

فهم تجربه دینی^۱

نینیان اسمارت^۲

ترجمه مسعود صادقی علی آبادی^۳

چکیده: مقاله نینان اسمارت در باب «فهم تجربه دینی» به سبب طرح برخی از مباحث روش شناختی و معرفت شناختی که برای هر پژوهشی در حوزه عرفان ضروری است، اهمیت بسزا دارد. امتیاز نوشته اسمارت در این است که بر پیچیدگی مباحث مربوطه تأکید می‌ورزد و موضع روش شناختی متعادل و ظریفی را در برابر دیدگاههای «همه یا هیچ» اکثر محققان خام‌اندیش پیشین متون عرفانی برمی‌گزیند، دیدگاههایی مبنی بر اینکه یا شخص عارف است و مباحث را کاملاً واضح می‌بیند یا عارف نیست و از این رو ساکت می‌ماند، چرا که ملاحظاتی خارج از موضوع است. حوزه‌ای که مقاله اسمارت به طور خاص به آن می‌پردازد معنای واژه «تجربه» است آنگونه که در زمینه

۱. مکتوب حاضر برگردان نوشته زیر است:

Smart, Ninian. "Understanding Religious Experience" in Steven T. Katz (ed.) *Mysticism and Philosophical Analysis*. London: Sheldon Press, 1978. PP 10-21.

۲. پروفیسور اسمارت، نویسنده کتابهای زیادی است. از جمله: *عقلها و ایمانها، فیلسوفان و حقیقت دینی، آموزه و استدلال در فلسفه هندی، تجربه دینی بشر، مفهوم پرستش و پدیده دین*. وی همچنین مقالات بسیاری در مجلات دینی و فلسفی معتبر منتشر کرده و تا به حال در دانشگاههای انگلستان، هند و آمریکا تدریس داشته است.

۳. عضو هیأت علمی گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

بحث از تجربه دینی استعمال می‌شود، موضوعی که یقیناً وضوح قابل ملاحظه، تحقیق پدیدارشناختی بیشتر و دقت مضاعف می‌طلبد.

در عبارت «فهم تجربه دینی» هر سه واژه [فهم، تجربه و دینی] ابهامهایی دارند. ابتدا به مفهوم فهم می‌نگریم.

در این عبارت، گاهی چنین به نظر می‌رسد که گویی فهم به صورت «همه یا هیچ» است. این امر شاید بدین سبب باشد که گاهی فیلسوفان بر فهم‌ناپذیری محتمل^۱ تأکید می‌کنند و فهم‌پذیری را کاملاً در مقابل آن در نظر می‌گیرند. اما درواقع فهم امری ذومراتب است. فهم‌ناپذیری حد آن است (اگر می‌پسندید فهم‌ناپذیری شکل خاصی از فهم‌پذیری است، همانطور که سکون نسبت به حرکت چنین است). بنابراین وقتی این مسأله را کنکاش می‌کنیم که چگونه می‌توان تجربه دینی شخص دیگری را فهمید، مسأله این خواهد بود که به چه مرتبه‌ای از فهم، و در چه اوضاع و احوالی می‌توان به آن دست یافت. این ملاحظه ساده ممکن است پیشاپیش به ما بگوید این رأی که جهت فهم سنت دینی الف لازم است به آن سنت وابسته باشید، چندان مطابق با واقع نیست. به ندرت می‌توان یک نظریه دو وجهی^۲ را به نحو درستی در مورد یک طیف به کار برد.

تمایزاتی وجود دارد که برای فهم فهم اهمیت دارد. دو شکل متفاوت از فهم‌پذیری وجود دارد که لازم است در اینجا به تأمل درباره آن بپردازیم. نخست، آنچه ممکن است فهم وجودی^۳ خوانده شود؛ یعنی فهم اینکه تجربه مورد نظر چگونه چیزی است. برای مثال در مورد شخصی که با شوک‌های الکتریکی شکنجه شده است می‌توان گفت که می‌داند آن تجربه چگونه است. من هیچگاه چنین تجربه‌ای نداشته‌ام، بنابراین فهم من از اینکه این تجربه چگونه است چندان معتبر نیست، هرچند که قطعاً می‌توانم آن را تصور کنم. دوم، فهم تبیین امری است. مثلاً ممکن است در مورد اینکه تغییر آیین پولس قدیس را فهمید رأی قاطعی نداشته باشیم. آیا آن تغییر دین، ناشی از نوعی بحران روانشناختی درونی بود؟ آیا واقعاً در اثر صحبت مسیح با او بود؟ این نوع

1. Possible unintelligibility

2. a binary theory

3. existential understanding

فهم را می‌توان فهم نظری^۱ نامید. از آنجا که نظریه‌های گوناگونی وجود دارد که ممکن است تداخل یا سازگاری داشته باشند یا نداشته باشند، در نتیجه، انواع گوناگون فهم نظری وجود دارد. تبیینهای روان‌شناختی و الاهیاتی هم مثل سازگاری و تداخل ممکن است، هر دو در مورد تغییر دین پولس قدیس قابل جمع باشند. یکی از پرسشهای اساسی دربارهٔ تجربهٔ دینی این است که آیا بدون فهم وجودی امکان برخورداری از فهم نظری دربارهٔ آن مناسب وجود دارد یا نه. به این مسائل باز خواهیم گشت.

