، تصمیم گرفت که زیر نظر جیمز در دانشگاه هاروارد به تحقیق بپردازد. وی مدرک کارشناسی ارشد و دکترای خود را در سال‌های ۱۹۰۱ و ۱۹۰۴ از هاروارد، دریافت کرد.^۴

نخستین اثر مهم هاکنینگ کتاب *معنای خدا در تجربهٔ بشری* بود. این کتاب، نخست در سال ۱۹۱۲ از سوی انتشارات دانشگاه ییل به چاپ رسید و چهارده بار ویراسته و تجدید چاپ شد و در سال ۲۰۰۳ از سوی انتشارات کسینجر تجدید چاپ شد. پس از کتاب *انواع تجربهٔ دینی* (۱۹۰۲) اثر ویلیام جیمز، این کتاب هاکنینگ نخستین کتاب مهم دربارهٔ موضوع تجربهٔ دینی است. برایتمن



در سال ۱۹۴۰ اظهار می‌کند که کتاب *انواع تجربه دینی* ویلیام جیمز معروف‌ترین کتاب درباره تجربه دینی است و پس از آن کتاب *هاکینگ* قرار دارد.^۵ با این حال، به جز عده‌ای بسیار اندک، همه کسانی که سهمی در نگارش آثاری درباره تجربه دینی در طول بیش از ۳۰ سال گذشته داشته‌اند، اعتنایی به کتاب *هاکینگ* نکرده‌اند. پس از جنگ جهانی دوم، دانشجویان هاروارد *هاکینگ* را آخرین اندیشمندی تلقی می‌کردند که در کسوت ایدئالیسم و شیوه اندیشه پرطمطراقی بود که رویکرد بیشتر پراگماتیستی و تحلیل‌گرایانه اساتیدی چون لوئیس (C. I. Lewis) جانشین آن شده بود.^۶ هنگامی که فلسفه دین در دهه ۱۹۷۰ احیا می‌شد، این فرایند احیا از سوی کسانی انجام شد که قاطعانه با فلسفه تحلیلی هم‌پیمان شده بودند و به هیچ‌وجه نمی‌خواستند از تلاش آنها سوء برداشت شده، کسانی محسوب شوند که تلاش می‌کنند تا حیات تازه‌ای در آن نوع ایدئالیسمی بدمند که *هاکینگ* مدافعش بود. ویلشایر، یکی از نویسندگانی که اخیراً از کتاب *هاکینگ* یاد می‌کند و منتقد صریح فلسفه تحلیلی است، درباره این کتاب می‌نویسد: «این کتاب در ابعاد متعددی مهم‌ترین دستاورد عصر می‌باشد؛ ابعادی چون: پختگی، گستره فکری و عمق پراحساس که این کتاب به لحاظ این ابعاد در این قرن بی‌همتاست.»^۷

در ادامه بیان خواهیم کرد که کسانی که در راه تعلیم فلسفه دین متأخر تلاش می‌کنند، اگر آنچه را که ممکن است در نگاه نخست نوعی ابهام‌گویی و پریشان‌سخنی به نظر برسد تحمل کنند، به اشاراتی ارزشمند درباره سرشت و اهمیت تجربه دینی دست خواهند یافت.

شاید بتوان گفت بحث‌انگیزترین مسائل درباره تجربه دینی در فلسفه دین معاصر عبارتند از:

(۱) آیا تجربه دینی محتوای معرفتی دارد یا آن که مطلقاً متشکل از احساسات است؟

(۲) آیا سرشت تجارب دینی افراد با تعلیم دینی آنها شکل می‌گیرد؟ (ساخت‌گرایی)^۸

(۳) تجربه دینی چه نقشی در توجیه باور دینی دارد؟

(۴) آیا تجربه دینی برای افراد دیگری غیر از فاعل تجربه، ارزشی دارد؟

البته، مسائل دیگری نیز مطرح‌اند، اما این چهار مسئله، مسائل اصلی هستند؛ چرا که کل طرح معرفت‌شناختی دفاع از باور دینی با ارجاع به تجربه دینی، به چگونگی پاسخ به این پرسش‌ها



باز می‌گردد؛ و این طرحی است مهم؛ زیرا بسیاری از کسانی که امروزه دست‌اندر کار تحقیق در فلسفه دین هستند به برخی از این گونه رسالت‌های معرفت‌شناختی پای‌بند هستند. از این رو، پیشنهاد من این است که به بررسی دیدگاه‌های هاکنینگ درباره این پرسش‌ها پرداخته و آن‌گاه به بخش پایانی مقاله، جهت بررسی پاسخ‌های هاکنینگ در بستر فلسفه دین معاصر، پردازیم. در پایان، نکاتی درباره اهمیت مجموعه این مباحث برای الاهیات فلسفی اسلامی معاصر ارائه خواهم کرد.

۲. محتوای شناختی تجربه دینی

یکی از مشکلات اساسی بر سر راه معرفت‌شناسی‌ای که درصدد تبیین آن است که چگونه هر گونه معرفتی را می‌توان بر تجربه مبتنی ساخت، این است که نشان دهد تجربه چگونه می‌تواند مؤید باورها باشد؛ به تعبیر دیگر، تجربه چگونه می‌تواند متضمن محتوای شناختی باشد. ویلیام آلستون در اظهارنظری آشکار، نومی‌دی خود را از آن‌گونه شرح و تبیین‌هایی که در آثار ویلیام جیمز، شلایرماخر و پیروان آنها دیده می‌شود، اظهار می‌دارد:

تلقی «تجربه دینی» به‌عنوان چیزی که اساساً متشکل از «احساسات» یا سایر حالات عاطفی است، بسیار رایج است. از این رو، در دیدگاه‌های شلایرماخر، که بانی اصلی توجه به تجربه دینی در فرآیند مطالعه دین می‌باشد، شاهد آن هستیم که عنصر تجربی اساسی دین «احساس وابستگی مطلق» محسوب شده است. رودولف اوتو و ویلیام جیمز نیز بر احساسات متمرکز شده‌اند. اما باید اعتراف کرد که در همه این موارد این چند نظریه پرداز، ویژگی تجربه دینی را دارا بودن واقعیت‌های عینی شناختی نیز دانسته‌اند (یعنی اشمال آن بر یک بعد شناختی که حاکی از واقعیت‌های عینی است)، به گونه‌ای که با طبقه‌بندی تجربه دینی به‌عنوان امری عاطفی ناسازگار می‌نماید. [با این حال] من بسیار شک دارم که بتوان تبیینی منسجم از تجربه دینی را در آثار هر یک از این افراد پیدا کرد.^۹

به نظر می‌رسد که هاکنینگ از خطر نهفته در این جا آگاه است و این ایجاد دوگانگی (میان ابعاد عاطفی و شناختی دین) را رد می‌کند. [ابعاد] عاطفی و شناختی قوای مستقلی نیستند. او این دیدگاه



را که غالباً مرتبط با دیدگاه‌های ویلیام جیمز و شلایرماخر است و بر اساس آن، بخش سودمند دین را باید در احساسات سراغ گرفت و اندیشه‌ها اموری هستند که بعدها به دین اضافه شده‌اند، مورد اعتراض قرار می‌دهد.

از نظر هاکنینگ، دین بسیار بیش از الاهیات جاذبه دارد و اندیشه‌ها و مفاهیم دینی، حتی اگر خود دین با سماجت و سرسختی حفظ شود، به کنار نهاده می‌شود این مطلب طبیعتاً به این فرضیه می‌انجامد که گوهر دین را نباید در اندیشه‌ها یا اعتقادات پیدا کرد، بلکه باید در احساسات سراغ گرفت. در این صورت، استدلال نمی‌تواند به ارزیابی دین بپردازد و هرگونه حاکمیت یا حجیت جزم‌گرایانه توانایی خود را از دست می‌دهد. هاکنینگ بر ضد این فرضیه به استدلال می‌پردازد، اما این کار را پس از بررسی این که چرا بسیاری این فرضیه را جذاب یافته‌اند، انجام می‌دهد. نکات متعددی دست‌به‌دست هم می‌دهند تا چنین دیدگاهی (دیدگاه احساس‌گرایانه) را تأیید کنند:

۱. مطالعات تطبیقی دین نشان می‌دهند که در سنت‌های دینی، با نظام‌های اعتقادی گوناگونی که دارند، احساس‌های مشابهی ابراز شده است.

۲. سیر تاریخی دین و مذهب نشان می‌دهد که جنبش‌های دینی را رهبرانی پایه‌ریزی کرده‌اند که به دلیل نداشتن جذبه معنوی خاص خود، باعث جذب پیروان خود شده‌اند نه به دلیل اعتقاداتی که مطرح می‌کردند. هاکنینگ به طعنه می‌گوید: «همین که هیجانانگیز و عواطف‌فرو می‌نشیند، الاهیات گسترش می‌یابد؛ و همین که الاهیات گسترش می‌یابد، هیجان‌ها همچنان بیشتر فرومی‌نشیند» (p.41) اعتقادات، به‌ویژه در ترسیم مدعیات رقیب با حجیت دینی، کارکردهای اجتماعی مهمی دارند، با این حال آنچه مردم را دین‌دار می‌سازد، اعتقادات نیست.

۳. روان‌شناسی، ظاهراً بیان‌گر آن است که نظریه‌ها و متعلق نظریه‌ها وسیله‌ای برای ارضای روانی^{۱۰} هستند.

۴. نظریه‌های زیست‌شناختی تلاش می‌کنند که پدیده‌ها را به ریشه‌ها و خاستگاه‌های اولیه آنها بازگردانند، و بر اساس این تحقیقات، به نظر می‌رسد که انواع اولیه خودآگاهی بیشتر به احساسات و غرایز شبیه‌اند [از این رو، آنچه ریشه و اصالت دارد احساسات است نه اندیشه‌ها].





۵. گرایش پراگماتیستی که مرتبط با دیدگاه‌های جیمز است، وجود دارد که، به دلیل تأثیر انگیزشی احساسات، میزان بیشتری از واقعیت را به آنها اسناد می‌دهد تا به اندیشه‌ها.

۶. وجود روند انتقادآمیز [نسبت به دین] که تقریباً همراه با گسترش مدرنیته، گسترش یافته است. بدین ترتیب، قرار دادن محدودیت‌ها بر سر راه حجیت عقل، راه را برای پذیرش برخی قلمروها، که عقل به‌ناچار باید از آن عقب‌نشینی کرده و احساسات جای آن را بگیرد، باز می‌کند.

