



گزارش نشست «نقد و بررسی دیدگاه خاورشناسان درباره مصالِح قرآن» با حضور دکتر محمد کاظم شاکر نکاتی در باره مجموعه مقالات عزالی پزوهی / مهدی / اخوان معرفتی انتقادی «فرهنگ قرآن اخلاق حمید» / احمد فرامرزی قراملکی اخلاق کاربردی در ایران و اسلام / فرشته ابوالحسنی نیارکی نقدها بود آیا که عیاری گیرند؟ / پاسخ مسعود انصاری به مقاله «نقد ترجمه کشف» / به قلم علی گنجیان خناری ابن نقد / ملاحظاتی درباره مقاله «نقد ترجمه تفسیر کشف» / مسعود رضوی نظریه «بلاکیف» و میانی آن در کلام اسلامی / بنیامین آبراهاموف / مترجم: حمید عطایی نظری مسأله تعارض دعا و نظام خلقت / از نگاه نسان پرومر / مریم سادات نبوی میبدی منهج السالکین: تقریرات و رسا اخلاقی عرفانی آقا حسین خوانساری / علی اکبر زمانی نژاد معرفت شناسی تجربه دینی / کیثای یندل / ترجمه ی علی حقی

شماره پنجم / شماره ۱۳۶ / مرداد ۱۳۹۰ / ۱۲۰۰ صفحه



معرفت‌شناسی تجربه دینی

کیث ای. یندل

ترجمه‌ی علی حقی

The epistemology of religious experience: Cambridge University Press, 1993.

سخن مترجم

معرفت‌شناسی تجربه دینی ترجمه کتابی از فیلسوف و معرفت‌شناس نام‌دار دین کیث یندل است. در تقصی که اجمالا شد آشکار گردید این کتاب بهترین و معتبرترین کتاب در حوزه معرفت‌شناسی دینی است که در سالیان اخیر منتشر شده است.

در این کتاب به پرسش‌های بنیادی در فلسفه دین پرداخته می‌شود؛ آیا ممکن است تجربه دینی قرینه‌ای را برای دفاع از باور دینی تامین کند؟ اگر ممکن است، چگونه ممکن است؟ کیث یندل علیه این برداشت استدلال می‌کند که تجربه دینی وصف‌ناپذیر^۱ است و در عین حال مدافع این نگرش است که تجربه مینوی^۲ قوی، تامین‌کننده قرینه‌ای به نفع [گزاره] خدا وجود دارد، است. به اعتقاد وی، علم اجتماع و سایر تبیین‌های غیر دینی از باور و تجربه دینی، ستانده قوت قرینه‌ای^۳ تجربه دینی نیست. گوهر استدلال یندل، به صورت‌بندی و کاربرد اصلی درخور و مناسب در باب قرینه تجربی^۴ مربوط می‌شود. در فصل پایانی این کتاب، ربط مسائل مفهومی غیر تجربی [به تجربه دینی] بررسی می‌شود.

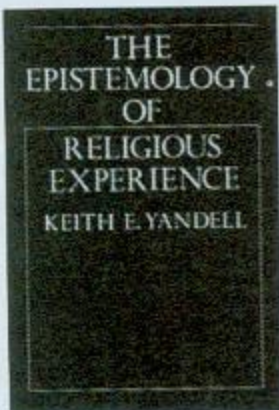
ویژگی چشم‌گیر این کتاب این است که گستره آن محدود به هیچ یک از سنت‌های فرهنگی دینی نیست، بلکه در آن، چستی تجربه دینی سنت‌های گوناگون در شرق و غرب، شناسایی و ردیابی می‌شود.

یک تجربه دینی نسبی دارد با تجربه عرفانی و تجربه حسی. در این کتاب نسبت تجربه دینی با تجربه عرفانی و تجربه حسی - که گاه از آن به تجربه ادراکی یا ادراک حسی نام برده می‌شود - به تفصیل بحث و بررسی می‌شود و مشابهت‌ها و مغایرت‌های این سه تجربه باز نموده می‌شود.

بعضی تجربه دینی را با تجربه عرفانی هم‌گون پنداشته‌اند و بعضی بر مشابهت تجربه

دینی با تجربه حسی انگشت نهاده‌اند. کیث یندل بر آن است که تجربه دینی تجربه یگانه و ممتازی است که با تجربه دیگری این همانی ندارد. لکن از حیث «تجربه بودن» تجربه دینی نسبتی دارد با تجربه حسی و تجربه عرفانی. بخش بعدی، شرح و بیان مختصر همین نسبت است.

دو از جمله خصایص متمیز ادیان توحیدی از ادیان وحدت وجودی و ادیان طبیعی، امکان تجربه دینی، یعنی ادراک تجلی خداوند و برقراری رابطه‌ای شخصی با وی است. تجربه دینی، به معنای ارتباط شخصی خداوند متشخص یا انسان است. این ارتباط ویژه ادیان توحیدی است. در ادیان توحیدی این تجربه‌های معرفت‌آموز و استحال‌بخش را «وحی» می‌نامند. وحی نوعی تجربه دینی است و تجربه دینی بنیان ادیان توحیدی است. تجربه دینی از حیث «تجربه بودن» با سایر تجربه‌های بشری تفاوت بنیادین ندارد. در قلمرو تجربه دینی نیز هم چون سایر قلمروها، شخص S در صورتی واجد تجربه است که (به نحو پدیدارشناسانه)





در زمان t به نظرش برسد که از مورد P آگاهی یافته است. تجربه دینی اساساً تجربه‌ای ادراکی است. مطابق نظریه ظهور و آشکارگی، گوهر ادراک عبارت است از تجلی یا ظهور یا آشکارگی (تراقی، ص ۴۴، ۶۱)

رابطه تجربه دینی به تجربه عرفانی و به تجربه حسی. بسیاری از عارفان و صاحبان تجربه دینی، تجربه خود را از خداوند یا امر الوهی نوعی «دیدن» یا «چشیدن» یا «لمس کردن» و امثالهم تعبیر کرده‌اند. در باب تجربه دینی و نسبت آن با تجربه عرفانی به چند نکته باید توجه داشت: تجربه‌های دینی اصیل با تجربه‌های عرفانی اصیل سنخیت ندارند. اما تجربه دینی - خاصه در ادیان توحیدی «وحی‌مدار» با تجربه عرفانی از این حیث تفاوت دارد که:

اولاً شخص عارف میان خود و امر مافوق طبیعی - خاصه در مرتبه فنای فی الله و فنای بالله - دوئیت نمی‌بیند. در تجربه دینی انسان و خدا دو موجود مستقل و متمایزند و خداوند - خاصه در ادیان توحیدی - خود را بر نبی به وجهی متجلی و آشکار می‌کند یا به سوی نبی وحی را فرو می‌فرستد و نبی تلقی وحی می‌کند. در تجربه عرفانی همه تمایزات، حتی تمایز میان صاحب تجربه و متعلق تجربه فرو گذاشته می‌شود (الستون، ص ۷۰).

