

## تجربه‌ی دینی

نقدونظر در شماره‌ی (۲۳ و ۲۴) خود، در قسمت اقتراح به طرح پرسش‌هایی درباره‌ی تجربه‌ی دینی پرداخته‌است. این پرسش‌ها در نظرخواهی از دانشوران: مصطفی ملکیان و محمد لگنهاوسن، مطرح گردیده‌است. آنچه در ذیل می‌آید، پاسخ‌های مصطفی ملکیان به این نظرخواهی است. ملکیان مفهوم اصطلاح "تجربه‌ی دینی" را به سه معنا (شناخت حضوری خدا، پدیده‌های روانی-معنوی و دخالت خدا در حوادث خارق‌عادت) تفکیک می‌کند و ربط و نسبت آن را با دین تاریخی، دین شخصی و ایمان بررسی می‌کند. ملکیان "علم‌زدگی" را بزرگ‌ترین مانع وقوع تجربه‌ی دینی می‌داند. از نظر او حجیت معرفت‌شناختی تجربه‌ی دینی، بر نظرگاهی که در باب مسئله‌ی توجیه معرفتی داریم، توقف تام دارد. «اگرچه، روی هم رفته، می‌توان گفت که نگاه‌های بیرونی‌گروانه (externalist)، که وثاقت‌گروی معروف‌ترین آن‌هاست، استعداد بیشتری دارند برای این که تجارب دینی را دارای اعتبار و حجیت بدانند، و حال آن‌که آمادگی نگاه‌های درونی‌گروانه (internalist)، که میناگروی و پیوستگی‌گروی از مشهورترین آن‌هاست، در این جهت کم‌تر است.» او بر مبنای نظر روان‌شناسان دین، خلاصه‌ی همه‌ی آثار و پی‌آمدهای تجربه‌ی دینی را، "نوعی رضایت باطن بسیار ژرف" که در شخص صاحب تجربه پدید می‌آید، می‌داند.

۱) نقدونظر: مراد شما از تجربه‌ی دینی، چه نوع پدیده‌ای است؟ پدیده‌ی مذکور از چه نظر تجربی

است و از چه حیث، دینی؟ ربط و نسبت این پدیده با تجربه‌ی عرفانی چیست؟

ملکیان: تجربه‌ی دینی اصطلاحی است که، در حوزه‌های الاهیات، فلسفه‌ی دین، روان‌شناسی دین، و پدیدارشناسی دین، در مورد لاقابل سه (نوع) پدیده به کار می‌رود:

(نوع) اول، نوعی شناخت غیراستنتاجی و بی‌واسطه، شبیه به شناخت حسّی، از خدا یا امر مفارق و متعالی (the Transcendent) یا امر مطلق (the Absolute) یا امر مینوی (the Numinous).

این نوع شناخت حاصل استدلال یا استنتاج و خلاصه، شناختی غائبانه از خدا نیست، بلکه شناختی حضوری و شهودی است.

(نوع) دوم پدیده‌هایی روان‌شناختی و معنوی است، که بر اثر خودکاوی بر آدمی مکشوف می‌شوند و مؤمنان و متدینان آن‌ها را معلول شناخت و گرایش ذاتی و فطری انسان‌ها، نسبت به خدا، تلقی می‌کنند. از نظر مؤمنان و متدینان، کشمکش‌ها، آرزوها و امیدها و آرمان‌ها، و شهودهای روحانی و معنوی آدمیان، و احساس تعلق و وابستگی‌ای که آدمیان به امری نادیدنی و غیبی دارند، همه، تبیین‌ناپذیر و ایضاح‌ناشدنی‌اند، مگر این‌که فرض و قبول کنیم که، به گفته رودولف اویکن (Rudolf Eucken)، فیلسوف آلمانی (۱۸۴۶-۱۹۲۶)، «در درون ما، قدرت فوق انسانی‌ای دست اندرکار است که ما را از حدود و ثغور تنگ و باریک وجود و حیات خصوصی و فردی مان می‌رهاند و برمی‌کشد؛ در ما جان تازه می‌دمد، و مناسبات مان را با هم‌نوعان مان دگرگون می‌کند.» در واقع، ادعا این است که این پدیده‌های روان‌شناختی و معنوی، فقط با فرض و قبول یک موجود فوق انسانی، که از او به نام‌های گونه‌گون، و از جمله «خدا»، تعبیر می‌شود، قابل تبیین‌اند و رمز تسمیه‌ی این نوع پدیده‌ها به «تجارب دینی» نیز همین است.

(نوع) سوم دیدن دست خدا و، به تعبیر دیگر، مشاهده‌ی دخالت مستقیم و بی‌واسطه‌ی خدا در حوادث خارق‌عادت و شگفت‌انگیز؛ مثل معجزات، کشف و کرامات اولیاءالله، و استجاب دعا، است. به این معنا، کسی که ناپدیدشدن ناگهانی یک غده‌ی سرطانی را در بدن فرزند خود می‌بیند، گویی شاهد و ناظر دخالت خدایی است که شفای فرزندش را، به دعا، از او خواسته‌است.