۷. وجود این دیدگاه دیرپا که دین امری مربوط به دل است نه عقل: انسان برای دین‌دار شدن نیازی به داشتن تحصیلات خوب ندارد.

همه این گرایش‌ها به اتفاق نظری درباره این مدعا می‌رسند که گوهر دین احساس است. گاه گفته می‌شود که منشأ بنیادین دین در میل اساسی بشر به زنده ماندن، یعنی جاودانه شدن است. دین امری غریزی (instinctual) است و این غریزه، صرف‌نظر از این که انسان پیش‌تر از طریق استدلال به نتیجه‌ای برسد یا نه، در انسان پابرجا بوده و شکوفا می‌شود. اگر فطرت دینی به قوه خاصی که از آن فطرت باشد، اسناد داده نشود، احساس مقوله مناسبی برای آن و برای تجربه دینی است. دعوت به معنویت، به عنوان تجربه دینی و احساس جدا از نظریه می‌تواند حتی پیامبرگونه باشد، [یعنی] دعوت به دین حقیقی، بدون افزوده‌ها یا نظریه‌پردازی‌هایی که دین را در خود پوشانده‌اند.

هاکینگ پس از این توضیح طولانی درباره دلایل کسانی که دین را احساس می‌دانند، اظهار می‌دارد که درباره این دلایل تردیدهایی دارد. از نظر او، هرچند ریشه دین در احساسات نهفته باشد، اما احساس به‌تنهایی نمی‌تواند امیالی را که ملازم با احساسات دینی ماست، برآورده کند. دین میل به شناخت، شناخت درباره خدا، زندگی پس از مرگ، جایگاه انسان در جهان و بسیاری از چیزهای دیگر را با خود به همراه دارد. به‌طور کلی، ادیان جهان در تعالیم خود، پاسخ‌هایی مطلق به این‌گونه پرسش‌ها ارائه می‌کنند. در واقع، دین صرفاً امری مربوط به احساسات نیست.

کسانی که مدافع احساس بودن دین هستند، پاسخ می‌دهند که حقایق مآثوری (revealed truths) که در دین درباره مسائل مابعدالطبیعی به چشم می‌خورند، غالباً به گونه درستی درک و تعبیر نشده‌اند. حتی بسیاری از اندیشمندان دینی اذعان کرده‌اند که بیان و پرداخت آموزه‌ها از سوی کلیسا، غلط‌انداز است و حقیقت غایی وصف‌ناپذیر است. بدین قرار، استدلال

شده که یک‌سان دانستن دین با محتوای گزاره‌ای برخی آموزه‌های کتاب مقدس یا کلیسا، خطاست. ممکن است آموزه‌ها ابزاری برای مواجهه با خدا باشند، اما خدا خود را تنها در احساسات آشکار می‌کند و احساسات از طریق این گونه ابزارها یا ابزارهای دیگر پدید می‌آیند. هدف از سیر و جست‌وجوی معنوی (spiritual quest) نه معرفت، بلکه احساس است.

این انگاره که نباید وحی را با هر گونه محتوای گزاره‌ای یک‌سان دانست از زمان هاکنینگ رواج گسترده‌ای در میان الاهی‌دانان مسیحی یافته است [و امروزه] انواع متعددی از نظریه‌های غیر گزاره‌ای درباره وحی مسیحی وجود دارد.^{۱۱} [البته] اکنون، به نظر بسیار ساده‌انگارانه می‌نماید که همه این نظریه‌ها را به مثابه این ادعا که وحی [یا دین] توسط به احساس است نه عقل، در یک دسته قرار داده و یک‌سان تلقی کنیم. از سوی دیگر، عقلانیت، به گونه‌ای آشکار، به گونه‌های بسیار متفاوتی تفسیر شده است که نمی‌توان آنها را باور موجه یک‌سان دانست. اگر بناست ابعاد عاطفی و شناختی دین را بیشتر بررسی کنیم، تمایز دقیق میان احساس و اندیشه ابزار ضعیفی به نظر می‌رسد. ظاهراً، این نکته دقیقاً همان نکته‌ای است که هاکنینگ در این جا به آن اشاره می‌کند.

به طور خلاصه، ولی با تقسیم‌بندی و فهرستی متفاوت از فهرستی که هاکنینگ بیان کرد، نکات زیر، این انگاره را تأیید می‌کند که دین اساساً همان احساس است:

- غیر قابل لمس بودن موضوعات و متعلق معرفت‌های دینی (نظیر فرشته و...)
- ابهام وحی یا تجلی خدا؛
- عدم تناسب میان قدرت دینی و نظریه دینی؛
- شرایط شخصی رشد دینی [و به عبارت دیگر مبتنی بودن رشد دینی بر شرایط روانی انسان‌ها]؛

- یکسان بودن ادیان و رای تنوع اندیشه‌ها؛
- گرایش‌های علمی‌ای که حجیت اندیشه را تابع یک واقعیت غایی تر قرار می‌دهند.

این موضوع که دین اساساً احساس است، به رغم جذابیت‌هایش نمی‌تواند نیازی را که دین همواره در سراسر تاریخ به ارائه خود از خلال اندیشه‌ها، تعالیم، اعتقادات و نظام‌های الاهیاتی دارد، تبیین کند. خود ادیان و پیروان آنها، دین را احساس تلقی نمی‌کنند. حجیت آوای پیامبرگونه





را ممکن است از طریق طنین و حالتی که به خود می‌گیرد درک کرد، اما طنین در بیان محتوای آنچه به زبان آمده پیدا می‌شود. [به تعبیر دیگر، طنین با محتوا گره خورده و از آن جدایی ناپذیر است.] اگر محتوا صرفاً برای این منظور به کار رود که چیزی برای گفتن، آن هم با طنین دلخواه، وجود داشته باشد، در این صورت، آوا حجیت خود را از دست خواهد داد. ممکن است پاسخ داده شود که تقدس امور (نظیر تقدس امور دینی مثل فرشته و...) به دلیل اندیشه‌های دینی نیست، بلکه به دلیل احساس مقدس بودن این امور است؛ و اندیشه‌های دینی صرفاً به عنوان ابزاری برای ابراز این احساس بیان شده‌اند. جذابیت شخصیت دینی برخاسته از بار عاطفی/احساسی‌ای است که همراه با چیزهایی است که ادعا می‌شود حقایق مقدس هستند. البته، هدف شخصیت دینی ایجاد جذبه نیست، بلکه [بیان] حقیقت است؛ اگر گوهر دین در جذبه نهفته باشد، پیامبران افرادی فریب‌کار خواهند بود.

هاکینگ این پاسخ را رد می‌کند و در دفاع خود به سراغ گواهی تاریخ می‌رود: «دین، بیش از هر عنصر تاریخی دیگری، خواهان آن است که از درون فهم شود». اگر دین را صرفاً بازی احساسات تفسیر کنیم، دیگر نمی‌توانیم آن را به درستی، به همان نحو که خود را در تاریخ نشان داده، درک کنیم. به همان میزان که رهبر دینی تعلقات عاطفی ما را برمی‌انگیزاند، به طور جدی به سمت [تأمل در] محتوای سخنانش جذب می‌شویم.

هاکینگ به طعنه‌ای که خود وی درباره‌ی الاهیات و سرد شدن شوق و حرارت دینی بیان کرد، چنین پاسخ می‌دهد: «الاهیات پیچیده و زیرکانه معمولاً دال بر دین بی‌مایه [بی‌مایه بودن دین‌داری] است؛ اما دین قوی [دین‌داری قوی] و نظرپردازی‌های قوی همواره همراه با یک‌دیگرند.» بنابراین، دین خود را گرفتار یک مخمصه یا، به تعبیر کانت، «توهم دیالکتیک» (dialectical illusion) می‌یابد. دین باید به بیان الاهیات خود ادامه دهد، هر چند نقدهایی که به الاهیات دین وارد می‌شود آن را به کنار گذاشتن الاهیات و ترجیح احساس و سوسه می‌کند.

کاملاً عادی است که این مشکل را با تأکید بر تفاوت میان عقل و ایمان پاسخ دهیم. حقایق که به آنها ایمان داریم به گونه‌ای متفاوت با حقایق عقل صادق هستند و به تعبیر دیگر، حقایق ایمانی تناقض‌نما هستند. برخی از این حقایق با عقل و برخی با شهود درک می‌شوند. هاکینگ

نارضایتی خود را از این راه حل اظهار می کند. به اعتقاد وی، تمایز نهادن میان شهود و عقل به ما برای یافتن وحدت بیشی که در صدد آن هستیم، کمک نمی کند. این کار تنها منجر به آن می شود که حقیقت دینی را چیزی بدانیم که از راه شهود درک شده و نهایتاً به این می انجامد که بار دیگر حقیقت دینی را به احساسات تحویل نماییم.

هاکینگ، در عوض، به تمایز میان احساس و اندیشه در دین می تازد. [از نظر او] حقیقت دینی را باید جایی جست و جو کرد که تفاوت میان احساس و اندیشه از میان رفته باشد. به تعبیر دیگر، محتوای شناختی حقیقت دینی را باید جایی سراغ گرفت که دین با احساسات چنان در هم تنیده باشد که از آن قابل تفکیک نباشد.

هاکینگ جسورانه نظر خود را چنین بیان می کند: «جدا از اندیشه چیزی نظیر احساس وجود ندارد؛ اندیشه بخش مکمل همه احساسات است؛ تمام معنا و سرنوشت احساس آن است که به معرفت یک امر بینجامد.» (p.64) هاکینگ در جریان تبیین رابطه میان معرفت و عاطفه، دیدگاه شلایرماخر را نیز به نقد می کشد و تأکید وی بر احساسات تفکرآمیز را که در برابر آن دسته از احساساتی قرار دارند که مستقیماً در تنظیم یا برانگیختن عمل دخالت دارند، مورد اعتراض قرار می دهد.