ثانیاً، تجربه عرفانی در آمیخته به تعبیر است. لکن پیام وحی متضمن فرایند تعبیری نبی نیست.

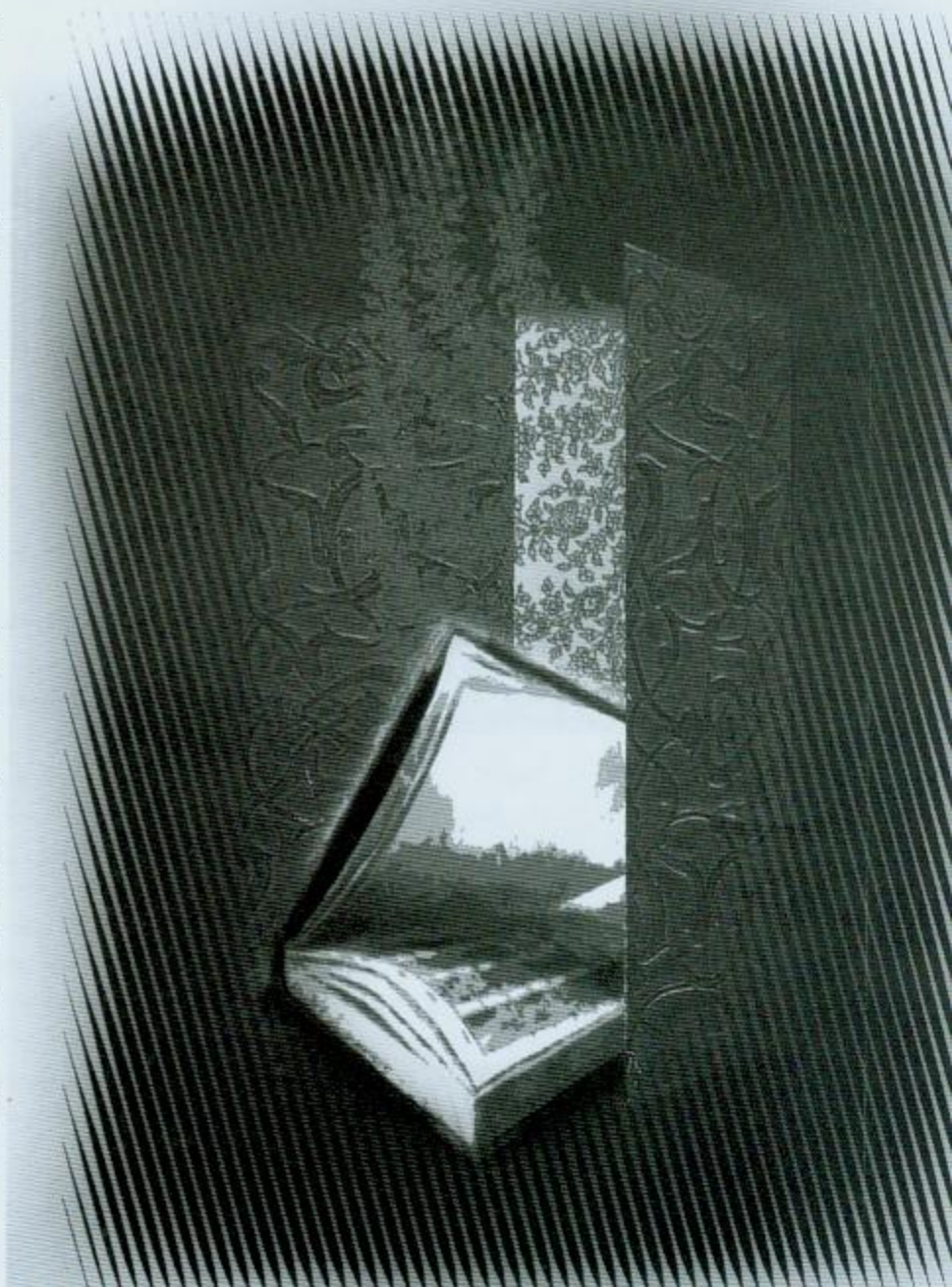
ثالثاً، تجربه‌های عرفانی در آمیخته به تعبیر است. لکن پیام وحی متضمن فرایند تعبیری نبی نیست.

رابعاً، تجربه‌های عرفانی غیر اصیل - تجربه‌های سطحی و سخیف - با تعالیم رسمی و سنتی دین در تعارض است و موجب رشد و شکوفایی جامعه انسانی نمی‌شود و عموماً جامعه انسانی را به تباهی می‌کشند. (مشابهت‌ها و مغایرت‌های تجربه عرفانی با تجربه دینی مقصور به موارد یادشده نیست).

تجربه دینی و نسبت آن با تجربه حسی. تجربه دینی از حیث ساخت و معرفت‌بخشی با تجربه حسی شباهت بنیادین دارد. اما،

اولاً زبان دینی با زبان علمی تفاوت دارد. زبان دینی زبان عامل است و زبان علمی زبان ناظر. وظیفه زبان علمی پیش‌بینی و مهار است. وظیفه زبان دینی پرستش است و اهتدا و راه بردن به زندگی (باربور، ص ۲۸۶).

ثانیاً، چون تجربه دینی متخذ از تجربه حسی نیست - در مورد آزمون‌پذیری بین‌الذهانی - مسائل و مشکلاتی را به بار می‌آورد (همان، ص ۲۴۷).



تفاوت‌های تجربه حسی و تجربه دینی منحصر به این دو تفاوت نیست (برای آگاهی بیشتر رجوع کنید به نراقی، صص ۶۸ - ۶۷).