سپس اندکی به تأمل در باب این پرسش می‌پردازیم که چه چیزی تجربهٔ دینی قلمداد می‌شود. به گمانم مفید است بین دین و ادیان، یا به عبارتی دیگر، بین دین [به‌طور مطلق] و یک دین [خاص] تمایز نهیم. این تمایز شبیه تمایز بین ورزش و ورزشهاست. یک دین، سنتی خاص از نوع سنت دینی است و بنابراین تجربهٔ دینی اغلب با بررسی تجربه‌های مهم و اساسی در حیات افرادی که به چنین سنتهایی تعلق دارند فهمیده می‌شود. اما باید خاطر نشان ساخت که شواهد نسبتاً زیادی از تجربه‌هایی وجود دارد که انسانها به ناگاه با آن مواجه می‌شوند، هرچند به سنتی خاص تعلق نداشته باشند. در مورد تغییر آیینها، غالباً تجربه‌ها در مرز بین عدم تعلق و تعلق به سنتی خاص واقع می‌شوند. بنابراین اولین نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که هرچند در درک تجربهٔ دینی باید با سنتها شروع کرد، ولی نباید تجربهٔ دینی را فقط به این حوزه محدود ساخت. ملاحظهٔ دیگری که باید کرد این است که اگرچه می‌توانیم برخی از سنتها را به عنوان سنتهای دینی برگرفت سنتها و جنبشهایی نیز هستند که شاید نتوان به طور معمول دینی نامید، ولی با این همه دارای ویژگیهای صوری هستند که آنها را دست کم شبیه ادیان می‌کند و اندیشه‌ها، انگیزه‌ها و احساسات انسانی مشابهی را نمایان می‌سازند. برای مثال در کتاب مائو استدلال کرده‌ام که مائوئیسم شباهتی با ادیان سنتی چین دارد، اگرچه بسا در محتوا تفاوت زیادی نیز با آنها داشته باشد.

آن استدلال، به طور مختصر، از این قرار است: اگر دین نوعاً متضمن جنبه‌ها یا ابعاد گوناگون — همانگونه که من در جایی دیگر آنها را نامگذاری کردم — یعنی آموزه، اسطوره، تعلیم اخلاقی، شعائر، تجربه و نهادهای اجتماعی باشد، پس مائوئیسم شبیه دین است. مائوئیسم

آموزه‌هایی دارد، یعنی مارکسیسم آنطور که مائو آن را پرورانده است؛ اسطوره، مانند داستان راهپیمایی طولانی^۱ و دیالکتیک تاریخ؛ اخلاق، یعنی تطهیرگرایی کمونیستی^۲ و ارزش‌گذاری ارکان مختلف در جامعه انسانی؛ شعائر تجمعات و قرائت کتاب سرخ کوچک؛ تجارب گروش و شعف؛ و نهادهای حزب و کادرها. علاوه بر این، عناصر آنارشیستی در اندیشه مائو درون مایه‌های تائویستی را منعکس می‌کند و ضدیت مائو با آیین کنفوسیوس جایگزین اخلاق کنفوسیوسی با شیوه جدیدی از آموزش می‌گردد. فرجام‌شناسی مارکسیستی، احساساتی را به کار می‌گیرد که پیشتر در تقدس‌گرایی بودایی ابراز شده بود. از این نظر ترسیم مرز قاطعی بین دین و نظام ایدئولوژیک غیرعقلانه است و در نتیجه نباید تعریفی محدود از دین ارائه کرد.

ثالثاً، می‌توان خاطر نشان کرد که رویدادهای تأثرانگیزی^۳ در زندگی انسان وجود دارند که معنا و اهمیت دینی دارند. برای مثال مواجهه با مرگ، گاهی تجربه‌ای عمیق و مهیب است که طبیعتاً پرسشهایی را درباره سرنوشت انسان و معنای زندگی مطرح می‌سازد و بنابراین به دلمشغولیهای دینی شباهت دارد. اینها را می‌توانیم تجربه‌های تأثرانگیز بنامیم. تجربه‌های دینی معطوف به سنت^۴ نیز ممکن است درواقع تأثرانگیز باشند، اما اجازه دهید [قرارداد کنیم] که به اینها فقط به عنوان تجربه‌های دینی اشاره کنیم.

رابعاً، تجربه‌هایی وجود دارند که ممکن است معنا و اهمیت دینی داشته باشند، اما ضرورتاً دارای خصلت دینی نیستند. بنابراین اگر من مسیحی مؤمنی باشم، ممکن است تلقی‌ام از کار روزانه‌ام به عنوان تمجید عظمت خدا باشد، اما لازم نیست به آن کار بدین نحو نگریسته شود. در جایی دیگر به این پدیده به عنوان تحمیل کردن بر چیزی^۵، اشاره کرده‌ام. از این نظر، در جای دیگری طرح کلی تصویر زیر را از رابطه بین اخلاق و دین به دست داده‌ام. در حالی که احکامی چون «دزدی نادرست است» می‌توانند وجود داشته باشند و مستقل از اعتقاد دینی توجیه شوند، اما غالباً به عنوان احکامی هم اخلاقی و هم دینی تفسیر شده‌اند. بدین ترتیب برودر لورنس^۶ در کتاب تمرین حضور خدا،^۷ انجام وظایف روزانه را به عنوان شیوه‌های عبادت خدا توصیف

1. Long March

2. Red Puritanism

3. dramatic

4. tradition - Oriented Kind.

5. as a matter of superimposition.

6. Brother Lawrence

7. The practice of the Presence of God.

می‌کند (طبیعتاً پاره‌ای از وظایف خاص دینی هستند که در اخلاق «سکولار» جای نمی‌گیرند، مانند حکم به رعایت کردن سبت مقدس^۱). به عبارت دیگر، فعالیت‌های روزانه‌ای که از منظر تعهد دینی نگریسته شده‌اند متضمن تجربه‌های تفسیر شده هستند. البته این معنای پرباری از «تفسیر شده»^۲ است. خلاصه کلام تا اینجا بدین قرار است: از تجربه‌های دینی، تأثرانگیز و / یا تفسیر شده، که درون یا بیرون سنت‌های دینی و شبه دینی واقع می‌شوند، فهم وجودی و / یا نظری (به درجات مختلف) می‌تواند وجود داشته باشد.

به پاره‌ای از موضوعاتی که از دل این تمایزات پدید می‌آید باز خواهیم گشت، اما، در این بین، اجازه دهید در باب «تجربه» تأمل کنیم. به نظر می‌رسد «تجربه» در بافت و بستر دینی به گونه‌ای خاص استعمال می‌شود. می‌توان این امر را با انجام آزمایش کوچکی دریافت. به برخی نمونه استعمالات واژه «تجربه» بنگرید و آنگاه ببینید که اگر ما واژه «دینی» را به آنها اضافه کنیم چه اتفاقی می‌افتد. به بیانهای زیر بنگرید:

۱- «او شخصی با تجربه زیاد است». مقایسه کنید با «او شخصی با تجربه دینی زیاد است». به هر حال، احتمالاً این معنای از واژه مورد توجه ما نیست؛ یعنی معنایی که در آن تجربه با سرکردن با مشکل، با اوضاع و احوال مختلف و غیره ارتباط دارد.