هاکینگ احساسات را نگرش هایی التفاتی تلقی می کند، هر چند از به کار بردن این اصطلاح خودداری می ورزد. وی تأکید می کند که احساسات معطوف به یک موضوع هستند؛ نوع اصلی احساس است، میل و کاری که انگیزه آن احساس باشد، باید با پایان دادن به احساس باعث رسیدن ما به رضایت شود. دین به برآورده شدن همه امیال وعده می دهد؛ این برآورده شدن امیال از طریق درک موضوع دین (یعنی خدا)، که نوعی شناخت تجربی است، به دست می آید زیرا با لقای خدا آدمی احساس می کند که دیگر هیچ میلی ندارد.

زبانی که هاکینگ برای بیان این نکته به کار می گیرد همان زبانی است که شاعران عارف به کار می گیرند: «هرگونه احساس مثبت، باطناً نوعی طلب و صلت است که به معرفت می انجامد... در ارضای احساس، اندیشه هدایت کننده بلافاصله با موضوعی که پس از هدایت به عنوان امری حاضر



شناخته می‌شود، به هم می‌پیوندند... اما احساس، صرفاً انگیزه‌ای برای معرفت نیست - معرفت و احساس مراحل متفاوتی از یک چیز هستند.»

در حالی که ویلیام جیمز تأکید می‌کند که اندیشه‌ها جدا از احساسات نمی‌توانند اثری داشته باشند، هاکنینگ تأکید می‌کند که احساسات نیز بدون اندیشه راهبر بی‌فایده‌اند. دین [یعنی دین‌داران] بدون پی‌گیری معرفت نمی‌تواند باقی بماند. «دین به‌مثابه احساس، باید خواهان کامل کردن فهم خویشتن (self-understanding) و نهایتاً تبدیل کامل همه احساسات خود به معرفت بالفعل موضوع مطلوب خود (صرف نظر از این که این موضوع چیست) باشد.»

نمی‌توان اندیشه‌های دینی‌ای را که در آیین‌ها و مکاتب الاهیاتی یافت می‌شوند، صرفاً افسانه‌هایی در خدمت احساس دانست، چرا که «هیچ‌کس نمی‌تواند در واقع از اندیشه‌های دینی‌ای که آنها را این‌گونه افسانه می‌داند، استفاده‌ای برد». خلاصه آن که احساسات دینی مقتضی اندیشه‌های دینی هستند و اندیشه‌های دینی ایجاب می‌کنند که جدی گرفته شوند، نه صرف بازی زبانی یا فوران احساسات.

هاکنینگ این ادعا را که گوهر دین احساس صرف است، «عقب‌نشینی به ذهن‌گرایی (یا درون‌گرایی)» می‌خواند. وی استدلال می‌کند که این امر که هیچ نظریه‌ای درباره «کل» (برای مثال درباره کلیت دین) نهایتاً رضایت‌بخش از آب در نیامده، مستلزم آن نیست که ما بتوانیم نظریه‌پردازی را به کنار نهیم. ما نمی‌توانیم به دلیل وجود اختلاف‌نظرهایی درباره این که چه غذایی خوش‌مزه است، از ادعای واقع‌گرایانه درباره وجود غذا دست بشویم. به همین ترتیب، نمی‌توانیم به دلیل وجود اختلاف‌نظرهایی درباره دیدگاه دینی از ادعای واقع‌گرایانه درباره محتوای شناختی دین دست بشویم. به همین سان که نمی‌توان غذا را به احساس رفع گرسنگی تحویل کرد، دین را نیز نمی‌توان به احساس فرو کاست. «عینیت، همان غذای هیجان است.» هاکنینگ نتیجه می‌گیرد که «در مورد واقعیت، هیچ چیزی، خواه نامتناهی بودن حیات و تغییر و تحول آن یا نامتناهی بودن گستره آن، وجود ندارد که ما ناگزیر باشیم، به دلیل عدم صلاحیت اندیشه، از طریق احساس با آن ارتباط برقرار کنیم... اگر از اندیشه بیان شده دست بشویم، باز هم باید در جهان اندیشه، که همان



جهان اشیاء واقعی است، باقی بمانیم». در این بیان همچنین می‌بینیم که هاکینگ چگونه در صدد آمیختن ایدئالیسم خود با رئالیسم است.

هاکینگ مسلّم می‌انگارد که دلیل کافی برای ما آورده است که ما امکان معرفت دینی را پذیریم و از این رو، دین را نباید به عنوان احساس صرف فهم کنیم. به نظر می‌رسد که مقصود هاکینگ از معرفت دینی این است که دین محتوای شناختی دارد. آن گاه وی به مسئله نشاط و سرزندگی دین باز می‌گردد. ممکن است گفته شود که حتی اگر همچون ویلیام جیمز پذیریم که دین برخوردار از مفاهیم و نظریه‌های خاص خود است، باز هم می‌توان تأکید کرد که آنچه به دین نشاط و سرزندگی می‌بخشد، احساس است نه اندیشه‌ها. پاسخ هاکینگ به این موضع این است که میزان سهیم بودن احساسات در سرزندگی پایدار دین، وابسته به اندیشه‌هاست. احساسات دینی زودگذر هستند و تنها می‌توانند با اندیشه‌ها تلفیق شوند؛ بنابراین، اولاً، بدون اندیشه‌ها هیچ دین پایداری نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ این دیدگاه که گوهر دین را احساس تشکیل می‌دهد، نادرست است. ثانیاً، از آنجا که ما پی بردیم که احساسات چگونه مزاحم قضاوت سنجیده می‌شوند، تلاش برای استفاده درست از اندیشه‌ها همراه و ملازم با تلاش بی‌طرفانه برای رهایی از احساسات است. «آنچه ما به دنبال شناخت آنیم، واقعیت است و واقعیت واژه‌ای است که دارای قدرت تویخ‌کنندگی است و این همان واقعیت سخت گیر است.» (p,112)

هاکینگ با حفظ این ارتباط ارگانیک میان احساس و اندیشه، به بحث درباره احساسات دینی و خوف و رجاء دینی بازگشته و ادعا می‌کند که این امور «تا حدی شناخت‌های غریزی هستند که دارای تأثیر مستقیم و اساسی این گونه اندیشه‌ها بر هر ارزش قابل تصور انسانی‌اند.» (p,137) او نتیجه می‌گیرد که «تنها با بازیابی اعتقاد راسخ نظری است که دین می‌تواند سرزندگی خاص خود را حفظ کند یا هر چیزی که ویژه سعادت انسانی است عرضه کند.» (p,137) وی در پاورقی می‌نویسد: «تفسیر شلایرماخر از تجربه دینی بر اساس وابستگی، هیبت، ارجاع [ارجاع تجربه به امری خارج از خود آن] - که ما آنها را احساس‌های خفته و تفکرآمیز می‌خوانیم - چندان دور از حقیقت نیست؛ اما فوق این احساسات، غریزه عبادت قرار دارد که همه احساسات دیگر را در درون خود فراگرفته و در آن همه احساسات دیگر متحد می‌شوند و سرانجام در درک حضور



واقعیت و ارزش محو می‌شوند. عبادت، احساس دینی را به ایستگاه آخرش می‌رساند.» (p.137) احساس دینی باید از طریق سرسپردگی (devotion) زنده نگه داشته شود، و سرسپردگی مستلزم اندیشه‌ای ناظر به واقعیت عینی (در نظر گرفتن واقعیت عینی) است. احساس دینی جنبه‌ای نظری دارد و طغیان صرف عواطف نیست.

عبادت در عین آن که در پیوند با احساسات نیرومندی است که به پیشبرد رشد دیالکتیک دین کمک می‌کند، معطوف به معرفت است.

۳. ساخت‌گرایی و دیالکتیک

امروزه در فلسفه دین از ساخت‌گرایی برای اشاره به دیدگاهی استفاده می‌شود که معتقد است شاکله زبانی و مفهومی دین‌داران تشکیل‌دهنده تجربه دینی آنهاست. هرچند هاکنینگ این اصطلاح را به کار نمی‌برد، اما در مباحث خود به مضمون و محتوای این دیدگاه اشاره کرده و به نقد آن می‌پردازد.

پاسخ هاکنینگ به ساخت‌گرایی این است که این رویکرد نمی‌تواند به درستی رشد دیالکتیک تجربه دینی را تبیین کند. تجربه دینی انسان، داده‌ای غیرقابل تغییر نیست، بلکه جست‌وجوی صعودی شناخت است. با به دست آمدن تجربه، سوء فهم از دین به کنار می‌رود. هم جویندگان فردی و هم کل انسانیت، از طریق پیشرفت تاریخی ارتقاء می‌یابند، پیشرفتی که به خام بودن اندیشه‌های ناپخته، به همان نحو که هستند، پی برده، آنها را پشت سر می‌گذارد. جان اسمیت در کتاب تجربه و خدا می‌گوید:

دیالکتیک عقلی در دین نمی‌تواند وظیفه مورد نظر را انجام دهد، مگر آن که با اندیشه‌هایی آغاز کند که خود این اندیشه‌ها از تجربه مستقیم فرد گرفته شده باشند. تنها در این شیوه است که نفس متفکر، به دلیل نتایجی که با اندیشه خود به آنها دست یافته، خود را برخوردار از اعتقاد حقیقی می‌یابد.

اسمیت این بصیرت را به آگوستین و پیروانش نسبت می‌دهد و برای توضیح بیشتر به نقل قولی از هاکنینگ می‌پردازد.^{۱۲}



هاکینگ به ترسیم مراحل «تحویل ذهنی‌ای» می‌پردازد که در آنها اندیشه به تدریج از احساسات آزاد می‌شود؛ این فرایند آزادی از احساسات، بخشی از دیالکتیک است. پراگماتیست‌ها بر آن‌اند که اندیشه‌ها تنها تا زمانی معنا دارند که حاکی از نوعی عمل یا برنامه عمل باشند. از آن‌جا که از نظر آنها اعمال مستقیماً توسط احساسات انگیزه می‌شوند، اندیشه‌ها باید ابزار یا محمول احساسات باشند تا عمل را ایجاد کنند. هاکینگ در عین آن‌که این دیدگاه را نمی‌پذیرد، مایل است مفروض بگیرد که اندیشه‌های ابتدایی را می‌توان به این شیوه فهمید. اگر ما صرفاً با اندیشه‌های ابزاری تنها آغاز کنیم، ممکن است به این شناخت دست یابیم که جریان‌های گوناگون عمل، هم دارای منافع و هم دارای زیان‌هایی هستند که باید در نظر گرفته شوند. پس از آن است که اندیشه نوعی استقلال از عمل را به دست خواهد آورد، به گونه‌ای که می‌تواند با ارزش‌های متفاوتی مرتبط گردد. مفهوم شیء، در نتیجه نگرش بی‌طرفانه، ارزش داوری برخوردار است از خود نگاه‌داری [بدون دخالت تمایلات] و دیدگاه نظری [فارغ از دخالت احساسات] به وجود می‌آید. به هم پیوستن مفاهیم و ادراکات، عین - جهانی (جهان به عنوان یک شیء) (world-object) را به وجود می‌آورد، که همه تغییرات و حرکات به وجود آمده در محتوای آن به عنوان چیزی تفسیر می‌شود که در ظرف یک صحنه غایی، که همان زمان بی‌نهایت باشد، رخ می‌دهد و تمام محتوای این زمان بی‌نهایت و ریشه‌یافته در یک ماده زمینه‌نهایی فرض می‌شود که هاکینگ آن را جوهر می‌خواند.