سه منتقدان اشارت کرده‌اند معرفت‌شناسی تجربه دینی یندل، کتابی دشواریاب است (الستون، ص ۸۱). توصیه می‌شود خواننده فارسی‌زبان نخست کتاب‌های دیگری را در این خصوص در مطالعه گیرد و سپس این کتاب را بخواند. شیوه بحث یندل در این کتاب تحلیلی و بر همان سیرت و سان فیلسوفان تحلیلی است. از این رو کتاب عاری از تعقید لفظی و اغلاق معنایی است. اما دروغا که نویسنده از مسیری پر پیچ و خم خواننده را عبور می‌دهد تا به مقصود واصل شود. وی در این کتاب مطلقاً حاشیه‌روی نمی‌کند. لب مطلب را در هر مورد بازمی‌گوید و تحلیل می‌کند.

یندل از آن دسته نویسندگانی نیست که محتاطانه و ترسان و لرزان گام برمی‌دارند و به هنگام نوشتن به این و آن ارجاع می‌دهند. بلکه وی به قوت تمام و با اعتماد به نفس رأی و نظر خود را در این کتاب بازمی‌گوید. این کتاب سراسر بیان رأی و نظر مستقل اوست. اگر هم نادرا به کتابی ارجاع می‌دهد نه به دلیل تأیید و تحکیم نظرش است، بلکه غرض از نقل قول، بسط و بازگویی و وضوح بخشیدن به رأی و نظر خود - براساس این نقل قول - است.

ترجمه درآمد کتاب

شکاکیت در خصوص ترکیب عقلانیت و دین

در فرهنگ ما نسبت به هر کوششی برای مستدل کردن صدق هر باور دینی یا کذب هر باور دینی، شکاکیت زیادی وجود دارد. غالباً این گونه کوشش‌ها ناخوشایند و موهن دانسته شده‌اند. کسانی که از باورهای خود صیانت می‌کنند ممکن است احساس کنند، اگر بخواهند از باورهای خود دفاع کنند، این کار چندان سخت و پرمشقت باشد که از عهده آن برنمایند - و البته وقتی سختی و مشقت آن به عیان معلوم شود - در این صورت ایمان ناممکن خواهد شد. نگرانی آنان از این بابت است که قرائتی که می‌خواهند در دفاع از باورهای خود بیآورند، ایمانشان را به مخاطره افکند. آن کسانی که باورهایشان مورد انتقاد واقع شده است، ممکن است احساس کنند دست خوش حمله خرده‌بینانه قرار گرفته‌اند. با لحاظ این مطالب، لازم است دو نکته را بازگو نماییم. یکی این که تبیین‌هایی از ایمان دینی وجود دارد که در آن‌ها ایمان داشتن و قرائن قوی به نفع ایمان داشتن، کاملاً با یک دیگر سازگارند. دست کم به لحاظ فلسفی و نیز مستدلاً براساس زمینه‌های دینی، این گونه تبیین‌ها، برداشت‌هایی رضایت بخش‌تر از ایمان‌اند تا برداشت‌هایی از ایمان که وجود قرائن آن را به مخاطره می‌افکند. ایمان من به دوستان خوبم به این دلیل به مخاطره نمی‌افتد که من قرینه خوبی در تأیید وجود و صداقت آنان دارم. چرا باید در مورد ایمان دینی وضع به گونه دیگری باشد؟ نکته دیگر که گفتن آن لازم است این است که جهد و تلاش در تشخیص صدق آموزه‌های دینی، حتی اگر پیامدهایش حاکی از آن باشد که این آموزه کاذب است، حمله به کسی که به این آموزه باور دارد نیست. حتی این حمله به خود این آموزه نیست. این درست کوششی است برای مکتشف ساختن این مطلب که چیزی (احتمالاً چیزی مهم) صادق است. البته هنوز ممکن است کسی احساس کند، از کندوکاو در باب صدق بعضی از باورهای ارجمند، استفاده غیر مجاز می‌شود. لذا لازم نیست شخص در این کندوکاو مشارکت نماید یا دستاوردهای این کندوکاو را در مطالعه بگیرد. لیکن برای هر پرسش جالب توجه کسی وجود خواهد داشت که در رفتن به سوی پاسخ به وجهی، به جای وجوه دیگر، سهم عمده‌ای دارد. اگر بر مبنای این زمینه‌ها مانع از طرح هر پرسش جالب توجه شویم خودمان را از ترس مردمان دیگر به‌سان زندانیانی به محبس فکری خواهیم افکند.

بعضی کسان، استدلال کردن بر وفق استدلال‌های زیر را وسوسه‌انگیز می‌پندند؛

(a) آن چه می‌دانیم محدود است به چیزهایی که در محدوده حواس و قوای شناختی محدود ما قرار دارند.

(b) بی بردن به صدق یا کذب دعاوی دینی، قرائت از دست رسی حواس ما و قوای شناختی محدود ماست.

در نتیجه،

(c) نمی‌توانیم بدانیم که دعاوی دینی ما صادق‌اند یا کاذب.





وانگهی مراد و مقصود ما از گفتن (a) بیش از صرف این گفته است که آن چه را می‌توانیم بدانیم محدود است به آنچه می‌توانیم بدانیم. مراد و مقصود ما از بیان آن این است که شناخت ما چه محدودیت‌هایی دارد. البته به‌وضوح معلوم نیست که این محدودیت‌ها چه هستند یا چه چیزی سبب تعیین آن‌ها می‌شود. برای وضوح بیشتر می‌توانیم متمسک به تمایز ساده سودمند زیر شویم. دانستن ارزش صدق و کذب^۱ چیزی، دانستن صدق چیزی است (اگر صادق باشد) و دانستن کذب آن است (اگر کاذب باشد). دانستن این که چیزی دارای ارزش صدق و کذب است، همانا دانستن صدق یا کذب آن است. شما می‌توانید بدانید که آیا چیزی دارای ارزش صدق و کذب است آن هم بدون آن که بدانید که آنچه صادق است در تقابل با آنچه کاذب است، می‌باشد. من می‌دانم که جورج بوش دیروز همه ساندویچ سوییس را خورد، دارای ارزش صدق و کذب است - می‌دانم که این جمله صادق یا کاذب است - بدون این که بدانم ارزش صدق و کذب آن چیست. لذا استدلال (a_c) حاکی از آن است که گرچه دعوی‌ای مانند خدا وجود دارد یا به نیروانه می‌توان دست یافت، بدون تردید یا صادق‌اند یا کاذب، ما نمی‌توانیم پی ببریم آیا آنها صادق‌اند یا کاذب (اگر چه خواهان دانستنش هستیم).