۲- «پزیدن با چتر نجات تجربه جالبی است»: اگر قرار باشد «دینی» را به «تجربه» اضافه کنیم، چه سنخ رویدادی لازم است موضوع این جمله باشد؟ درواقع، غالباً به نظر می‌رسد که واژه «تجربه» در اینجا صرفاً طریق نشان دادن جنبه وجودی رویداد یا وضع و حال بیرونی باشد.

۳- «تجربه‌ام از جواد این است که او پیش‌بینی‌ناپذیر است». در نگاه نخست ممکن است به نظر برسد که این شبیه «تجربه‌ام از خدا» است. اما اضافه کردن «دینی» تا اندازه‌ای تناسب ندارد، حتی اگر خدا را به جای جواد قرار دهیم.

به نظر می‌رسد وقتی نویسندگان از تجربه دینی سخن می‌گویند، آن را به معنایی خاص به کار می‌برند، به معنای چیزی شبیه بینش^۳ یا شهود. اتحادهای عرفانی، بینشهای پیامبرانه، عروجهای روحی به آسمان، خلسه‌ها، مسموعات، شکرها - چنین اموری است که نوعاً به

1. the Sabbath holy

2. interpreted

3. vision

عنوان تجربه‌های دینی دسته‌بندی می‌شود و یکی از زیر مجموعه‌های اینها، تجربه عرفانی است و در اینجا به یکی دیگر از واژگان دشوار می‌رسیم.

به نظرم اگر واژه «عرفان» و هم خانواده‌هایش را برای اشاره به آن دسته از بینشهای درونی و اعمالی به کار ببریم که از سنخ مشاهده‌اند^۱ از واضح‌ترین واژه است. فی الجملة، یوگا، نوع ویژه‌ای از عرفان است، زیرا روشی خاص یا مجموعه‌ای از روشهاست که با مشاهده سروکار دارد و به چیزی می‌انجامد که آن را بصیرت عمیق نسبت به کنه واقعیت می‌دانند. همچنین، اشخاصی مانند قدیسه ترسای آویلا^۲، اکهارت^۳، بوداگهرشا^۴، شانکارا^۵ و رومی^۶، عارف هستند، زیرا محور حیات دینی‌شان مشاهده باطنی بود. این امر طردکننده بینشهای بیرونی نیست، زیرا عارف ممکن است تجاربی پیش از تجارب عرفانی داشته باشد و او ممکن است جستجوی خودش را برحسب دین غیر مشاهده‌ای نیز تفسیر کند. مثلاً وی ممکن است جستجویش را به عنوان بخشی از عبادت تفسیر کند که بنابراین نوعی تحمیل کردن [اندیشه بر تجربه] است. زیرا هرچند صور مختلفی از مشاهده وجود دارد که ظاهراً ارتباطی با عبادت خداوند ندارد - برای مثال، آن صورتی که در آیین ترودایی بودا یافت می‌شود - ممکن است جستجوی یوگایی، بدین نحو تفسیر شود، درست همانطور که ما نیز می‌توانیم ظرف شستن را به عنوان شکلی از خدمت به خدا بنگریم. همچنین، به گمانم این نظری منصفانه است که تجربه مینوی^۷ که به نحوی درخشان

1. Contemplative

۲. St. Teresa of Avila (۱۵۱۵ - ۱۵۸۲ م) راهبه و نویسنده اسپانیایی، متولد آویلا. وی در سال ۱۵۳۴ به فرقه کرملی پیوست. در ۱۵۶۲ به اصلاح کلیسای کرملی پرداخت. نوشته‌های ساده او از برجسته‌ترین آثار ادبیات عرفانی مسیحیت است.

۳. Meister Eckart (۱۲۶۰ - ۱۳۲۸ م) عارف و متکلم آلمانی.

۴. Buddhaghosa، حکیم معروف بودایی که در قرن پنجم میلادی می‌زیسته است و اثر مهم او «ویسودی ماگا» (Vissuddhi Magga) است که مجموعه‌ای از آئین بودایی است. سایر آثار او شامل تفاسیری است که وی بر نوشته‌های مقدس بودایی نگاشته است، رجوع شود به: شایگان داریوش، ادیان و مکتبهای فلسفی هند، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵، ص ۱۳۰.

۵. Shankara (۷۸۸ - ۸۲۰ م) فیلسوف هندی که آئین ادویتا - ودانتای هندو را بنیان نهاد - وی به همراه «کوماریلا» به مبارزه با معتقدات بودائیان برخاست و دین هندو را احیا کردند.

۶. مولانا جلال الدین رومی.

7. numinous experience

در کتاب *مفهوم امر قدسی*^۱ [رودلف] اتو^۲ توصیف شده است خصوصیتی بیرونی و خروشان دارد، که این وصف آبر تار درون ناشناخته نیست. بدین دلیل، بهتر است تمایزی ابتدایی بین تجربه مینوی و تجربه عرفانی بنهیم.

اما گاهی بین نویسندگان مرسوم بوده است که تجارب «وحدت‌بینانه»^۳ و ردزورشی^۴ از هماهنگی اسرارآمیز با طبیعت را به عنوان تجارب عرفانی قلمداد کنند. من ترجیحاً آنها را در کنار نوع مینوی جای می‌دهم. به هر حال، ما نیز در مراحل اولیه از هر نوع طبقه‌بندی مذهب از تجربه‌های دینی متنوع هستیم و متأسفانه برخی از نویسندگان، به ویژه زینر^۵ مشکلات طبقه‌بندی را با احکام کلامی در هم آمیخته‌اند. خرده‌گیریهای خود من را از این درهم آمیختگی، که اکنون به خوبی با نقد زینر و نقدهای دیگری که در کتاب *اخیر کاوش در عرفان* فریتس استال یافت می‌شوند تقویت شده است، می‌توان به اختصار اینگونه خلاصه کرد.