هاکینگ به گونه‌ای متکلفانه و با عباراتی پرطمطراق اعلام می‌کند که «این عین - جهان با پیچیدگی‌ای که دارد، تا حدی در اندیشه‌ای که درباره طبیعت (nature) داریم خلاصه می‌شود؛ و به‌طور کامل‌تر به عنوان «واقعیت عینی» که جوهر اشکال‌انگیز آن، آخرین هدف را برای همه معانی مبتنی بر اندیشه تعیین می‌کند». (p,119) در این فرایند دیالکتیکی، میلی به سوی عینیت و دین هست، با این حال هنوز مرتبط به احساس است، [یعنی] میل به حقیقت: «در حاق همه اندیشه‌ها، نوعی اشتیاق (passion) به عینیت، به واقعیت، به «جوهر» هست که کاملاً مقدم بر سایر اشتیاق‌هاست؛ اشتیاقی که نه کاملاً سرشتی غیر دینی دارد و نه کاملاً بیگانه با عشق به خداست».

(p,123)





درست همان‌طور که دین را نمی‌توان به احساس فرو کاست، خود عشق مؤلفه‌ای شناختی دارد. عشق تلاشی دیالکتیکی از طریق یک اندیشه است، یک «واقعیت اندیشه» (reality-thought) است. این تلاش دیالکتیکی در تجربه‌ای تحقق می‌یابد که برای یافتن زیبایی و ارزش انجام می‌شود. عشق و همدلی مستلزم شناخت غیر (دیگری، another) و از این رو، مستلزم فهم واقعیت بیرونی است. هاکینگ تا آن‌جا پیش می‌رود که می‌گوید «علاقه به عینیت، که در ریشه همه اندیشه‌سازی‌ها (idea-making) می‌یابیم، خود عشق است که معطوف به واقعیت شده است».

بر اساس نظر ساخت‌گرایان، تجربه دینی صرفاً محصول نوع خاصی از تربیت است؛ تجربه دینی «ساخت» یا ساختار است، نه کشف. این نظر بر خلاف جهت‌گیری‌ای است که بر اساس آن رشد تجربه دینی به مثابه علاقه به عینیت صورت می‌گیرد. بر اساس پدیدارشناسی تجربه دینی، ضد واقع‌گرایی (anti-realism) کاذب است. در دیالکتیک تجربه دینی، انسان کشف می‌کند که نخست «تأثیرات» باید بازبینی شوند انسان در تجربه‌های دینی اساسی خود عمیقاً از محدودیت‌های خاص خود آگاه می‌شود: [محدودیت‌هایی چون] جهل، ضعف و حقارت که در قالب آنها «بعد سلبی تجربه‌اش به واسطه نوعی شناخت پیشینی نسبت به وجود ایجابی (positive being) ممکن شده است».

هاکینگ تجربه احساس تنها نبودن در جهان را سرچشمه اولیه معرفت خدا می‌داند. این احساس در ابتدایی‌ترین حالت خود صرفاً احساس این است که «خود» تنها موجود جهان نیست و بیش از «خود» وجود دارد. این احساس هنگامی که حاکی از یک «دیگری بی‌نهایت» است، قادر به الهام بخشیدن از خودگذشتگی و حتی الهام‌بخشی شهادت است. این حالت در این اندیشه به مرحله پیش‌رفته‌تر می‌رسد که آنچه من نمی‌دانم، با این که نمی‌دانم، معلوم (قابل شناخت) است و اساساً سحر و جادو، به‌عنوان نخستین تلاش در علم، تلاش برای غلبه بر جهل از طریق معاشرت با «ناشناخته» پایه‌ریزی شده است. به‌همین منوال، در شناخت ضعف انسان، رأی و نظر مکملی هست مبنی بر این که هر چیزی تحت ضبط و مهار یک «دیگری قدرتمند»^{۱۳} است.

بعد دیگر شناخت اولیه الوهیت را باید در پدیده بیگانگی (alienation) جست. تمایل به دین، از بیگانه‌شدن با جهان، از «عدم تمایل به تلقی جهانش آن‌گونه که می‌یابد، از آگاهی از «نه‌ای

همیشگی» نتیجه می‌شود. (p,239) انسان به تدریج پی می‌برد که این بیگانگی توسط خدا ممکن شده است.

ما با نوعی جان‌دارانگاری (animism) آغاز می‌کنیم که منعکس‌کننده آگاهی ضعیف از واقعیت به‌عنوان روح است؛ هرچند که این آگاهی محدود است. «روح‌ها تالوهای صرف حیات الاهی‌اند که این جا و آن جا، همچون لحظه‌های گاه و بی‌گاه، ظاهر می‌شوند.» (p,318) هنگامی که روح‌ها، شخص تلقی شده و مورد خطاب قرار گیرند، عقیده به خدایان را پیدا می‌کنیم. در نهایت، این عقیده جای خود را به توحید (monotheism) می‌دهد. ها کینگ، هم‌خوان با سنت‌های هگلی و عرفانی، معتقد است که حقیقت درباره‌ی خدا را باید در بیانات متناقض یا شطحیات یافت: خدا شخص است و شخص نیست؛ میان واحد و کثیر است؛ میان تعالی و درون‌بودی است. «خدا موجودی می‌نماید که در او ویژگی‌های متضاد به‌نحو عجیبی متحد شده‌اند. اما ماهیت هسته‌ی مرکزی که این گونه تضادها در آن با هم می‌سازند یا خنثی می‌شوند، قابل ترسیم نیست — اگر قابل شناخت باشد، تنها به تجربه‌ی مستقیم شناخته می‌شود.» وی الحاد (atheism) را به مثابه داروی ملین درست و مناسبی برای تعصب دینی بیش از حد تکلف‌آمیز تأیید می‌کند. اما اظهار می‌کند که الحاد محکوم به شکست است؛ چرا که تنها امیدی را که در موقعیت‌های مأیوس‌کننده داریم نادیده می‌گیرد؛ امیدی که می‌گوید خداوند می‌تواند راه حلی برای معضله‌ها فراهم آورد.

او ادامه می‌دهد: «هیچ آشتی مطلق میان قلب این بیگانه در جهان، که خود (Self) نامیده می‌شود و خدای او، نمی‌تواند باشد، مگر آن که خدا نیز [همانند خود] به نوعی با آن جهان که خود با آن بیگانه است، بیگانه باشد.» ها کینگ پس از درنگ کوتاهی در بصیرت‌های عرفانی زاهدان برهن، که می‌پندارند امر وصف‌ناپذیر درونی هم‌سان با امر وصف‌ناپذیر بیرونی است، می‌نویسد: «... ما باید امور فراوانی را دوباره بیاموزیم؛ اموری که «شرق» (ادیان شرق) هرگز فراموش نکرده است.» (p,330) پیشرفت یا رشد دیگر دین هنگامی است که کاملاً اخلاقی شود؛ نظیر آنچه در تعالیم حضرت عیسی (ع) می‌بینیم. ها کینگ با آن که می‌پذیرد که «پیشرفت بسیار عمده‌ی دین عبارت است از پیشرفت دین از شخص‌وار [انگاشتن خدا] به غیر شخص‌وار انگاشتن خدا»، تأکید می‌کند که «رقیق کردن (یا انتزاعی کردن) اندیشه‌ی درباره‌ی خدا نه مزیت دارد و نه



حقیقت؛ همچنین عرضه خدا به مفاهیم ما بر اساس نوعی وحدت جهانی (world unity) رقیق تر یا کم رنگ تر، جهت تصور خدا یا باور به او، آسان تر از ارائه او بر اساس وحدت جهانی شخص وار نیست.» (p,334) خداوند ممکن است دربرگیرنده و حاکم بر قانون الوهی و جهانی باشد. «اما نوعی حساسیت متقابل نسبت به آن هم دارد و تجربه مستقیم شخص بودن خدا در همین جا نهفته است.» (p,336)

درست همان طور که نقطه اوج دیالکتیک مربوط به تأمل فلسفی صرف را می توان در استدلال وجودی یافت، فرآیند دیالکتیکی ای نیز وجود دارد که مربوط به عبادت است. کسانی که متخصص در شیوه های عبادت می شوند، عرفا هستند و هاکننگ توصیف عامی از اساسی ترین بخش های این فرایند به دست می دهد: پالایش، روشن بینی و اتصال.

۴. توجیه و عقل

هاکننگ معتقد است که بسیاری از تردیدها درباره توانایی ما جهت دستیابی به معرفت دینی، از برداشت های نادرستی سرچشمه می گیرد که درباره اندیشه ها داریم. اولاً، انسان نباید اندیشه را با متعلق آن خلط کند. اندیشه ناظر به امر بی نهایت، لزومی ندارد که خودش هم بی نهایت باشد؛ ثانیاً، اندیشه ها همیشه حد و مرز دقیقی به دست نمی دهند که از طریق آن بتوان آنچه را که اندیشه ها شامل آنند از آنچه شامل آن نیستند جدا کرد. اندیشه ها در بهترین حالت خود، واضح و ثابت هستند. برای مثال، دایره به دلیل ارتباطش با اندیشه ما واضح و بدون تغییر است، نه به خاطر چگونگی وجود آن در طبیعت.

هاکننگ این نکته را با پاسخ به نقد برگسون بر اندیشه ها، توضیح بیشتری می دهد. برگسون معتقد است که اندیشه ها هماهنگ با زندگی ما نیستند؛ چرا که اندیشه ها ثابت اند، اما زندگی همواره در حال تغییر است.