اعتبار این احتجاج اندک است. به نظر می‌رسد می‌توانیم پی ببریم که سیاه چاله‌ها،^۲ کوارک‌ها^۳ و نوترینوها^۴ وجود دارند. با این همه، اگر پی ببریم که این گونه چیزها وجود ندارند، این پی بردن ما که آن‌ها وجود ندارند، احتمالاً مستلزم پی بردن ماست به این که آنها به هیچ وجه وجود ندارند، چون دست کم چیزهایی به همین اندازه عجیب و غریب وجود دارند که نمی‌توانند با سیاه چاله‌ها، کوارک‌ها یا نوترینوها معیت وجودی داشته باشند. شگفت آن که می‌توانیم پی ببریم که نمی‌توانیم اثبات کنیم نظام‌های اصل متعارفی^۵ دارای قدرت معینی، هم سازگار باشند و هم کامل. ما تنها از رهگذر استفاده از قوای شناختی خود می‌توانیم بدانیم که حدود آنها چه می‌تواند باشد و کیست که بدانند ما احتمالاً به چه چیزی پی خواهیم برد؟

این استدلال در جو فکری کنونی ما، نیاز زیادی به صلاحیت‌ها و احراز شرایط لازم ندارد. فرض بر این است که دین و اخلاق موضوعاتی ذهنی‌اند. آنچه به نحوی ملموس و عینی معادل این فرض است، در دو اظهار نظر اخیر دانشجویان خودم آشکار گشت. یکی از دانشجویان با کمال معصومیت پرسید «چرا هرکس نمی‌تواند برای دین خودش نسخه بیچند و دینی مختص به خودش درست بکند؟» در امریکای کنونی، به دین خود متدین شو، بدون هیچ اختلاف معنایی، ملازمت دارد با خانه خود را تعمیر کن. پاسخ من به این دانشجوی این بود که من اعتراضی به این پرسش ندارم، مادامی که کسی - مرد یا زن - دعوی نکند که دین او حق و صدق است. دانشجوی دیگر، با جذابیت و صمیمیت زیاد به من هشدار داد که صدق در دین، مانند صدق در هر جای دیگر، همیشه فقط صدق از نظر من است. من خاطر نشان کردم که این مودی به این گفته می‌شود که صدق عینی از نظر ما یکسره صدق ذهنی شود که این خود متناقض بالذات است. A صادق است از نظر من، دقیقاً به این معناست که من باور دارم که صدق A، به معنای آن است که من باور دارم که A صادق است. فرد نمی‌تواند بر این مفهوم از باور صحه گذارد، اگر مفهوم صدق را مستحیل در مفهوم صدق مقرون به باور^۶ کند. در جهانی که این نکته‌های بنیانی نکته‌هایی تازه به حساب می‌آیند، در استدلالی مانند (a_c) هیچ چیز وجود ندارد که موجب هول و هراس شود. در واقع، (a) در باب محدودیت‌های ما آن چنان مبهم است که فرد نمی‌تواند بگوید از آن چه نتیجه می‌شود. هم چنین (a) ما را در ظلمت رها می‌کند که چرا باید (b) را بپذیریم. نتیجه (c) از (b) به تنهایی نتیجه می‌شود؛ در واقع دقیقاً (b) است که به زبان دیگر به بیان درآمده است. لذا ما می‌توانیم با ابهام (a) و ادعای صرف (b)، با وصف این، استدلال (a_c) منظمًا در مقالات دانشجویی به منضمه ظهور می‌رسد و موید این نگرش است که دین فراتر از گستره عقل است. نگرشی که در این استدلال درمی‌آید، سخت همانند نگرشی است که دیوید هیوم به آن اعتقاد داشت. این نگرش همانند نگرش زیر است:

(A) هر چیزی را که نتوانیم اثبات یا ابطال کنیم، نمی‌توانیم بدانیم صادق یا کاذب است.

(b) قضایایی را که می‌توانیم اثبات یا ابطال کنیم محدودند به قضایایی که می‌توانیم دریابیم تناقض‌آمیزند (این تناقض‌آمیز بودن، آن‌ها را ابطال خواهد کرد) و قضایایی که می‌توانیم دریابیم مقرون به رد و انکار تناقض‌آمیزند (این امر، آن‌ها را اثبات خواهد کرد) و آنهایی که می‌توانیم آن‌ها را از رهگذر ارجاع به تجربه حسی یا درون‌نگری، اثبات یا ابطال نماییم.





(c) طبق معمول، اعتقادات دینی با قضایایی به بیان در نمی‌آیند که قابل تقسیم به صنف‌های مطلوبی از قضایی باشند که در (b) به آن‌ها اشارت شد.

از این رو،

(d) نمی‌توانیم اعتقادات دینی را اثبات یا ابطال کنیم.

در نتیجه،

(e) نمی‌توانیم بدانیم اعتقادات دینی صادق‌اند یا کاذب.

مشکلی که به وجود می‌آید مربوط می‌شود به (Ä); با توجه به (b) نمی‌توانیم (Ä) را اثبات کنیم. هیچ قرینه حسی یا درون‌نگرانه، اثبات یا ابطال نمی‌کند که چیزی را که نمی‌توانیم به وجهی اثبات یا ابطال کنیم که (b) توصیف می‌کند، نیز نمی‌توانیم از صدق یا کذبش نیز آگاهی حاصل کنیم، اما صدق (Ä) ضروری نیست. لذا اگر بتوانیم بگوییم که (Ä) صادق است، باید بتوانیم (Ä) را (از این رهگذر که بفهمیم آن تناقض‌آمیز است) ابطال کنیم. اگر بتوانیم (Ä) را ابطال کنیم، آن‌گاه (Ä) کاذب می‌شود و اگر نتوانیم حتی نظراً¹¹ (Ä) را ابطال کنیم، آن‌گاه نمی‌توانیم بگوییم (Ä) صادق یا کاذب است. از این رو، تشخیص ارزش صدق و کذب (Ä) فراتر از حد معرفتِ میرای¹² ماست. لیکن اگر (Ä) یا کاذب است یا چنان باشد که ارزش صدق و کذب آن برای ما قابل تشخیص نباشد، آن‌گاه نمی‌توانیم آن را هم چون مقدمه‌ای در استدلالی به منظور اثبات این مطلب به کار ببریم که نمی‌توانیم ارزش صدق و کذب دعاوی دینی را تشخیص دهیم.