زینر مشتاق است که نشان دهد تمایز اساسی‌ای بین عرفان خدا باورانه^۶ و حیانی و عرفان وحدت باورانه^۷ وجود دارد. (البته، چنین تمایزی ممکن است پاره‌ای کاربردهای مدافعه‌گرانه داشته باشد). اما وی سه نظام عرفانی سانکھیا - یوگا^۸، ادویتا و دانتا^۹ بودا را تحت عنوان عرفان وحدت باورانه قرار می‌دهد. به طور خلاصه، این سه نظام به ترتیب، نظام اول متضمن ارواح بسیاری است، اما هیچ‌یک از این ارواح وحدتی با خدا ندارد، نظام دوم متضمن یک روح یا خود است که با خدا یکی است، نظام سوم اصلاً متضمن هیچ روحی نیست. توجه داشته باشید که زینر تلاش می‌کند روح را به آیین بودا بازگرداند، ولی از نظر من این امر مستلزم تحریف متون مربوطه و همچنین نفی حجم عظیمی از شواهد آیین بوداست. اما اگر بخش بسیار متنوعی از

1. the Idea of the Holy

2. Rudolf Otto

3. Pantheism

4. William Wordsworth (۱۷۷۰ - ۱۸۵۰ م) شاعر انگلیسی.

5. Zaehner

6. theistic Mysticism

7. monistic Mysticism

8. Sankhya - Yoga، نظامی از اندیشه هندو که به دو واقعیت غیرمادی (Purusha) و مادی (Prakriti) قائل است.

9. Advaita - Vedanta، در لغت به معنای غیرثنوی است. Advaita - Vedanta مکثبی است که به وسیلهٔ شانکارا ارائه شد و مدافع این دیدگاه است که باید متون مقدس را از منظر توحیدی قرائت کرد.

حوزه نظری و تفسیر عرفانی را در طبقه عرفان وحدت باورانه قرار دهیم، آیا کاری تصنعی انجام نداده‌ایم؟ چه می‌شود اگر من در وهله اول آنچه را که خریده‌ام در دو سبد بگذارم: در یک سبد انگورها را می‌گذارم، و در سبد دیگر خرما، لوبیا، آناناسها و نخودها را، بر این اساس که گروه دوم برای ساختن شراب مورد استفاده قرار نمی‌گیرد. من یک مبنا برای دسته‌بندی دارم، اما نه مبنایی که به مشابهت‌های جدی در جنبه‌های دیگر اشاره کند. تمایز بین ادویتا و خداباوری و حیانی ممکن است کمتر از تمایز بین ادویتا و آیین بودای تراوادا باشد (اجمالاً من معتقدم که کمتر است). بنابراین، زینر نباید دو سبد بلکه باید سبدهای بسیار داشته باشد — یا اینکه یک سبد داشته باشد، در حالی که تفاوت‌های توصیف را به تفسیر نظری نسبت می‌دهد.

از قضا، ممکن است پاسخ داده شود که چنین نقدی بر این تمایز بین تجربه واقعی و تفسیر نظری مبتنی است — و نمی‌توان به چنین تمایز واضحی قائل شد، زیرا تجربه‌ها همواره تا حدی تفسیر شده‌اند: آنها، گویی، در واقع در درون خودشان متضمن تفسیرند. هیچ ادراکی نمی‌تواند کاملاً خنثی باشد. من به این اشکال اینگونه پاسخ می‌دهم که درجات متفاوتی از تفسیر وجود دارد و این تمایز که گذاشته شد به لحاظ اکتشافی در به دست دادن رهنمودی برای تجارب پدیدار شناختی به همان اندازه مفید است که برای امکان درباره تجربه‌های گزارش شده مفید است. این نکته را بدین نحو می‌توان روشن ساخت: اگر من مردی را با خرقة کشیشی سفید، پشت سر رانده، در اتومبیلی که کمک راننده‌ای سیاهپوست دارد ببینیم نباید با شتاب نتیجه بگیریم که آن پاپ است. ممکن است او پاپ باشد (و جهت فهم این توصیف باید اندکی درباره نهادهای مسیحیت بدانم): اما آنچه اول از همه می‌توانم گزارش کنم توصیف «ضعیف‌تر» است. به همین نحو، در ارزیابی گزارش‌های عارفان، باید جانب احتیاط را رعایت کرد، زیرا اثر وجودی و بافت قدسی بینش‌های درونی می‌تواند طبیعتاً به مدعیات گسترده‌تری در قیاس با آنچه پدیدارشناسی ممکن است تضمین کند، بینجامد. باز همچنان ممکن است استدلال شود که یک چنین روش انتقاب‌ی^۱ نشان از گمراهی دارد. زیرا اگر من گلی را که در فوتبال زده شده، صرفاً به منزله تکه گِردی از چرم توصیف کنم که به درون توری پرتاب شده که از تیرک‌های چوبی آویزان است واقعاً هم درست می‌گویم و هم بر خطا هستم. اما، آنچه به نحو معقولی اثبات شده است این است که

بین گزارشهای عرفانی فرهنگهای مختلف مشابهتهایی وجود دارد، هرچند در عین حال، ادعاهای نسبتاً گوناگون نظری در سنتهای مرتبط با هم صورت گرفته است. بر این مبنای تا حدی تجربی و پسین است که می‌توان دلیلی برای حفظ این الگوی اکتشافی^۱ اقامه کرد. اگر ساکنان سیبری گرگها را به عنوان ارواح خاکستری مردگان تصور کنند و اگر ایتالیایی‌ها آنها را به عنوان حیواناتی خطرناک تصور کنند، آنچه از این دو بخش جهان گزارش شده، این سؤال را به نحو معقولانه به ذهن متبادر می‌سازد که آیا آنان از موجود واحدی صحبت می‌کنند یا نه. این هنگامی است که اثبات شود ما می‌توانیم پیش برویم و ملاحظه کنیم که نگرشهای دورتر به گرگها چگونه قرار است توجیه شود.