از نظر برگسون، زندگی تنها از طریق درگیری مستقیم قابل درک است، نه از طریق مفهوم پردازی. هاکننگ پاسخ می دهد که درست نیست پنداریم چون اندیشه تغییر نمی کند نمی تواند ناظر به چیزی باشد که تغییر می کند. وانگهی، هاکننگ بر آن است که ما جز اندیشه



اساساً هیچ وسیله‌ای برای درک امور نداریم. ذهن می‌تواند هر چیز معلوم را مستقیماً از طریق تجربه دریابد و آن را در قالب یک اندیشه بازگو کند. (هاکینگ این نکته را که ممکن است در این بازگویی، برخی امور یا ابعاد ذاتی و اساسی از دست برود، در نظر نمی‌گیرد؛ به‌رغم آن که از عرفان دفاع می‌کند و بسیاری از عارفان دقیقاً به این نکته معتقدند.)

هاکینگ معتقد است که مشکلات واقعی هنگامی رخ می‌نماید که ما تلاش کنیم که اندیشه‌ها را منطبق کنیم. اندیشه‌های جزئی با متعلق‌های خود منطبق می‌شوند، ولی نظام‌ها، اگر به اندازه کافی انعطاف‌پذیر و قابل‌بازنگری نباشند، ممکن است امور زنده را تکذیب کنند.

هاکینگ این تلقی را مورد حمله قرار می‌دهد که از آنجا که مفاهیم یا اندیشه‌های ما ضرورتاً متناهی هستند، برای ارائه و ترسیم امر نامتناهی کافی نیستند. صرف‌نظر از میزان جهلی که در مورد یک شخص، کشور یا رشته علمی باید به آن اذعان کنیم، مفاهیم و اندیشه‌های ناظر به این چیزها، به دلیل همین جهل، به احساس صرف تحویل نمی‌شوند. محتوای شناختی از طریق دلالت موفقیت‌آمیز تأمین می‌شود.

ممکن است گلابه و اشکال بر ضد اندیشه‌های دینی به این صورت طرح شود که اندیشه‌های دینی اندیشه‌هایی درباره «کل‌ها»، یعنی جهان، خدا و انسان هستند. اگر معرفت ما با [شناخت] جزءها آغاز شود و با جمع و کنار هم قرار دادن آنها به [شناخت] «کل‌ها» ارتقا پیدا کند، ظاهراً ما هرگز نخواهیم توانست به آن نوع معرفتی که بایسته دین است دست یابیم. پاسخ هاکینگ به این اشکال این است که لازم نیست که معرفت از اجزاء آغاز شده و به سمت کل‌ها ارتقا یابد. ما اندیشه ناظر به فضا را از جمع کردن جزءها نمی‌سازیم. [چرا که فضا بی‌کران است و نمی‌توان با جمع اجزای آن به معرفت آن دست یافت.] فضایی که یک کودک در نظر دارد به اندازه فضای یک ستاره‌شناس بی‌نهایت است. آنچه در معرفت رشد می‌کند پیچیدگی و تفصیل درونی است.

حقیقت دینی مبتنی بر تجربه دینی شده از طریق عقل به مثابه حقیقت تمام‌عیار ثابت می‌شود. هاکینگ می‌گوید که دین بر پایه «تجربه‌ای فراحسی ساخته شده است؛ نظیر تجربه‌ای که از دوستان خود داریم». (p,155) این نکته ممکن است بیان‌گر آن باشد که دین بر احساساتی نظیر احساس اعتماد و دوستی مبتنی است، اما هاکینگ هشدار می‌دهد که «ما نمی‌توانیم برای دین جاپا





(یا پایه‌ای) در احساسات پیدا کنیم؛ ما باید به دنبال یافتن اندیشه‌های دینی معتبر باشیم». (ibid.)
هاکینگ با بازگشت به موضوع اراده معطوف به باور می‌نویسد: «ما باید با حالتی فرمان‌بردارانه
حقیقت دین را در تجربه و به عنوان چیزی که مستقل از اراده‌های محدود ماست جست‌وجو کنیم.»
(ibid.)

وی نتیجه می‌گیرد که در حالی که اختیارگرایی (voluntarism) نمی‌تواند برای ما حقیقت،
دست‌کم حقیقت دینی، را مشخص کند، می‌تواند آزمونی برای ارزیابی مدعیات صدق و
کذب بردار در دست‌رس ما قرار دهد؛ اما باید گفت که این مسئله بحث گسترده‌تری می‌طلبد که
در این جا مجال پرداختن به آن نیست.

به هر روی، عقل‌هنگامی که در مورد تجربه مورد استفاده قرار گیرد، توجیهی برای باورهای
دینی فراهم می‌کند. هاکینگ تقریری از استدلال وجودی را تأیید می‌کند. استدلالی عقلی برای
اثبات وجود خدا - که نقطه آغاز آن فهم پایه نسبت به وجود است. اما استدلال هاکینگ، همچون
استدلال هگل، دیالکتیکی است نه قیاسی. «متعلق معرفت یقینی این ساختار سه بخش دارد: خود،
طبیعت و ذهن دیگر (other mind). و خدا که متعلق مناسب برهان وجودی است،
دربرگیرنده همه این سه بخش است. (p,315) اگر ما فکر کنیم که اندیشه واقعیت متعالی توهم
است، این حکم باید بر پایه نوعی اندیشه ناظر به آنچه توهم نیست صورت گیرد و این تبدیل به
جهان واقعیت متعالی می‌شود که ما آن را هنگام داشتن اندیشه ناظر به آن تجربه می‌کنیم. آنچه
هاکینگ سعی در بیان آن دارد این است که در بافت ساختار تجربه ما چیزی ذاتی وجود دارد که
مستلزم آن است که ما برای اندیشه ناظر به واقعیت مستقل، متعلق‌هایی واقعی فرض کنیم.

اگر مقصود از این استدلال اثبات این امر است که ما نمی‌توانیم این اندیشه‌ها و تجربه‌ها را
بدون اذعان به وجود خدا داشته باشیم، در این صورت این استدلال به وضوح مغالطه‌آمیز و باطل
است. اما مقصود از این استدلال این است که نشان دهد که داشتن آرا، نظرها و تجربه‌ها نوعی
پنجره بصیرت در اختیار ما می‌نهد که همچون سکویی ایفای نقش می‌کند و به این ادعا می‌انجامد
که ما می‌دانیم که خدا وجود دارد.

بنابراین، هنگامی که عقل بر اساس تأملات بیش از پیش عمیق در تجربه به نتایج خود دست می‌یابد، باید نوعی توجیه برای باورها از سوی عقل فراهم شود. تجربه‌ای که عقل در آن تأمل می‌کند، شامل تجربه اجتماعی، تجربه عبادت و تجربه دعای مستجاب شده، تجربه عنایت الاهی و تجربه رشد دین‌داری خود فرد است.

عارف در سیر عبادت خدا، در فهم آگاهانه ارتباط خود با خدا، به یقین می‌رسد. «اما علاوه بر این، عارف و نبی نقش مثبتی در ثروت معنوی عینی بشریت دارند؛ نوعی خلاقیت که ما نمی‌توانیم هیچ‌گونه محدودیتی برای آن مشاهده کنیم.» (p.460)

۵. امر خصوصی و امر اجتماعی

هاکینگ نوعی رویکرد «پراگماتیستی» به دین را می‌پذیرد؛ بدین معنا که دین را باید از طریق آثارش مطالعه کرد. اما در حالی که ویلیام جیمز بر آثار دین بر اعماق درون انسان متمرکز شده است، هاکینگ به این مسئله می‌پردازد که دین چگونه در جریان تاریخ بر جامعه تأثیر می‌گذارد. تمرکز بر تجربه دینی، نظری که در آثار جیمز به چشم می‌خورد، تأکید فراوانی بر احساسات درونی فرد عزلت‌گزین به بهای [نادیده گرفتن] جلوه‌های عمومی‌تر دین می‌کند. این نظر خاستگاه عمده نقدهای اندیشمندان معاصر بر ویلیام جیمز است، کلیفورد گرتز بیان فشرده‌ای از این گونه نقدها را آورده است:

در آنچه ما از «جهان واقعی» نامیدنش خرسندیم، «معنا»، «هویت»، «قدرت» و «تجربه» به گونه‌ای به هم گره خورده‌اند که امیدی برای گشودن‌شان نیست و دین را نمی‌توان مبتنی بر تجربه دانست یا به تجربه تحویل کرد؛ به همان‌سان که نمی‌توان به سه امر نخست مبتنی ساخت یا تحویل کرد. ایمان در انزوای شکل نمی‌گیرد.^{۱۴}

نتیجه تمرکز و تأکید جیمز بر تجربه منفردانه باعث شده است که تجربه دینی تا اندازه‌ای بدنام شود. برای پرهیز از خطاهای جیمز، به نظر می‌رسد که ما باید، به‌عنوان مثال، عناصر جامعه‌شناختی را در نظر بگیریم؛ البته گرتز دیدگاه جیمز درباره وجود چستی دینی را بحث و بررسی نمی‌کند. هاکینگ برعکس، به نقشی که تجربه اجتماعی در بررسی مدعیات دینی ایفا می‌کند، پای می‌فشارد. در حالی که برخی ادعا کرده‌اند که تأیید مدعیات دینی تنها در آخرت قابل





دست یافتن است، هاکنینگ تأکید می کند که هیچ دینی نمی تواند این جهان و تأثیراتی را که در این جهان دارد نادیده بگیرد. باید دست کم تطابق کافی ای میان این جهان و جهان آخرت باشد، به گونه ای که دینی که مانع رفاه اجتماعی می شود دین باطلی دانسته شود. این نکته دست کم نظیر خود واژه رفاه، مشکل آفرین است. هاکنینگ تلاش هایی را که برای تفسیر امور جهانی به عنوان صرف سمبل هایی برای آنچه انسانی است صورت می گیرند، رد می کند و معتقد است که ارتباطات درونی میان امر انسانی و امر آسمانی چندان پیچیده است که ما می توانیم مطالعه دین را از طریق بررسی آثار آن بر تاریخ بشر و ساختارهای اجتماعی آغاز کنیم، و به هیچ وجه نمی توانیم مطالعه و بررسی دین را به سرانجام برسانیم، مگر آن که ارتباط آن را با علایق انسانی دریابیم.