این تحلیل، تصویرکننده مشکل عمیق مساعی مقدم بر تجربه برای اثبات این نکته است که ما نمی‌توانیم ارزش صدق و کذب دعاوی دینی را تشخیص دهیم. مقدمات استدلالی که در دفاع از این نگرش می‌شود باید به قدر کافی قوی باشند که نتیجه مطلوب را به دست دهند و به قدر کافی ضعیف باشند که برای ما مقذور باشد بی‌بریم خود این مقدمات صادق‌اند. می‌دانم که هیچ صنفی از مقدمات به این شرط وفا نمی‌کنند. تا آن جا که می‌توانیم بفهمیم هر استدلال جالب یا باورکردنی¹³

در دفاع از این نتیجه که نمی‌توانیم ارزش صدق و کذب هیچ اعتقاد دینی را تشخیص بدهیم، فی‌نفسه از مستدل بودن ساقط می‌شود - فی‌نفسه از آن به این دلیل سلب صلاحیت می‌شود که بر طبق ضوابط خودش، ما نمی‌توانیم بدانیم که مقدمات آن صادق‌اند.

با وجود این، این گمان زنی عام و فراگیر است که استدلالی معتبر، باور کردنی و حاوی این نتیجه وجود دارد که، هیچ بشری نمی‌تواند ارزش صدق و کذب هیچ دعوی دینی را تشخیص دهد. استدلالی موفقیت‌آمیز از این دست، لاجرم بعضی از شرط‌ها را برآورده خواهد کرد. مقدمات این استدلال باید دارای این ویژگی‌ها باشند: (۱) صادق بودن آن‌ها با معلوم بودن صادق بودن آن‌ها، سازگار است؛ (۲) صادق بودن آن‌ها با تحقیق‌پذیر بودن آن‌ها سازگار است؛ (۳) آن‌ها جداگانه یا جملگی تناقض‌آمیز نیستند؛ (۴) آنچه در این مقدمات دعوی صادق بودن آن به وجه کلی می‌شود، سازگار است با صدق خود مقدمات. ارائه چنین استدلالی، اگر محال نباشد، بی‌اندازه سخت است. می‌دانم که هیچ استدلال موفقیت‌آمیزی بدین مضمون به قصد دست‌یابی به نتیجه مطلوب وجود ندارد، اگر چه به این نکته توجه می‌دهم که ممکن است استدلالی همه این شروط را برآورده کند و تنها مقدماتی کاذب داشته باشد.

همچنین به نظر سهل و ساده می‌نماید که گمان کنیم مطرح کردن احتمال کذب باورهای دیگران و یا حتی باور به این امر - دست‌کم در مورد باورهای دینی آنان - به نحوی بی‌وجه و نامناسب است. تردیدی نیست رفتن به سوی کسانی که ما به باورهای دینی آنان وقوف داریم و گفتن به آنان که باورهایشان بی‌بنیان، نامعقول، کاذب، غیردقیق و در واقع احمقانه است، کار خوبی نیست. اما علاوه بر این، آن چه دقیقاً منع می‌شود: چه چیزی است؟ نظریات زیر را در نظر بگیرید:

(I) اعتقاد داشتن به هر باوری که بدین‌گونه باشد که اگر آن باور صادق باشد، آن‌گاه بعضی از باورهای دینی کاذب باشند، اعتقادی نادرست است.

بر اساس (I)، اعتقاد به هر باور دینی نادرست است، زیرا تقریباً با فرض هر باور دینی مورد نظر شما، اگر آن باور صادق باشد، آن‌گاه برخی باورهای دینی دیگر کاذب‌اند. با توجه به (I)، ماده‌گرا¹⁴ بودن نادرست است، زیرا ماده‌گرایی¹⁵ اگر صادق باشد، آن‌گاه بعضی از باورهای دینی کاذب می‌شوند. در واقع این اندیشه نادرست است که من و شما شخص‌های متمایزی هستیم، چون واقعاً اگر چنین باشد (و نه این که امور صرفاً





این گونه به نظر می‌رسند، آن گاه بعضی از باورهای دینی کاذب می‌شوند. یا نظر به این که، این باور که شخص‌های متمایزی وجود دارند، نادرست نیست، (I) کاذب است. در واقع، در بعضی از سنت‌های دینی (هم چون بخشی از باورهای دینی‌شان) این اعتقاد وجود دارد که شما باید به باورهای معینی اعتقاد پیدا کنید و (I) از جمله این باورها نیست؛ نیز هم‌چنین اعتقاد داشتن به (I) ناسازگار است با بعضی از باورهای دینی و لذا اگر (I) صادق باشد، قبول کردن (I) نادرست است. پس هیچ دلیلی وجود ندارد که (I) را جدی تلقی کنیم. (I) کاذب و ناقص خود^{۱۶} است.

(II) اعتقاد داشتن به هر باوری که بدین‌گونه باشد که، اگر شما صادقانه آن را قبول کنید و شرط سازگاری را رعایت نمایید، آن گاه به این نیز معتقد می‌شوید که بعضی باورهای دینی کاذب‌اند، نادرست است. توصیف‌هایی مانند این باور که کتاب مقدس قومی کلام خداوند است و باور به این که کسانی که فکر می‌کنند این کتاب مقدس کلام خداوند نیست بر خطا هستند^{۱۷} وصف دو گونه باور نیستند؛ آن‌ها بجز یک باور را وصف نمی‌کنند. اگر شما به باوری معتقد نباشید که به‌دقت از رهگذر توصیف دوم وصف شد، یا به باور نخست معتقد نمی‌شوید (یا امر بر شما مشتبه می‌شود و حتی برای شما سخت می‌شود که بگویید به چه چیزی باور دارید). از آن‌جا که عملاً نسبت به هر باور دینی که شما ترجیح می‌دهید، اگر آن باور صادق باشد، بعضی از باورهای دینی دیگر کاذب‌اند، آن گاه اگر (II) صادق باشد و شما صادقانه به باوری دینی معتقد باشید و شرط سازگاری را رعایت کنید، در اعتقاد داشتن به آن باور بر خطا هستید. هم‌چنین در سنت‌های دینی گوناگون، اعتقاد به باورهایی وجود دارد که با (II) ناسازگارند (و سنت‌های دینی گوناگون هم به این ناسازگاری اذعان دارند). لذا اگر (II) صادق باشد، باور به این که (II) صادق است، بر خطا خواهد بود. از این رو، توفیق (II) بیشتر از (I) نیست.