البته در این ملاحظات، فواید مهمی وجود دارد، و من آن را تنها به خاطر نکته‌ای ذکر کردم که هر چند آشکار است، غالباً در فلسفه‌ورزی مورد غفلت قرار می‌گیرد. و آن این است که: فلسفه‌ورزی در اینجا باید بر معرفتی عقلی از واقعیات تجربی مربوط به دین و ادیان مبتنی باشد. این تنوع زیاد تجربه دینی عمدتاً مسأله‌ای تجربی است، هرچند در اینجا نیز مانند پژوهشهای دیگر، مباحث مفهومی هم وجود دارد. بنابراین در بحث فلسفی از عرفان به طور مجرد، محدودیتهایی جدی وجود دارد. از این لحاظ مطالعه مقایسه‌ای ادیان، مبنای اجتناب‌ناپذیر فلسفه دین می‌گردد. (طبیعتاً پاره‌ای از مسائل وجود دارند که این امر مستقیماً در مورد آنها کمتر صادق است: همانطور که در مورد بحث سنتی از مسأله شر چنین است).

اکنون از منظر تمایزهایی که نسبتاً به طور ساده نهادم به برخی مشکلاتی که به نظر می‌رسد در کاوش تجربه عرفانی و تجربه گسترده‌تر دینی پدید می‌آیند می‌پردازم. در وهله نخست اجازه دهید ببینیم در رابطه با فهم وجودی چه محدودیتهایی می‌تواند وجود داشته باشد. آیا به منظور فهم اینکه تجربه دینی چگونه چیزی است، ضرورت دارد که نوع معینی از تجربه دینی داشته باشیم؟ خوب، چنین پرسشی باید از منظر نکته اولمان درباره خصیصه ذومراتب بودن فهم، از نو طرح شود. شاید بتوان این پرسش را به شکل تازه‌ای مطرح کرد: آیا اگر کسی هرگز نوعی از تجربه دینی نداشته باشد، می‌تواند فهمی کافی و وافی از آن داشته باشد؟ ظاهراً آتو با پاسخ منفی به این پرسش، به جانب افراط گرایید. اما به طور آشکار زمینه‌ساز پرسش دیگری شد: کافی و وافی

برای چه؟ در بافت فلسفه، پاسخ به این پرسش با فهم نظری مرتبط است. ما می‌خواستیم دربارهٔ تجربهٔ دینی تا آن اندازه بدانیم که بتوانیم از روی آگاهی و بصیرت از نظریات راجع به تکوین و اعتبار آن بحث کنیم - نظریاتی که ضرورتاً در همدیگر پیچیده‌اند.

یکی از معیارهای کفایت در اینجا این است: آیا ما به اندازهٔ کافی فهمی از اینکه آن تجارب چگونه هستند داریم تا به‌طور معقولی ما را متقاعد کند که تجربه‌های الف، ب، ج و مانند آن از یافته‌های مختلف، نسبتاً مشابه‌اند؟ زیرا اگر اینگونه باشند، نتایجی دربارهٔ تکوین و اعتبار تجربهٔ دینی به دست می‌آید. بدینسان، اگر یک فرهنگ نظم و ترتیب‌های خانوادگی کاملاً متفاوتی از فرهنگ دیگر، اما مینویتهای مشابه داشته باشد، تبیینهای روانکاوانه از تکوین که مرتبط با تجربهٔ اولیهٔ کودکی است، نیازمند بازنگری خواهد بود. همچنین اگر الف و ب شباهت نسبی دارند و الف در بافت دین احتمالاً بر حق واقع می‌شود، آن دینی که ب در آن واقع می‌شود نیز احتمالاً نباید کاملاً بر خطا باشد.

با توجه به این تأملات، اکنون می‌توانیم بپرسیم که آیا تشخیص چنین مشابهتهایی تا اندازه‌ای مبتنی بر فهم وجودی است یا نه. شاید پذیرش چنین مشابهتهایی، بدون اندک اطلاعی از چگونگی آن تجارب، از لحاظ نظری امکان‌پذیر باشد، زیرا فرض کردم اگر گزارشهایی داشته باشیم در این باره که مریخی‌ها واجد نوعی تجربه‌اند که ما به دلیل داشتن ساختاری کاملاً متفاوت نمی‌توانیم از آن برخوردار باشیم، شواهدی بر شباهت در اختیار داریم. اما مطمئناً در چنین اوضاع و احوالی امکان آن هست که کاملاً بر خطا باشیم - همانطور که فرد ناآگاهی ممکن است فکر کند که شخصی که در بازی تنیس فریاد می‌زند «عشق»، افکار عاشقانه دارد. به هر حال، عارفان، پیامبران و شمنها،^۱ مریخی نیستند و جای تعجب داشت اگر ما هیچ آگاهی‌ای از احساساتشان نمی‌داشتیم زیرا غالباً اتفاق می‌افتد که مشابهتهایی در تجربه وجود داشته باشد.

شاید این مطلب به‌طور طعنه‌آمیزی در کتاب *مفهوم امر قدسی* اتو روشن شده باشد. از نظر اتو، تجربه مینوی تجربه‌ای از نوع ویژه خودش است اما درواقع او با استفادهٔ ماهرانه از تمثیلهای پرده از این راز مهیب و گیرا برمی‌گیرد. همچنین اُپنهایم^۲ در اینکه کتابش دربارهٔ بمب اتمی را

نور هزار خورشید^۱ خواند بر خطا نبود، زیرا تجلی کریشنا / ویشنا^۲ در گیتا مانند انفجار اتمی روحانی است.

تا آنجا که ما تخیلمان را نیز به طور سلبی برای فهم پاره‌ای از تجارب به کار می‌بریم، روشی، گویی، برای تصویر کردن تجربه‌های مشاهداتی وجود دارد. بنابراین خالی کردن ذهن از صور ذهنی و افکار پراکنده را می‌توان تصور کرد و من این فن را در کتابم *عقلها و ایمانها*، (۱۹۵۸) در تلاش برای توضیح مراحل جهان^۳ در آیین بودای تراوا^۴، به کار بردم. خوشبختانه تجربه‌های متفکرانه با واسطه با جزئیات مفصل توصیف شده‌اند و این امر، فرآیند تصویرگری را آسانتر می‌کند. بنابراین سطوح مختلف آگاهی را می‌توان بخوبی تصور کرد همانطور که شخص ممکن است بتواند بی وزنی را تصور کند ولو اینکه خودش این حالت را تجربه نکرده باشد. در اینجا، من از اصطلاح «تصور کند»، علی‌رغم تناقض‌نما بودنش استفاده کردم - محصولات تخیل، گویی، تصویری بدون محتوایند.