ارتباط دین با علایق انسانی صرفاً مربوط به ارتقای رفاه نیست، گو این که ارزش آن باید صرفاً بر پایه سود اجتماعی سنجیده شود. مطمئناً آنچه به نام دین انجام شده به اندازه کافی برای جهان فلاکت آور بوده است؛ به گونه ای که مارکس و راسل مدعی شده اند که برای پیشرفت وضعیت بشر باید دین را به کنار نهاد. هاکنینگ پیشنهاد می کند که دین را چیزی بدانیم که باروری (fertility) دارد نه سود (utility)؛ زیرا حتی اگر آنچه به عنوان دین معروف شده، در صورت ارزیابی با مقیاس سود، نمره پایینی بگیرد، باز می توان گفت تقریباً همه هنرها و فنونی که در جهان برای بشر شناخته شده، از معماری تا ستاره شناسی و از ادبیات تا قانون گذاری، ارمغان دین است، فنونی که سود آنها قابل تردید نیست. وانگهی، نه تنها دین «مادر فنون» است، بلکه آنها را در برابر فروپاشی هم حفظ می کند؛ فروپاشی ای که هنگامی رخ می نماید که تصور شود هر یک از فنون تنها به خاطر خودشان وجود دارند، نه برای رفع نیازهای مردم یا اهداف متعالی تر.

بعد مهم دیگری که از نظر هاکنینگ در قالب آن تجربه دینی تجربه ای اجتماعی است، مربوط به شناخت دین داری افراد دیگر است. شخص دین دار همچون فردی بی پروا و اصیل در ارزیابی امور گوناگون شناخته شده است، «چنان که گویی وی تماسی تازه با خود حقیقت دارد»؛ نفس دین دار «نسبت به عدالت خود مطمئن است». (p,28) «او چنان می زید که گویی واقعیت را در جایی می بیند که در آن نه چشم فیزیکی و نه حکم عملی چیزی را نمی بیند؛ و به دلیل این ایمان (دین) خود، فداکاری های این جهانی را نشان می دهد». (pp,28-29). در حالی که ویلیام جیمز از

حجیت معرفت شناختی تجارب دینی فرد بر خود آن فرد سخن می گوید، ها کینگ از حجیت اخلاقی شخصیت دینی بر دیگران سخن می راند:

سخنان و اعمال مرد دینی برای جهان انسان ها حجت می شود. وی با به دست آوردن حریت، فرمان بردار چیزی ضروری می گردد؛ و با فرمان بردار شدن، جهانی می شود. (p, 30)

این جهانی شدن (*becoming universal*) به معنای داشتن حجیت بر دیگران است، نه محصور شدن در فردیت خاص خود. حجیت اخلاقی انسان اخلاقی، حجیت معرفت شناختی نیز به دست می آورد. بصیرت شخص دینی قطعاً در کلیت خود محدود به فرد نیست. شخص دینی معرفت خود را اشاعه می دهد. این اشاعه دادن مستلزم آن است که در دیگران نوعی توانایی برای شناخت حقیقت آنچه وی می گوید وجود داشته باشد. مبنای این شناخت در چیزی نهفته است که ها کینگ آن را وحی جهانی (*universal revelation*) می خواند - شیوه هایی که برای همه انسان هایی که شناختی از خدا دارند، فراهم است - خدا غالباً در دو حوزه تجربه یافت می شود: تجربه طبیعت و تجربه اجتماعی. به نظر می رسد که آگاهی از خداوند، از موانع عبور می کند یا بر تجربه فیزیکی معمولی ما نسبت به این اشیاء اشراف پیدا می کند؛ [البته] نه در هر جای «طبیعت»، بلکه در نقاط خاصی که شناخته شده و به حد کافی فراوان اند. (ibid.)

این گونه تجربه ها، در شکل اولیه خود غالباً به طور خرافه آمیز تفسیر می شوند، اما این امر تنها آغاز فرآیند دیالکتیکی است که در آن تجربه دینی تصفیه می شود. اما حتی در احساس ابتدایی از امور مرموز و اسرار آمیز شکل مبهمی از ایده خدا از پیش در کار است. در این تجارب دینی اساسی، انسان عمیقاً از محدودیت های خاص خود آگاه می شود؛ محدودیت هایی چون جهل، ضعف، حقارت و پستی در برابر خدا. در این فرآیند آگاهی «بعد منفی تجربه انسان با شناخت پیشین موجود مثبت ممکن می شود». (p,236)

ها کینگ نتیجه می گیرد که «تا آن جا که تحلیل ما می تواند نشان دهد، در سرچشمه دین، ما تجربه ای از خدا را به عنوان یک «عالم دیگر» جهان مان می یابیم، که پیش تر در ارتباط نزدیک با خود و نیز در نوعی تعلق طبیعی با تجربه اجتماعی و فیزیکی ما بوده است». (pp,239 - 240)





متعلق‌های تجربه انسانی را می‌توان به سه گروه تقسیم کرد: طبیعت، خود و جامعه. از نظر لاک، حواس بیرونی اطلاعاتی درباره طبیعت در اختیار ما قرار می‌دهند و حواس درونی ما را از «خود» مطلع می‌سازند؛ اما وی اشاره‌ای به حسی که با آن به ذهن دیگر پی می‌بریم نمی‌کند. به دلیل فقدان هرگونه قوه خاصی برای دستیابی به تجربه اجتماعی، مجال فراوانی برای شک‌گرایی در امور اجتماعی پیدا می‌شود. میزان قطعیتی که فرد نسبت به اشیای فیزیکی و حالات ذهنی خاص خود دارد، برای ضمیرهای دیگر فقط به نحوی زودگذر و موقتی حاصل می‌شود. با این حال انسان میل دارد که در برابر هر دیدگاهی که واقعیت را به خود و اشیای فیزیکی منحصر می‌کند، فریاد برآورد. خودتئانگاری چنان نفرت‌انگیز است که نفرت حاصل از آن با تلقی وجود سایر اذهان به‌مثابه فرضیه‌هایی قابل قبول تسکین نمی‌یابد.

به نظر می‌رسد که در تجربه خود، طبیعت در پس پرده می‌ماند و در تجربه ذهن دیگر، طبیعت حایلی می‌نماید. اما بدن در خدمت مشخص کردن و تعریف فرد «دیگری» است که در صدد شناخت ذهن وی هستیم. منطقی‌مکن نیست [فرد] دیگر از طریق حیات درونی خاص خودش شناخته شود؛ چرا که در این صورت، آن فرد، دیگر نخواهد بود. از این رو، فرد دیگر باید از طریق نمودهایش شناخته شود.

ما در پشت چشمان‌مان، در سر [فیزیکی] و با فرآیندهای شیمیایی مغز زندگی نمی‌کنیم. ما در محیط بی‌واسطه خود، در جهانی که تجربه می‌کنیم زندگی می‌کنیم. خطاست اگر بپنداریم که اگر به درون سر دیگران راه یابیم آنها را بهتر خواهیم شناخت. فضاهایی که در آنها زندگی می‌کنیم تداخل دارند. هاکنگ این نکته را بسیار شاعرانه بیان می‌کند، چنان‌که گویی در حال توصیف وحی است:

این جهان که من در آن می‌زییم، جهان روح توست؛ و من، هنگامی که در درون این جهانم، در درون توام. من نمی‌توانم هیچ تلاقی‌ای واقعی‌تر و هیجان‌انگیزتر از این تصور کنم؛ این که ما با هم تلاقی داریم و در هویت شریکیم، اما نه از طریق اعمال درونی و صف‌ناپذیر (تنها)، بلکه در این‌جا از طریق امور بیرونی و در دست‌رس ما در تجربه معمولی. و این که تو می‌بایدت در این‌جا نه در پشت نقاب - باشی و با تمام آگاهی‌ات بر من بفشاری و من و همه این چیزهای متعلق به من را

دربریگیری - این است واقعیت. و من اگر آن را چنین ببینم، هرگز نمی‌توانم از سر ترس با تأملاتی که از بصیرت راهنمایان دور افتاده‌اند، دچار موناادگرایی (monadism) شوم. دریا اشیا را از هم جدا می‌کند، یا به هم پیوند می‌دهد. دریا نمی‌تواند یکی از این دو کار را بدون دیگری انجام دهد. بنابراین می‌توان «طبیعت» را در حال ارتباطش با آگاهی اجتماعی، به مثابه نشانه هویدا و قرینه بی‌واسطه تلافی زنده ما تفسیر کرد. (p.266)

برای آن که به ذهن دیگر معرفت پیدا کنیم، نیازمند داشتن جهان مشترکی هستیم - جهانی که هم خود ما هم اذهان دیگر به آن معرفت و شناخت داشته باشند. این جهان، جهان طبیعت است. برای برقراری ارتباط میان دو موجود، آنها باید این کار را با چیزی عمومی و مشاع آغاز کنند. از طریق وجود زمینه مشترک میان افراد، یک شخص برای شخص دیگر حاضر می‌شود. برای آن که یک رویکرد به وجود آید، این حضور باید عمیق شود. به نظر می‌رسد که در مواجهه من با جهان عینی، این امر ذاتی باشد که من آن را از طریق چشم‌انداز محدود خود بنگرم و نتوانم آنچه درباره این جهان قابل شناخت است به پایان برسانم؛ و این که این جهان تعداد نامتناهی‌ای از ابعاد داشته باشد که هر کدام از آنها بالقوه خود را برای من یا دیگری نشان می‌دهد؛ این است چگونگی حصول تجربه اجتماعی از طریق تجربه طبیعت. اشیا طبیعت ذاتاً در سرشت خود، عمومی و قابل مشاهده از سوی اذهان دیگراند. حتی تلاش‌هایی که برای مخفی کردن چیزی یا منزوی و پنهان کردن آن صورت می‌گیرد، تلویحاً در دست‌رس بودن آنچه فرد از اذهان دیگر محافظت می‌کند، تصدیق می‌کنند.