(III) تلاش عقلانی برای ارزیابی هر باور دینی باطل است - تلاش برای تشخیص صدق یا کذب هر باور دینی (که به هر حال کسی به آن معتقد است) باطل است.

این رای و نظری فوق‌العاده عجیب و غریب است. چرا ما باید درباره صدق هر چیز دیگر بجز موضوعات دینی کندوکاو کنیم؟ چون آن‌ها مهم نیستند؟ بر اساس چه معیارهایی و به چه‌سان آن معیارها توجیه می‌شوند؟ آیا به این دلیل است که باری به هر جهت می‌دانیم همه مدعیات دینی کاذب‌اند؟ اگر این را می‌دانیم، در این صورت ارزیابی قبلاً انجام شده است - اما کجا و به توسط چه کسی و استدلال‌ها و براهین در این مورد چه هستند؟ آیا به این دلیل است که این گونه ارزیابی، مصداق دیگری است از امپریالیسم فرهنگی؟ مساعی متعدد برای ارزیابی عاقلانه باور دینی در درون فرهنگی واحد به حصول می‌پیوندد - از باب نمونه، احتجاج‌های پیش و پس^{۱۸} در میان معتقدان به آیین جاین^{۱۹} و بودایی‌ها یا میان بودایی‌ها و پیروان آیین ودانته^{۲۰} یا میان یهودی‌ها و مسیحی‌ها یا میان پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها. این گونه احتجاج‌ها غالباً در درون سنت دینی واحد به حصول می‌پیوندد - از باب نمونه، احتجاج‌های پیش و پس در میان تخرله‌های گوناگون آیین ودانته یا اسلام. بعضی از چیزهایی که در این گونه مباحث و احتجاج‌ها به آن‌ها تمسک می‌شود، از حیث چشم‌اندازهای مشترک مشابه یکدیگرند و با وجود سنت‌های متعارض در درون یک فرهنگ در مورد آن‌ها اتفاق نظر پدید می‌آید؛ بعضی از چیزهایی که در این گونه مباحث و احتجاج‌ها به آن‌ها تمسک می‌شود، به دلیل سنت‌های متنازع وجه مشترک ندارند و با این وصف در درون بستر فرهنگی مشترکی به حصول می‌پیوندد. این ارزیابی‌های درون فرهنگی،^{۲۱} اموری مربوط به امپریالیسم فرهنگی که در آن فرهنگی سعی در غلبه بر فرهنگی دیگر دارد، نیستند؛ لذا حتی اگر این ایراد به آن‌ها وارد شود، سالم و بی‌عیب می‌مانند و گردی بر دامن آن‌ها نمی‌نشیند. سنتی دینی، غالباً از سطح یک فرهنگ فراتر است؛ یعنی در فرهنگ‌های گوناگون مجال وجود می‌یابد. آیا مباحثات درون سنتی^{۲۲} که متضمن نمایندگانی از فرهنگ‌های گوناگون‌اند، درست به این دلیل خطایند که متضمن آن‌ها هستند؟ اگر چنین است، چرا چنین است؟ اگر چنین نیست، پس در مباحثات میان سنت‌های دینی گوناگون یا میان سنتی و منتقدان سکولار آن - حتی اگر هر دو به فرهنگ‌ها و سنت‌های گوناگون تعلق داشته باشند - خطا از کجا راه پیدا می‌کند؟

بنیان عقلانی این نظر که، باور دینی را نمی‌توان عقلاً ارزیابی کرد یا این که کوشش برای چنین ارزیابی‌ای اخلاقاً بی‌وجه و نامناسب یا حتی نسنجیده است، ضعیف و ناپسند است.



تجربه دینی

آدمیانی از فرهنگ‌های گوناگونی در گذر زمان، تجربه‌هایی دینی را گزارش می‌کنند. اگر بر مبنای این گزارش‌ها داوری کنیم، این تجربه‌ها به وجوه چشم‌گیری متنوع می‌شوند. هیچ تقسیم‌بندی‌ای وجود ندارد که در آن هر فرهنگی متضمن انگ تجربه مختص به خودش باشد؛ ظاهراً اصناف اساسی گوناگون تجربه در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون، در درون فرهنگ‌های متعدد، به حصول می‌پیوندند. پرسش ما این است که آیا این تجربه‌ها علاوه بر تعمیم‌های علم الاجتماع درباره آدمیان و جوامع، قرینه‌ای برای چیزی هستند؟ آیا تجربه دینی قرینه‌ای برای باور دینی است؟

این پرسش کلی، حامل پرسش‌های دیگری است که مکنون در این پرسش کلی‌اند. از باب نمونه، اگر بعضی از تجربه‌های دینی قرینه‌ای برای دفاع از باور دینی‌اند، آیا باید آن‌ها در قرینه بودن علی السویه باشند؟ در این صورت، اگر می‌توانند قرینه هر چیز باشند، برای چه چیزی قرینه‌اند؟ فرد چگونه می‌تواند این امر را تشخیص دهد؟

بر مدار این مسائل است که بحث و احتجاج بعدی دور می‌زند. آن چه در این جا مطرح می‌شود احتیاجی پایدار به انضمام مراحل گوناگونی است. بیشتر این مراحل مناقشه‌آمیزند و لذا نیازمند دفاع‌اند و با دفاع تاب می‌آورند. تأمل انتقادی در مورد رأی و نظرهای بدیل می‌بایست صورت پذیرد و صورت می‌پذیرد. آن هنگام که فرد امعان نظر در جمیع موضوعات ذی‌ربط را به پایان رسانده است، از بخش در خور توجهی از نظریه شناخت، یا معرفت‌شناسی، گذر شده است.