با وجود این، اصولاً هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا برای کسی که تجربه عرفانی را ارزیابی فلسفی می‌کند امکان این نیست که ریاضتهای معنوی را پیشینه خود سازد. این نکته را فریتس استال در کتاب پیش گفته‌اش، *کاوش در عرفان*، متذکر شده است. ممکن است ایراد شود پیش درآمد این بنیش مبارک، یا هر چه که موهبتی از جانب خداوند است، با تلاش انسانی به دست نمی‌آید. اما ما بر کوههایی صعود می‌کنیم که خودمان نساخته‌ایم. این واقعیت که چیزی موهبت الهی است نباید به عجز انسانی بینجامد. تبیین بر حسب لطف ممکن است به سادگی بر تبیینی بر حسب تلاش انسانی (که خود این تلاش موهبت الهی است!) تحمیل شود.

ایرادی تا حدی متفاوت ممکن است این باشد که تصور اینکه اکثر تجربه‌های عرفانی

1. *The Light of a Thousand suns*

۲. Krishna - Vishnu از خدایان اصلی آیین هندو.

۳. Jhana: نگرش. اشاره است به چهارنگرش سپهر مادی لطیف یا سپهر شکل. این نگرشها از راه حصول رسیدن به بکدلی کامل دست می‌دهد که در طی آن فعالیت پنج حس و پنج مانع به طور کامل، اگرچه موقتی، متوقف می‌شود. اغلب چهار سپهر نامادی یا بی‌شکل را نیز چهارنگرش سپهر نامادی (arupa-jjhana) می‌خوانند. این چهار سپهر عبارتند از: سپهر مکان نامحدود، سپهر دانستگی نامحدود، سپهر نیستی، سپهر نه ادراک و نه نه - ادراک.

چگونه‌اند غیر ممکن است، زیرا مکرراً و شاید عموماً عارفان تجربه‌هایشان، یا دست کم «متعلق» تجربه‌هایشان را بیان نکردنی می‌دانند. درواقع، مجموعه‌ی کاملی از تعابیر – همچون «توصیف‌ناپذیر»، «بیان‌ناپذیر»، «ناگفتنی»، «تعریف‌ناپذیر»، «نگفتنی»، «فهم‌ناپذیر» و مانند آن وجود دارد که در این بافت در معرض وقوعند. از این نظر، جای تعجب نیست که نویسنده شرحی مشهور، به آبرِ ناشناختنی اشاره کند. اما نباید پذیرفت که چنین تعابیری را می‌توان کاملاً خارج از توصیف‌پذیری در نظر گرفت. ادله‌ی چندی بر این امر وجود دارد.

اولاً، درخصوص این تعابیر در هر رویدادی ابهامی وجود دارد. این قول که خدا درک‌ناکردنی است ممکن است به این معنا نباشد که او کاملاً درک‌ناکردنی است بلکه به این معنا باشد که تماماً قابل درک نیست. این قول که او کاملاً درک‌ناکردنی است – و از این رو هیچ چیزی درباره‌ی او نمی‌توان دانست، از جمله چیزی که مبنایی برای اشاره‌ی به او به عنوان خدا به دست دهد – ممکن است متناقض به نظر برسد. شاید بیانِ مادی میکا^۱ از خلأ^۲ (و بنابراین نیروانا) این باشد که هیچ چیز درباره‌ی آن نمی‌توان گفت، اما چسبیدن به نتیجه‌ی این «بیان» یعنی اینکه مادی میکا موضعی ندارد بلکه تنها تمام نظریات را به طور جدلی فرو می‌کوبد، و بنابراین تمام بدیل‌های آشکار سکوت طلایی^۳ را حذف می‌کند، مشکلاتی جدی داشته است. در کتاب یوگی و مرید علیهِ سازگاری این امر، استدلال کرده و این نکته را افزوده‌ام که دیدگاه غربی مشابهی، یعنی دیدگاه دین منسل^۴ نیز به چنین تناقضی مبتلاست. «سکوت متصف به مثلها»^۵ ی. ت. ر. میلز^۶ نیز گرفتار همین مشکل است. استدلالی مربوط به ناگارجونا^۷، منسل و میلز اساساً از این قرار است: اگر بگوییم که امر غایی دینی، چه این امر غایی، شونیا^۸ (خلأ) باشد چه خدا، توصیف‌ناپذیر (یا فهم‌ناپذیر و غیره) است و این را به طور دقیق و جدی معنا کنیم، چگونه بودا یا مسیح می‌توانند

۱. Madhyamika؛ طریقت میانه‌ای که نه مدعی این است که اصلاً چیزی وجود ندارد، و نه این دیدگاه را کاملاً می‌پذیرد که کثرتی از اشیاء متمایز وجود دارد.

2. a golden silence.

3. Dean Mansel

4. Silence qualified by parables

5. T. R. Miles

۶. Nagarajuna ناگارجونا یکی از بانیان و مروجان آیین مادی میکاست که در اواخر قرن دوم میلادی می‌زیسته است. وی نگارنده‌ی رساله‌ی معروف «مادی میکا کاریکا» (madhyamika-karika) است که شامل ۴۰۰ بیت است و به ۲۷ فصل تقسیم می‌شود.

۷. Sunya، تهی و تهی بودن.

پیوند خاص با آن داشته باشند؟ زیرا اگر فقط یک الف هست همه چیز و هیچ چیز به یکسان اثر آن را با خود دارند. بدینسان این موضعی بی محتواست و نمی توان انتظار داشت که سنتی را که قبلاً روشن می ساخت، توضیح دهد و اگر هم بتواند، هیچ سنت دیگری را نمی تواند رد کند و همه ادیان به یک اندازه معتبر خواهند شد، از جمله آن ادیانی که مواضعشان برای مثال در مادیامیکا به طور جدلی، مورد انتقاد است. خلاصه اینکه، این قول که الف فهم ناپذیر، توصیف ناپذیر و غیره است یک حرف است، که در آن چیزی درباره الف وجود دارد که فراتر از توصیف، فهم و غیره است و این قول که به کلی به هیچ فهم انسانی ای تن نمی دهد حرفی دیگر است.