هاکینگ همچنین استدلال می‌کند که مادام که تجربه اجتماعی وجود نداشته باشد، قابل تصور نخواهد بود. هنگامی که ما فرض می‌کنیم که فرضیه مربوط به وجود اذهان دیگر نادرست است، در واقع تصور کرده‌ایم که آن فرضیه به لحاظ عینی نادرست است؛ یعنی از نظر هر ذهن دیگری نادرست است. اگر کسی اشکال کند که این امر مستلزم آن نیست که ذهن‌های دیگر محقق و بالفعل باشند، [بلکه] تنها مستلزم آن است که اگر اذهان دیگری وجود داشته باشند، آنها نیز فرضیه مزبور را نادرست ارزیابی خواهند کرد، در این صورت دچار مشکلات متعددی خواهیم شد. اگر اذهان دیگری وجود داشته باشند، فرضیه مزبور را نادرست خواهند دانست. اگر هیچ ذهن دیگری



وجود نداشته باشد، تمایز میان «ذهنی» و «عینی» فرو خواهد ریخت. خود هاکنینگ استدلال می کند که ایده [وجود] ذهن های دیگر را نمی توان از تجربه غیراجتماعی نتیجه گرفت، و از این رو، باید به یک معنا ذاتی باشد. هاکنینگ می گوید در شیوه تفکر کانتی ایده وجود ذهن دیگر ممکن است یک صورت ضروری و فطری باشد که نفس به واسطه آن مواد تجربه خود را سامان می دهد. (p,276)

ایده وجود ذهن های دیگر از آن دسته فرضیه هایی نیست که بر اساس سایر شواهد شکل گرفته باشد؛ همچنین از فرضیه هایی نیست که به مدد تجربه، بیشتر قابل اثبات یا ابطال باشد. به نظر می رسد که از نظر هاکنینگ داشتن مفهوم یا ایده ای درباره خود، از پیش، مستلزم داشتن مفهومی از دیگران است. ما نمی توانیم به صرف در تقابل قرارداد مفهوم ناظر به طبیعت، و بدون در نظر گرفتن ذهن دیگر، مفهوم و ایده ای ناظر به خود داشته باشیم. بنابراین، نوعی معرفت فطری نسبت به ذهن دیگر وجود دارد که تقریباً ناآگاهانه است و از طریق فرآیند دیالکتیکی که ما را به استدلال فلسفی مورد نظر می رساند، به مرحله آگاهی افزوده شده، می رسد.

هاکنینگ مدعی است که ما یک معرفت پیشینی عینی به «غیر» [اذهان دیگر] داریم، نه بدان دلیل که این معرفت مقدم بر تجربه است، بلکه به دلیل آن که بر تجربه اجتماعی مقدم است. تجربه اجتماعی وجود ذهن دیگر را مسلم می انگارد و بر اندیشه [اذهان] دیگر مبتنی است که این هم تجربه [اذهان] دیگر است. طبیعت نیز همیشه برای ما به مثابه چیزی که با [ذهن] دیگر غیر، (other) شناخته شده حاضر است. حرف بزرگ (O) که در ثبت واژه انگلیسی Other ملحوظ می شود نشانه ویژگی های متعددی از این شناخت اساسی در مورد (ذهن) دیگر است:

- ۱) ذهن دیگر را نمی توان به عنوان هیچ فرد خاصی شناسایی کرد؛
 - ۲) تجربه «طبیعت» بالقوه اجتماعی تلقی شده نه بالضروره؛
 - ۳) تجربه اجتماعی به همان شیوه ای ثابت می شود که واقع های طبیعت ثابت می شوند.
- طبیعت، ذاتاً موضوع تحقیق علمی نیست و به معنای دقیق کلمه، تجربه طبیعت از سوی ما نیز تجربه اجتماعی است. این تجربه [ذهن] «دیگر» (غیر) است که به احکام ما درباره تجربه عمومیت



می دهد. وقتی که ما تجربه را صرفاً ذهنی تلقی کنیم، آن را از بستر خود جدا کرده ایم. ما می دانیم که این جدا کردن، به دلیل اشتراک جدایی ناپذیر ما با [ذهن] دیگر (غیر)، ناقص است.

[ذهن] دیگر عبارت از هر شخص خاص نیست. ما برای اثبات عینیت طبیعت اطمینان به «دیگرهای خاص» نداریم. اما شاید روح مشترک انسان‌ها عموماً بتواند این نقش را ایفا کند. مؤید این امر این واقعیت است که افراد به تنهایی بیشتر در معرض آن هستند که مغلوب توهمات شوند؛ برخلاف افرادی که در معاشرت و رفت و آمد با دیگران هستند که غلبه توهمات بر آنها کمتر است. هاکینگ این فرضیه را به چند دلیل رد می کند: نخست آن که حتی بشریت به عنوان یک کل فاقد تداوم مورد نیاز است (چرا که بشر و حتی بشریت به عنوان کل، ازلی و ابدی نیست)؛ دوم آن که تجربه اجتماعی، تجربه ای اجتماعی شناخته می شود و از این رو مستلزم یک نقطه مشترک به عنوان مبنای ارتباط می باشد. ساخت [ذهن] دیگر در «طبیعت» مستلزم شناخت حیث التفاتی آن است. این شناخت، مقدم بر شناخت دیگرانی است که صرفاً عالمان تجربی اند. به هر حال، هاکینگ نتیجه می گیرد که «نخستین و اساسی ترین تجربه اجتماعی ما، تجربه ای از خداست». (p. 295)

هاکینگ معتقد است که این معرفت به خدا آگاهانه است، هر چند مبهم و ناپیداست. می توان این معرفت به خدا را در احساس پیوسته واقعیت (persistent sense of reality) و در احساس مسئولیت و وابستگی ای که در پیوند با واقعیت صرف وجود فرد است، مشاهده کرد. هاکینگ نتیجه می گیرد که «بنابر این خدا مستقیماً مورد شناخت قرار می گیرد». (p. 297)

هاکینگ به عنوان نتیجه فرعی می نویسد: «تجربه اجتماعی فعلی من، یعنی پی بردن به هر ذهن متناهی هم نوع، همان به کارگیری اندیشه پیشینی است که من درباره ذهن دیگر (غیر) دارم، و به یک معنا، به کارگیری اندیشه ای است که من درباره خدا دارم. از طریق شناخت خداست که من قادر به شناخت انسان‌ها هستم.» (p,297)

احساس هاکینگ این است که شناخت آگاهانه خدا تجربه ای اجتماعی است که مقدم بر مقوله دکارتی است: «زیرا چنین نیست که ما به عنوان موجوداتی منزوی و تنها آغاز کرده و آن گاه جامعه را به دست آورده باشیم. ما به عنوان محصولات اجتماعی آغاز کرده و سپس فنون انزوا را به دست می آوریم.» (p,199)



هاکینگ اذعان می‌کند که این معرفت ابتدایی نسبت به خدا کاملاً روشن و واضح نیست: «نگاه به خدا ممکن است کوتاه و گذرا باشد؛ نگاهی که از طریق مسیر محقرانه تجربه «طبیعت» فیزیکی (حتی از طریق حس) گشوده می‌شود. اما علی‌رغم این امر، همین نگاه گذرا برای آغاز جریان بلند معرفت به خدا که در آن انسان بلندترین خواسته‌اش را یافته است، کافی است. (p,300)

در خاتمه بحث، اجازه دهید به مقایسه چگونگی کارکرد تجربه دینی در مباحث رایج در فلسفه تحلیلی دین، با کارکرد آن در دیدگاه هاکینگ پردازیم. فیلسوفان تحلیلی عموماً نسبت به توانایی عقل برای فراهم ساختن هرگونه توجیه نسبت به باور به خدا مشکوک‌اند. استدلال‌های پیشینی برای اثبات وجود خدا به کنار نهاده شده و اعتقاد آنها این است که امید برای دین، به نوعی، در مقایسه آن با شیوه‌ای است که در آن برخی از انواع نظریه‌های تجربی از راه مشاهده تأیید می‌شوند. کلید حل مشکل هم آن است که مفهوم مشاهده، وسیع‌تر شود تا شاید که تجربه دینی نیز، علاوه بر تجربه حسی، پذیرفته شود. اختلاف نظرها درباره این مسائل ظاهر می‌شود که آیا تجربه دینی باورهای دینی را توجیه می‌کند؟ یا آیا باورهای دینی بدان دلیل موجه هستند که پیش‌فرض‌های تجربه دینی‌اند؟ یا آیا باورهای دینی از آن‌رو موجه‌اند که بهترین تبیین جامع برای آنچه مشاهده شده را در اختیار ما قرار می‌دهند؟ یا از آن‌رو که تفسیر تجربه دینی به لحاظ دینی معقول است و... همچنین در فلسفه دین هاکینگ، تجربه دینی نقش کلیدی‌ای نیز در استدلال برای اثبات عقلانیت باور دینی ایفا می‌کند. اما دیدگاه هاکینگ متفاوت از دیدگاه فیلسوفان تحلیلی است؛ چرا که استدلال وی دیالکتیکی بوده و بر نقشی که عقل نظرپرداز (نظری) در فهم تجربه به طور کلی ایفا می‌کند، تأکید دارد. این تأمل عقلی بر ماهیت تجربه است که راه حل مشکلات شک‌گرایی و خودتنه‌انگاری را فراهم می‌کند و این تأمل عقلی بیشتر و توسعه همین نوع اندیشه‌هاست که به «برهان وجودی» (با تفسیری که در سنت فلسفی هگل، رویس و هاکینگ دارد) می‌انجامد. بنابراین، در حالی که برنامه تحلیلی از رویکردهای عقلی برای توجیه باور دینی دست شسته و رویکردهایی را ترجیح می‌دهد که به تقلید از انواع توجیه باورهای تجربی روی آورده‌اند، در دیدگاه هاکینگ، مفاهیم مربوط به عقل و تجربه فراتر از مفاهیمی بسط می‌یابند که برای مثال، در دیدگاه لاک یا لایبنیتز وجود دارند. توجیه باور دینی به شیوه توجیه باورهای



نشأت یافته از ادراک حسی نیست (آن گونه که آلستون می‌پندارد)، بلکه بر پایه توجیه آگاهی‌ای است که ما داریم و آن این که ما در مواجهه شخصی در حضور ذهن دیگری هستیم. این طراحی، طراحی‌ای نیست که در آن متغیرهای گوناگون در قالب ساختاری که از ادراک حسی گرفته شده جابه‌جا می‌شوند، بلکه نتیجه نهایی رشد دیالکتیک است که صرفاً با شناخت شخصی آغاز می‌شود. تجربه، بر خلاف آنچه الگوهای تجربه‌گرایانه می‌گویند، داده‌های خام را که عقل با به‌کارگیری و تصرف در آنها به نتایج جدید می‌رسد، در اختیار ما قرار نمی‌دهد؛ بلکه تجربه ذاتاً مستلزم به‌کارگیری عقل است و هنگامی معتبر می‌شود که در جریان تاریخ اجتماعی و فردی در علم رشد کند. در این فرآیند، عناصر احساسی و شناختی جدایی‌ناپذیرند؛ هرچند غیرقابل تشخیص هم هستند. در نتیجه، عقلانیت باور دینی موضوعی خصوصی که محدود به فاعل تجربه باشد نیست؛ بلکه بالقوه برای همه کسانی که عقل را از طریق دیالکتیک پیش‌گفته به کار می‌گیرند حاضر است. این است معنا و توجیه ادعای عینیت داشتن تجربه دینی.