پرسش‌های فلج‌کننده

این پرسش که آیا تجربه دینی قرینه‌ای برای باور دینی است؟ همانند این پرسش که شخص چگونه می‌تواند چیزی را بداند، پرسشی فلج‌کننده^{۳۳} است. در مواجهه با این پرسش، شخص احتمالاً فلجی فکری را تجربه می‌کند و از رهگذر گزندگی سقراطی^{۳۴} [= از رهگذر پرسش‌های گزنده سقراطی] غرق در عدم حساسیت [معرفتی] می‌شود. در فراسوی فلج غالباً پدید آمده از رهگذر این پرسش که، شخص چگونه می‌تواند چیزی را بداند؟ دو فرض وجود دارد، یکی این که فارغ از هر آن چه فرد می‌تواند بداند، باید نحوه‌ای دانستن وجود داشته باشد و دیگر آن که فرد می‌بایست از صفر شروع کند در حالی که به آنچه گمان می‌کرده است، می‌دانسته است التفات نکند، بلکه همه چیز را از نو آغاز کند. البته یک نحوه دانستن وجود ندارد که شخص فقط به آن نحوه چیزی را بداند و شروعی از صفر نیز وجود ندارد. لذا با توجه به این فرض‌ها، شخص، پیش از آن که بتواند دست به کاری بزند، کارش تمام می‌شود. مادامی که شکاک بتواند شخص را از این پرسش بازدارد که آیا فرد می‌داند این فرض‌ها صادق‌اند و اگر چنین است، چگونه چنین چیزی را می‌داند، فرد فلج گشته می‌ماند؛ او دست کم تا هنگامی که خستگی مفرط یا مقتضیات محیطش خط تأملات او را بگسلند، چنین خواهد بود. به محض آن که به ذهن شخصی خطور کند که هیچ راه و روش یگانه‌ای وجود ندارد که به آن راه و روش می‌داند که وجود دارد و می‌داند که هیچ چیز نمی‌تواند داشت که اغراضش ناسازگار با آن باشند و می‌داند که فیل بزرگ‌تر از موش است و می‌داند که شکنجه کردن به قصد لذت بردن اخلاقاً نادرست است و به یاد می‌آورد که این‌ها را می‌داند، می‌تواند از درماندگی نجات یابد و این پرسش را به اجزاء گونه‌گون معقول و منطقی‌تر آن تجزیه کند.

به همین منوال، این پرسش که، آیا تجربه دینی قرینه‌ای برای باور دینی است، پرسشی فلج‌کننده است. تجربه دینی چه کسی؟ این تجربه چگونه تجربه‌ای است؟ قرینه برای چه کسی؟ قرینه برای چه چیز؟ در واقع، این دسته از پرسش‌های فرعی، غنی‌تر و غامض‌تر از این فهرست کوتاه است که به آن اشارت شد.

درباره فصل‌های کتاب

ما دارای انواعی از توصیف‌های تجربه‌های دینی هستیم و در مجموعه‌ای از مدعیات بالقوه که سنت‌های دینی گونه‌گون به این تجربه‌ها ربط داده‌اند، دعوی می‌شود که این سنت‌ها، طبق معمول، از رهگذر توصیف یا قرینه یا استنتاج، از این تجربه‌ها منبعث می‌شوند. بنابراین ما، به نوعی، واجد نمونه‌ای از مدعیات بالقوه و امور مشروعیت‌بخش بالقوه هستیم. ما واجد نمونه‌های زیادی نیستیم که به معنای دقیق کلمه از رهگذر توافق



عمومی به معنای «دینی» یا «تجربه» یا «تجربه دینی» مربوط گردند. بدین سان در فصل آغازین کتاب، از رهگذر تعریف‌ها، مثال‌ها و سنخ‌شناسی‌ای بسیار فروتنانه، خاطر‌نشان می‌کنیم در این جا مراد و مقصود از «تجربه دینی» چیست. فصل دوم تفصیل چشم‌اندازی است که اولین بار در فصل یک از آن سخن رفت؛ در این فصل، کاملاً به اجمال، رئوس مطالب پاره‌ای از مفاهیم محوری نظریه شناخت، یا معرفت‌شناسی، از آن حیث که من حیث المجموع به کار و بار ما ربط پیدا می‌کند، مطرح می‌شوند. در فصل یکم از بعضی از ویژگی‌های چشم‌گیر ساختار و مضمون تجربه‌های دینی بحث خواهیم کرد و در فصل دوم چند ساختار و مضمون معرفت‌شناسی دینی را معرفی می‌کنیم.

در فصل‌های ۵ - ۳، از دو سر چشمه شکاکیت در باب امکان تجربه دینی تمهید کننده قرینه، بحث خواهیم کرد. هم نظریه‌های معنای تجربه‌گرایانه رادیکال و پوزیتیویستی^{۲۱} و هم مدافعان پرشور سرّ الهی،^{۲۲} مدعی دسترس‌ناپذیری به زبان یا مفاهیم آن چیزی‌اند که به لحاظ دینی مهم است. در سطحی گسترده این دعوی مطرح شده است که نگرش و تأملات فلسفی و دینی مؤید این رأی و نظردند که تجربه دینی وصف‌ناپذیر است. چیزی را که وصف‌ناپذیر است نمی‌توان توصیف کرد. چون تجربه فقط به قید نوعی توصیف قرینه شمرده می‌شود، تجربه‌های وصف‌ناپذیر، براساس این نگرش، برای چیزی قرینه نمی‌توانند بود. تا نتوانیم بر این مناقشات غلبه کنیم، پاسخ مجمل به پرسش کلی ما منفی خواهد بود؛ تجربه دینی، قرینه‌ای برای دفاع از باورهای دینی نیست. نظریه‌های تجربه‌گرایانه رادیکال و پوزیتیویستی این نتیجه را به بار می‌آورند آن هم از رهگذر انکار وجود هر گونه باور دینی و بر بنیاد این نظریه‌ها، پرسش ما تا بدان جا که مشعر به پاسخ دیگری است، همراه‌کننده است. بعضی از احتجاجات مشروح در دفاع از چنین رأی و نظری، مطرح می‌شوند و مورد ارزیابی قرار می‌گیرند.