ثانیاً، باید جنبه کرداری^۱ این رشته تعابیر مورد بحث را متذکر شد. این عبارتها را در نظر بگیرید: «این خبر به طور وصف ناپذیری شگفت انگیز است»؛ «موبتهایی الهی وجود دارد که ناگفتنی است»؛ «به سادگی نمی توانم به شما بگویم تا چه اندازه سپاسگزارم». در عبارت آخر، سپاسگزاریم را با این گفته که نمی توانم چگونه آن را ادا کنم، واقعاً اظهار می کنم. نکته این است که من با صرف کلام نمی توانم آن را آنچنان که باید اظهار کنم، اما از طریق کلام می توانم نشان دهم چگونه سپاسگزاریم از حد آداب و قواعد مرسوم فراتر می رود. هیچ چیز راز آلودی اینجا نیست (ورای کل راز احساسات و مظاهر بیرونی این احساسات)؛ و اگر در دین مکرراً به امر بیان ناپذیر اشاره می شود، این دست کم تا حدی به دلیل احساسات قوی و وجودی است که پایه میان می گذارند و مسرتهای فکری بزرگتر از مسرتهای معمولی تر زمینی است. در نتیجه این رشته تعابیر مورد بحث، در بافت و زمینه ای به کار می رود که می توان آن را «تعالی کرداری»^۲ نامید،

۱. Performative aspect؛ برای اولین بار ج. ل. آستین (J. L. Austin) توجه ما را به آنچه وی اظهار کرداری یک گزاره نامید، جلب کرد که به واسطه آن فرد عمل اجتماعی قراردادی را انجام می دهد اما چیزی را بیان یا توصیف نمی کند؛ مانند «معذرت می خواهم». انواع افعالی را که بدین نحو می توان انجام داد «افعال گفتاری» (Speech-act) نامیده اند. اما آستین پی برد که هیچ تمایز اصولی بین اظهارات کرداری و دیگر اظهارات، گزاره های معمولی وجود ندارد. بلکه هر اظهاری جنبه ای کرداری یا «نیروی در ضمن گفتار» (illocutionary force) دارد که نوع فعل گفتاری انجام شده را تعیین می کند، و تقریباً هر اظهاری محتوایی توصیفی یا گزاره ای نیز دارد. برای توضیحات بیشتر رجوع شود به:

Lycan, William G. *Philosophy of Language*. Routledge, London, 1999. pp. 173 - 86.

2. Performative transcendence

یعنی به کارگیری کرداری کلمات جهت طرح بیانی فراتر از محدودیتهای قراردادی آنها. همانطور که اشاره کردم تعالی کرداری به هیچ وجه محدود به بافتهای دینی نیست. تمام اینها ممکن است با این تأمل تقویت گردد که دین (مانند سوگند یاد کردن، بذله گویی و ادب) در مقابل ابتذال روزمرگی در نبردی همیشگی است. تکرار کلام در بافتهای دینی ممکن است بر مینوی بودن آنها بیفزاید، آنگونه که در اذکار نماز اینگونه است؛ اما تکرار در وعظها و تسبیحها و برنامه‌های رادیویی می‌تواند از نیرو و اثر وجودی کلام بکاهد. ما نیازمند زبان عامیانه‌ای هستیم که وسیله‌ای برای ایجاد روشنی در زبانی باشد که بیان مطلب می‌کنیم؛ و توصیف‌ناپذیری خدا تذکاری است که مانند آفرینندگی در حفظ و تقویت ابزار بیان شگرفی و ژرفایی خدا و برهمن لازم است.

دست کم به دو نحو دیگر نیز تجربه دینی می‌تواند توصیف‌ناپذیر (و مانند آن) باشد. یکی با مسائل کفایت، همانطور که در بالا بحث شد، ارتباط دارد؛ و شاید صرفاً مصداقی از مفهوم تعالی کرداری باشد. آن می‌تواند این باشد که برای پاره‌ای از مقاصد هیچ توصیفی کافی نیست. به این مطلب به زودی باز می‌گردم. نحوه دوم دقیقاً این است که هر تجربه، به معنایی از توصیف طفره می‌رود: گویی، اقیانوس اختلافات جزئی در زندگی واقعی بیکران است یا دست کم به طور نامحدود قابل کشف است و ما همواره می‌توانیم چیزهای جدیدی برای گفتن و نکات دقیقی برای افزودن بیابیم. حتی اگر نقاشی پیش از رافائل^۱ بتواند همه جزئیات را به دست آورد، تابلوی شاه کفو تو و کنیزک پگر^۲ دستخوش تغییراتی عظیم می‌شد، اگر گوکن^۳ یا برک^۴ می‌خواست به آن جزئیات برسد. اما به مصداق تعالی کرداری بازگردیم.

در باره کفایت گفتار توصیفی‌ای که جنبه کرداری قوی دارد، می‌توان کارکردهای گوناگونی را در نظر گرفت که انتظار انجام آن، از گفتارهای مربوطه می‌رود. تلاش جهت فراهم ساختن فهم علمی از دین را موقتاً کنار بگذاریم، و این کارکردها را در نظر بگیریم - ستایش کردن خدا، به

۱. Pre Raphaelite، گروه یا عضوی از گروه هنرمندی که در سال ۱۸۴۸ در انگلستان شکل گرفتند تا اصول و رویه‌های هنری پیش از رافائل را از نو باب کنند.

2. King Cophetua and Beggar Maid

۳. Paul Gauguin (۱۸۴۸-۱۹۰۳) نقاش فرانسوی.

۴. Georges Braque (۱۸۸۲ - ۱۹۶۳) نقاش فرانسوی.

کیش تازه درآوردن دیگران، برانگیختن احساساتی و / یا بینشهایی در دیگران، ابراز کردن شادی. کاملاً واضح است که چنین کارکردهایی می توانند تداخل داشته باشند. دربارهٔ پرستش و ستایش — هیچ کلامی این کارکرد را به نحو کافی انجام نمی دهد که در آن معنای عدم تناهی خدا این باشد که او باید به طور بی نهایت ستایش شود. دربارهٔ رساندن احساسات و / یا بینشها — مسأله این است که کلمات به تنهایی نمی توانند آن را کامل انجام دهند: باید چیزی ورای آنها باشد (استعداد صحیح شنونده، فعالیت روح القدس یا هر چیز دیگر).