بدین ترتیب، در مورد چهار پرسشی که در مقدمه مقاله مطرح شد می‌توان برآوردهای زیر را بیان کرد:

(۱) آیا تجربه دینی محتوای معرفتی دارد یا آن که مطلقاً متشکل از احساسات است؟ صرف نظر از درست یا نادرست بودن اظهارات آلستون درباره ویلیام جیمز، شلایرماخر و اوتو، هاکینگ با آلستون در این نکته اتفاق نظر دارند که تجربه دینی بی‌شک دارای محتوای معرفتی است. از نظر او، هرگونه اندیشه درباره تجربه که آن را محروم از محتوای شناختی می‌کند، تا حدی گمراه‌کننده است. حتی تجربه‌ای نظیر احساس درد عمیق، نوعاً با اندیشه‌هایی درباره آسیب جسمانی به هم آمیخته است.

(۲) آیا ماهیت تجارب دینی افراد با تعلیم دینی آنها شکل می‌گیرد؟ (ساخت‌گرایی) البته، تجربه‌های ما منعکس‌کننده شیوه‌ای هستند که برای فهم آنها تعلیم دیده‌ایم و بنابراین، تجربه‌های دینی نوعاً منعکس‌کننده تربیت دینی ماست. با این حال، این امر بدان معنا نیست که تجربه‌های دینی ساخته ذهن‌اند و نمی‌توانند حاکی از هرگونه واقعیت ماوراء الطبیعی باشند.





۳) تجربه دینی در توجیه باور دینی چه نقشی ایفا می‌کند؟ تجربه دینی داده‌هایی را که بر اساس آنها بتوان تجربه دینی را برای توجیه باور دینی به کار بست در اختیار ما قرار نمی‌دهد، بلکه آنچه نشان‌دهنده عقلانیت باور دینی است عبارت است از تأمل عقلی و دینی موفقیت‌آمیز در تجربه و رشد تجربه دینی. عقلانیت باور دینی را باید در موفقیت‌آمیز بودن به کارگیری عقل، به گونه‌ای هماهنگ با دین، در تفسیر و فهم تجربه دینی دانست.

۴) آیا تجربه دینی برای هر کس دیگری غیر از فاعل تجربه اعتبار دارد؟ تجربه دینی ذاتاً خصوصی نیست؛ مگر به یک معنای پیش‌پا افتاده و آن این که هر شخصی فقط فاعل تجربه‌های خاص خودش است. عینیت تجربه دینی را باید در دسترس بودن آن برای همه جهت به کارگیری عقل دینی برای فهم تجربه و پیمودن راه عارف عقلی جست‌وجو کرد.

آثار هاکینگ به چند دلیل برای کسانی که در سنت‌های کلام فلسفی اسلامی به تحقیق می‌پردازند جالب توجه خواهد بود:

الف) هاکینگ در ردّ کسانی که در مورد الاهیات رویکردهایی را ترجیح می‌دهند که مبتنی بر احساسات یا مبتنی بر نگرش‌هایی است که بیشتر متمایل به تجربه‌گرایی‌اند، شیوه خاصی را برای دفاع از متافیزیک عقلی و الاهیات مابعدالطبیعی پیشنهاد می‌کند. هر چند آن نوع مابعدالطبیعه و عقل‌گرایی‌ای که هاکینگ از آن دم می‌زند، تفاوت‌های مهمی با مابعدالطبیعه و عقل‌گرایی موجود در سنت‌های فکری اسلامی دارد، اما در این میان تشابهات و فرصت‌های متعددی برای آشتی وجود دارد.

ب) علمای معاصر اسلامی غالباً درباره تجربه دینی ابراز تردید و نگرانی می‌کنند؛ چرا که تجربه دینی را بازکننده راه شک‌گرایی می‌دانند. اگر توجیه باور دینی مبتنی بر تجربه دینی باشند و تجربه‌های دینی افراد که دارای باورهای دینی متفاوتی هستند متفاوت از یک‌دیگر باشد، در این صورت آیا این امر مستلزم آن نیست که باورهای مختلف افراد دارای ارزشی یک‌سان بوده، و هیچ‌گونه شیوه عقلی‌ای برای داوری درباره باورهای مختلف وجود نداشته باشد؟

پاسخ به اتهام نسبی‌گرایی را می‌توان در فلسفه دین تحلیلی یافت، که در آن، تجربه دینی نقش محوری دارد. اما دقیقاً در همین جاست که مسلمانان می‌توانند مکتب فلسفی هاکینگ را مکتبی

یابند که بیشترین کمک را در اختیار آنها قرار می‌دهد. نقشی که هاکینگ به تجربه دینی می‌دهد، نقش باورهای بنیادین نیست که بتوان آن را مادام که از حمله تضعیف‌کنندگان در امان است، بدون هیچ‌گونه توجیه دیگری حفظ کرد؛ بلکه از نظر هاکینگ تجربه‌های دینی نقطه عزیمت را در اختیار ما قرار می‌دهند که باید بیشتر رشد و گسترش یابند. هم باورهایی که از تجربه‌های دینی استنباط می‌شوند و هم خود تجربه‌ها باید پیش از آن که بتوانند خدمتی الاهیاتی انجام دهند، تحت آزمون نقد عقلی و پیشروی دیالکتیکی قرار گیرند.

ج) هاکینگ مدافع سنتی عرفانی است که شباهت‌های برجسته‌ای با عرفان اسلامی دارد عرفانی که در قرن‌های متمادی بر تأملات کلامی مسلمانان نفوذ گسترده‌ای داشته است.

پی‌نوشت‌ها

* با تشکر از جناب آقای دکتر محمد لگنهاوسن که این مقاله را جهت چاپ و نشر در مجله نقد و نظر تألیف فرمودند و همچنین با تشکر از جناب آقای منصور نصیری که زحمت ترجمه این مقاله را متقبل شدند.

1. William, E. Hocking, *The Meaning of God in Human Experience: A Philosophy Study of Religion* (New Haven: Yale University Press, 1912).

ویراست تجدیدنظر شده این کتاب در سال ۱۹۲۴، در وایتفیس و از سوی انتشارات کسینجر به سال ۲۰۰۳ تجدید چاپ شد. هرچند هاکینگ فارغ‌التحصیل هاروارد است و بخش زیادی از کار تعلیمی خود را در آنجا به‌انجام رسانده، اما پیش از ورود به دانشکده فلسفه در هاروارد (در سال ۱۹۱۴) در ییل و مؤسسات دیگری نیز به تدریس پرداخت. (در این مقاله شماره صفحاتی که به کتاب معنای خدا در تجربه بشری ارجاع شده در درون متن و در داخل پرانتز با عدد انگلیسی آمده است).

۲. درباره چگونگی روابط میان هگل و شلایرماخر نک:

Terry Pinkard, *Hegel: A Biography* Cambridge University Press, 2000.

۳. ویلیام جیمز در نیو همپشیر (New Hampshire) در تاریخ ۲۶ آگوست سال ۱۹۱۰ درگذشت و مراسم تشییع جنازه او به مدت ۴ روز در هاروارد برپا بود.



۴. هاکینگ اولین دانشجوی امریکایی بود که در شهر گوتینگن و در اواخر سال ۱۹۰۲، به شاگردی نزد ادموند هوسرل مشغول شد. البته، مشاوران هاکینگ در هاروارد از وی می‌خواستند که دست از شاگردی هوسرل، که در آن ایام فردی ناشناخته و نه‌چندان مهم بود، بردارد.

5. Edgar Sheffield Brightman, *A Philosophy of Religion* (New York: Prentice Hall, 1947), 416 n.

6. See Charles Hartshorne, *Creativity in American philosophy* (Albany: SUNY Press 1948).

7. Bruce Wilshire, *The Primal Roots of American Philosophy* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 2000), p. 140.

۸. رابرت فورمن (Robert K. C. Forman) ساخت‌گرایی را این‌گونه تعریف می‌کند: «ساخت‌گرایی دیدگاهی است که می‌گوید «شاکله مفهومی و زبان‌شناختی عارف، تعیین‌کننده، شکل‌دهنده و/یا سازنده تجارب عرفانی اوست». نک:

Mysticism, Mind, Consciousness, (Albany: SUNY Press, 1999), p. 1.

9. William P. Alston, *Perceiving God* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), p. 16, fn. 5.

۱۰. در این جا مقصود از کلمه subjective ذهنی نیست، بلکه روانی است.

۱۱. این نکته را خانم سوزان هریسون (Susan Harrison) در همایش وحی و حجیت، در قم، در تاریخ ۱۵ فوریه

۲۰۰۴ در مقاله‌ای با عنوان «وحی و تجربه شخصی» که در آن به بررسی کتاب زیر پرداخته بود، بیان داشت:

Avery Dulles, *Models of Revelation* (Maryknoll: Orbis Books, 1992).

۱۲. این نکته و اشاره‌های ضمنی دیگر با عمق بیشتری توسط هاکینگ در منبع زیر آمده است:

The Meaning of God in Human Experience (New Haven: Yale University Press, 1912; reissued 1967 with a new preface by John E. Smith), Chap. XXII.

John E. Smith, *Experience and God* (New York: Fordham University press, 1995), p. 114.

۱۳. در این جا مقصود از omnipotent الزاماً قادر نیست.

14. Clifford Geertz, *Available Light* (Princeton: Princeton University Press, 2000), p. 184, also 169;

همین نکته را چارلز تیلور در کتاب زیر بیان کرده است:

Charles Taylor, *Varieties of Religion Today* (Cambridge: Harvard University press, 2002), p. 24.