در فصل‌های ۶ و ۷ به این مسئله پرداخته می‌شود که علم الاجتماع و دیگر تبیین‌های غیردینی تجربه دینی هم آشکارا دسترس‌پذیر نیستند و هم به لحاظ قرینه‌ای مکفی نیستند که هر قوت قرینه‌ای را که ممکن است گمان زده شود تجربه دینی دارد، ملغی و ابطال نمایند. از این رو، لازم است این برداشت و پیامدهای تبیین غیر معرفتی باور دینی، کندوکاو شده، مورد مطالعه قرار گیرند.

برخی از این رأی دفاع کرده‌اند که صاحبان تجارب دینی نه تنها نسبت به مضمون این تجارب بلکه همچنین نسبت به انسجام و مستدل بودن این تجارب از منزلتی ممتاز برخوردارند و در نتیجه صاحبان این تجارب در باب این امر که تجاربشان قرینه برای چه چیزی است، صاحب‌نظرانی به شمار می‌آیند که رأی و نظرشان غیرقابل مناقشه است. یا، به وجه دیگر، بعضی معتقدند، که تجربه دینی به این سیرت و سان تصور شده است که دارای قوت قرینه‌ای است و به آن باید در متن بعضی از اعمال و مناسک پرداخته شود که معرف سنت دینی هستند که در درون آن‌ها به حصول می‌پیوندند (و این اعمال و مناسک در درون سنت دینی پدید می‌آیند تا آن تجربه‌ها را تأیید و پشتیبانی کنند). در دیدگاهی شدیداً متقابل اعتقاد بر این است که این گونه تجربه‌ها، چون محبوس در قفس‌های مفهومی سنت‌های دینی خاصی‌اند، بدین وسیله از مفاد قرینه‌ای^{۲۳} محروم می‌شوند. در نخستین قسم از این دو قسم دیدگاه، از رهگذر ویژگی محفوظ مانده^{۲۴} تجربه دینی مورد ادعا (حریم خصوصی و فردی آن و رخدادنش در درون اعمال و مناسکی که به نحوی جانبدارانه به نفع آن هستند) به نفع قوت قرینه‌ای استدلال می‌شود. در سومین دیدگاه، به وجهی دیگر از رهگذر ویژگی ایمنی‌بخش متصور تجربه دینی بر ضعف قرینه‌ای^{۲۵} [تجربه دینی] استدلال می‌شود. در فصل‌های ۸ و ۹، علیه همه این دیدگاه‌ها استدلال خواهیم کرد.

شاید تکوین هسته فلسفی این کتاب در فصل‌های ۱۲ - ۱۰ به حصول پیوسته باشد. کانون توجه در این فصل‌ها متمرکز بر این مطلب است که چگونه به بهترین وجه اصل دفاع‌پذیر قرینه تجربی صورت‌بندی شود - اصل مذکور پاسخی واضح و دفاع‌پذیر به این پرسش است که حدوث چه ضعیف‌هایی لزوماً به تکوین قرینه‌ای برای دفاع از قضیه‌ای می‌انجامد. نامزدهای گونه‌گون برای این اصل صحیح در نظر گرفته می‌شود و با آن که از یک روایت در چهارچوب استدلال مطرح در فصل ۱۲ دفاع می‌شود، سایر روایت‌ها با به بار آوردن همان نتیجه‌ای که استدلال مذکور در دفاع از آن است، می‌توانند همان نقش را ایفا کنند. بعد از این که به این پرسش پاسخ داده شد، پرسیده می‌شود که آیا تجربه مینوی قوی،^{۲۶} قرینه‌ای برای دفاع از وجود خداوند است. در فصل ۱۳ همین پرسش درباره تجربه اشرافی^{۲۷} مطرح می‌شود و در فصل پایانی، به اجمال



رابطه تجربه مفهومی،^{۳۳} با تأمل فلسفی و استدلال، به موضوع مورد نظر ما بررسی می‌شود.

پی‌نوشت‌های مترجم:

۱. آلستون، ویلیام پی، «تجربه دینی» مندرج در کتاب دریاچه دین، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۳
۲. باریبور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲
۳. تراقی، احمد (آرش)، رساله دین‌شناخت (مدلی در تحلیل ایمان ابراهیمی)، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۸

پی‌نوشت‌های ترجمه:

1. ineffable
2. numinous
3. evidentiual
4. experimental evidence
5. truth-value.

۶. black holes. دستگاه نجومی فرضی. هرگاه ستاره‌ای نزدیک به پایان عمرش تحت گرانش منقبض شود و از شعاع بحرانی معینی (متناسب با جرم ستاره) کوچک‌تر گردد، بر اساس نظریه نسبیت اینشتاین، هیچ تابشی نمی‌تواند از آن بگریزد و از نظر بقیه عالم مشاهده‌ناپذیر می‌شود و سرعت گریز آن بیش از سرعت نور می‌شود. فرهنگ نشر نو. م.

۷. quark. در فیزیک یکی از ذرات فرضی مختلف است که می‌توانند واحدهای ساختاری‌ای باشند که بسیاری از ذره‌های بنیادی از آن‌ها ساخته می‌شوند. فرهنگ نشر نو. م.

۸. neutrino. نوعی ذره بنیادی پایدار که در خلال واپاشی نوترون‌ها و مزون‌ها گسیل می‌شود. یافتن رد نوترینوها دشوار است زیرا جرم این ذرات صفر است و از جنبه الکتریکی خنثی‌اند و اصلاً نسبت به وسایل اندازه‌گیری برهم‌کنشی ندارند. فرهنگ نشر نو. م.

9. axiomatic systems
10. believed true
11. in principle
12. mortal knowledge
13. plausible
14. materialist
15. materialism
16. self-defeating

۱۷. در این جمله اندکی تصرف کردم تا قابل ترجمه به فارسی شود - م.

18. back and forth
19. Jains
20. Vedantins
21. intracultural
22. intratraditional
23. paralysis question
24. Socratic sting
25. radically empiricist and positivist theories of meaning
26. divivine mystery
27. evidential significance
28. sheltered character
29. evidence impotence
30. strong numinous experiance
31. enlightenment experiance
32. conceptual experiance