این بخش از بحث را می توان این طور خلاصه کرد: اندیشهٔ بیان ناپذیری تجربه دینی، ریشه های گوناگون دارد، و این ریشه ها بر صور تعالی کرداری و معیارهای کفایت متمرکز است. غلط است که نتیجه بگیریم که ناگفتنی بودن، ویژگی منحصر به فرد تجربه دینی است یا اینکه ناگفتنی بودن آن، مطلق است (زیرا در آن تناقض وجود دارد).

ممکن است تصور شود مسأله دیگری در رابطه با آنچه تعالی کرداری نامیده ام پدید می آید. ممکن است گفته شود که «متعلق» تجربه دینی خودش متعالی است و بنابراین بحثی که آن را به متعلقات «دنیوی» تجربه تشبیه می کند، بحثی گمراه کننده است. تعالی کرداری یا به عبارت دقیقتر نیاز به آن، واقعاً به سبب تعالی وجود شناختی پدید می آید. در اینجا تحلیل مفهوم تعالی، مثلاً تعالی خداوند، کسل کننده خواهد بود، و در هر حال من این تحلیل را در جایی دیگر، در مقاله ای تحت عنوان «اسطوره و تعالی» انجام داده ام. به طور خلاصه، در آنجا گفته ام که تعالی خداوند به این معناست که خدا غیر مکانی است، اینکه خدا و کیهان یکی نیستند، و اینکه کیهان به عنوان پرده ای تصور می شود که خدای مقدس را پنهان می دارد و در نهان نیز متضمن خدای مقدس است — تصویری که با عمل دینی و حس مینوی ارتباط دارد. اولاً، همه متعلقات تجربه دینی به آن معنایی که خدای یگانه، یا به بیانی خدای واحد، متعالی است، متعالی نیستند. زیرا شاید خورشیدپرست نیز در حضور خدای باشکوه، که قطعاً برای او چیزی بیش از تویی قرمز یا ستاره است، احساس خشیت کند. برعکس، مظهر بیرونی خدای واحد، کیهان است. ثانیاً، در هر حال، یک جنبه از ایده تعالی خدا تعالی کرداری است. ثالثاً، از اینکه خدا امری متمایز از کیهان تصور شود این نتیجه به دست نمی آید که او نمی تواند تا حدی شبیه به آن باشد و برعکس. اما،

منبع معرفت درباره خدا را هرچه بدانیم مراتبی اعم از مراتب وجود^۱ یا لطف^۲ یا ادراک^۳ یا هر سه وجود خواهد داشت، و گرنه ما به حالت ناگفتنی بودن باز می‌گردیم، و در ناگفتنی مطلق هیچ چیز ارزش بحث ندارد. در نتیجه، خدا، گویی، در طیف تجاربمان نهفته است و تعالی‌اش نمی‌تواند مطلقاً او را پنهان دارد. از آنجا که انسان هر چیزی را می‌تواند مورد پژوهش و کاوش علمی قرار دهد، تا آن اندازه نیز که خدا و نیروانا ممکن است در تجربه بشری ظاهر گردد، آنها می‌توانند مورد کاوش قرار گیرند و بنابراین نباید از هدف فهم بیشتر تجربه دینی غفلت کرد.

راجع به این جستجو برای فهم تجربه دینی، یک موضوع نهایی وجود دارد که میل دارم مورد کاوش قرار دهم. ممکن است این‌طور باشد که در نهایت تنها فهم واقعی باید مبتنی بر نظریه‌ای باشد که متضمن حکمی مثبت یا منفی درباره اعتبار تجربه دینی است. چگونگی تکوین تجربه دینی ممکن است برای فهم صحیح آن، حیاتی باشد. از آنجا که نظریات بنا به فرض علمی، برای مثال نظریات، برون‌فکنانه‌ای مانند نظریات فروید و مارکس، محتمل است در معرض تعارض با الهیاتها باشند و از آنجا که ارزیابی الهیاتها تا اندازه‌ای امری ایمانی است؛ بنابراین، ممکن است این اعتقاد وجود داشته باشد که در رویه‌ای، فهم تجربه دینی مبتنی بر تعهد باشد. ما در حوزه‌ای از پژوهش «بیطرف» نیستیم. ممکن است در این بیان حقیقتی باشد؛ اما من میل ندارم چنین حقیقتی را با صدای بسیار بلند اعلام کنم. زیرا آنچه غالباً مورد غفلت قرار گرفته، این است که پیش از آنکه واقعاً در موضع ارزیابی قرار بگیریم، باید راهی طولانی و ظریف در پیش بگیریم؛ و آن راه، راهی پدیدار شناختی است. این بدین معناست که ما باید بتوانیم مجموعه متنوع تجربه دینی را باز کنیم، در جستجوی مراتب تفسیر در توصیفاتشان باشیم، ببینیم آنها به لحاظ وجودی به چه معنا هستند، آنها را در بافتهای معمولشان جای دهیم و غیره. در کنار این راهها، ما هنوز در مرحله بسیار اولیه پژوهش انسانی و علمی هستیم و اگر عجولانه وارد مسائل الهیات و ارزیابی شویم، آن پژوهش درست صورت نمی‌گیرد.

- Katz, Steven. (1972). "Logic and Language of Mystery" in S. Sukes and J. Clayton, eds. *Christ Faith and History*. Cambridg.
- Miles, T. R.. (1959). *Religion and the Scientific outlook*. London.
- Smart, Ninian. (1966). "Gods, Bliss and Morality" in I. T. Ramsey, ed.. *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*. London.
- ———. (1965). "Interpretation and Mystical Experience" in *Religious Studies*. Vol 1. No. 1.
- ———. (1974). *Mao*. London.
- ———. (1966). "Myth and Transcencence" in *the Monist*. Vol. 50. No. 4.
- ———. (1969). *The Religious Experience of Mankind*. London.
- ———. (1968). *The Yogi and Devotee*. London.
- Staal, Fritz. (1975). *Exploring Mysticism*. London.