این سه (نوع) پدیده از این حیث «تجربه» نامیده می‌شود، که در هر سه‌ی آن‌ها شناخت مستقیم و مشاهده‌تی‌ای در کار است؛ نهایت این‌که این شناخت مستقیم گاهی به خود خدا تعلق می‌گیرد (در نوع اول)، گاهی به پدیده‌هایی روانی و روحانی (در نوع دوم)، و گاهی به دخالت بی‌واسطه‌ی خدا در پاره‌ای از حوادث (در نوع سوم). و اما «دینی» نامیده شدنشان بدین سبب است که، علی‌الادعا، مؤید بعضی از گزاره‌هایی‌اند که در متون مقدس ادیان مختلف آمده‌اند.

و اما ربط و نسبت تجربه‌ی دینی با تجربه‌ی عرفانی. شک نیست که تجارب دینی نوع دوم و سوم با تجربه‌ی عرفانی تغایر دارند، بدین معنا که کسی این دو نوع تجربه‌ی دینی را تجربه‌ی عرفانی نخوانده‌است؛ اما در باب ربط و نسبت تجربه‌ی دینی نوع اول با تجربه‌ی عرفانی سخنان فراوان گفته شده‌است و اختلاف نظرهای فراوانی در کار است، و این اختلاف نظرها بیش‌تر ناشی از اشتراک لفظی اصطلاح «تجربه‌ی عرفانی» است. بدون این‌که به شمارش و فهرست معانی گونه‌گون اصطلاح

«تجربه‌ی عرفانی» پردازیم و ربط و نسبت مفاهیم و مصادیق عدیده‌ی تجربه‌ی عرفانی را با مفهوم و مصداق تجربه‌ی دینی نوع اول بررسی کنیم، می‌توانیم گفت که، در پاره‌ای از تجارب، شخص صاحب تجربه احساس می‌کند، که خدای یگانه‌ی مورد اعتقاد بیش‌تر ادیان و مذاهب (علی‌الخصوص ادیان غربی یا ابراهیمی) را تجربه کرده‌است و آن خدا غیر خود او بوده‌است؛ و در پاره‌ای دیگر از تجارب، احساس صاحب تجربه این است که یگانگی همه‌ی چیزها و فقدان هرگونه غیریت و تمایز واقعی را تجربه کرده‌است و حتماً میان خود و حقّ تغایری ندیده‌است. تجارب نوع دوم را همگان «تجارب عرفانی» نام می‌دهند. اما تجارب نوع اول را بعضی «تجارب دینی» می‌نامند، و بعضی دیگر «تجارب عرفانی». به عبارت دیگر، بعضی از محققان تجربه‌ی چیز یگانه، یعنی خدا، را «تجربه دینی» می‌نامند و تجربه‌ی یگانگی چیزها را «تجربه‌ی عرفانی»، و بعضی دیگر هر دو تجربه را «تجربه عرفانی» می‌خوانند. و در این میان، کسانی نیز هستند که اصطلاح «تجربه‌ی دینی» را به معنایی عام‌تر می‌گیرند، که شامل تجربه‌ی عرفانی نیز می‌شود. ماحصل این که، به هر حال، تجارب کثرت‌بینانه و ثنوی با تجارب وحدت‌بینانه و وحدت وجودی فرق دارند، چه دسته‌ی اول را «دینی» و دسته‌ی دوم را «عرفانی» بنامیم، چه هر دو دسته را «عرفانی» یا «دینی» بخوانیم.

## ۲) نقد و نظر: تجربه‌ی دینی، با دین نهادینه و تاریخی چه ارتباطی دارد؟

ملکیان: شک نیست، که هر دین نهادینه و تاریخی‌ای با تجربه یا تجارب دینی یک شخص، که بنیان‌گذار آن دین محسوب می‌شود، پدیدمی‌آید. بدین اعتبار، تجربه‌ی دینی را می‌توان خاستگاه دین نهادینه و تاریخی تلقی کرد.

## ۳) نقد و نظر: تجربه‌ی دینی با دین شخصی چه ارتباطی دارد؟ مبدأ آن است؟ یا مقصد آن؟ یا هر دو؟ یا هیچ کدام؟

ملکیان: اگر «دین شخصی» را به معنای صرف انتساب به یک دین خاص، که امری تاریخی، عارضی، و غیراختیاری و نارادی است، نگیریم، بلکه به معنای التزام آگاهانه و خودخواسته به احکام و تعالیم یک دین خاص، در دو ساحت عمل و نظر، بگیریم، می‌توانیم گفت، که تجربه‌ی دینی نوع اول (از سه نوعی که در جواب سؤال اول گفتیم.) می‌تواند مقصد دین شخصی باشد. توجه داشته باشید که گفتیم:

«می‌تواند»، نه «باید»؛ یعنی ضرورتی در کار نیست، بلکه صرفاً امکان دارد، که تجربه‌ی دینی مقصد دین شخصی باشد. «مقصد» را نیز به هردو معنای متصورش به‌کار می‌برم، یعنی هم به معنای «هدف» و هم به معنای «نتیجه»؛ و پیداست که این دو با یک‌دیگر فرق دارند. هدف چیزی است که عامل، از انجام دادنِ عملِ خاص، وصول به آن چیز را می‌خواهد و طلب می‌کند، یا امید و توقع دارد، خواه در واقع هم به آن چیز برسد و خواه نرسد. نتیجه، چیزی است که عامل پس از انجام دادنِ عملِ خاص و بر اثر آن عمل به آن چیز می‌رسد، خواه آن را خواسته و طلب کرده باشد، یا امید و توقع رسیدن به آن را داشته باشد و خواه نه. به عبارت دیگر، هدف چیز مطلوبی است که پیش از دست یازیدن به عمل اراده شده است، خواه پس از عمل حاصل آید و خواه نیاید؛ و نتیجه چیز حاصلی است که پس از انجام یافتن عمل عائد می‌شود، خواه پیش از عمل اراده شده باشد و خواه نشده باشد (و موفقیت در یک عمل چیزی نیست، جز انطباق هدف بر نتیجه). با این توضیحات، مقصودم روشن تر می‌شود: می‌خواستم بگویم که ممکن است هدف یک شخص، از التزام نظری و عملی به یک دین خاص، حصول تجربه‌ی دینی (نوع اول) باشد و ممکن هم هست که نتیجه‌ی التزام نظری و عملی به یک دین خاص، حصول تجربه‌ی دینی (نوع اول) برای شخص باشد، و در هیچ‌یک از دو حال ضرورتی در کار نیست. امکان این که تجربه‌ی دینی نوع اول، مبدأ دین شخصی هم باشد، منتفی نیست؛ کمابیش که چه بسا بتوان لاقلاً در باب بعضی از بنیان‌گذاران ادیان و مذاهب چنین ادعایی داشت.

تجارب دینی نوع دوم و سوم نیز می‌توانند مبدأ دین شخصی باشند. و اما درباره‌ی مقصد بودنشان باید گفت: تجربه‌ی دینی نوع دوم، می‌تواند نتیجه‌ی دین شخصی باشد، اما نمی‌تواند هدف آن باشد؛ و تجربه‌ی دینی نوع سوم، می‌تواند هم نتیجه‌ی دین شخصی باشد و هم هدف آن.

#### ۴) نقد و نظر: ربط و نسبت تجربه‌ی دینی را با ایمان چگونه تحلیل می‌کنید؟

ملکیان: جواب این سؤال بستگی تمام دارد، به این که از «ایمان» چه اراده می‌کنید. حقیقت این است که لفظ «ایمان» و مترادف‌های گوناگون آن در زبان‌های مختلف و نیز الفاظ قریب‌المعنی با آن در سنت‌های دینی متفاوت، از جمله اسلام، مسیحیت، ادیان رومی، ادیان یونانی، آیین بودا، و آیین هندو، بر معانی و مفاهیم بسیار متفاوتی دلالت دارند، و حتی در قلمرو یک سنت دینی نیز تلقی‌های متفاوتی از پدیده‌ی ایمان وجود دارند و نیز، به همین سبب، در باب متعلق ایمان هم دیدگاه‌های مختلف اتخاذ شده‌اند: بعضی متعلق ایمان را گزاره‌ها و قضایا می‌دانند، بعضی انسان‌ها، بعضی موجودات

غیرانسانی، و بعضی آرمان‌ها. پرسشی را که ناظر به این انبوهی معانی و مفاهیم و طرز تلقی‌ها می‌تواند بود چگونه می‌توان به سرعت و سهولت پاسخ‌گفت؟ با این‌همه، اشاره‌ای بسیار کلی و اجمالی به پاره‌ای نکات بی‌مناسبت و نابه‌جا نخواهد بود.

می‌توانیم اگر «ایمان» را به معنای تصدیق (قلبی) به بعضی از عقاید جزمی و/یا قبول این عقاید بگیریم (کما اینکه در الاهیات و کلام اسلامی دیدگاه رایج‌تر همین است) و کاری به این نداشته باشیم که منشاء این تصدیق و/یا قبول چیست. در این صورت، هم ایمان مبتنی بر تعبّد به یک شخص (مثلاً تعبّد به بنیان‌گذار دین و مذهب) می‌توانیم داشت (الإيمان فی التقلید)، هم ایمان مبتنی بر علم، یعنی مبتنی بر باور صادقی که صدقش اثبات شده است، (الإيمان فی العلم) و هم ایمان مبتنی بر شهود و رؤیت باطنی یا کشف و شهود عرفانی (الإيمان فی العیان). اگر «ایمان» را به این معنای وسیع و عام بگیریم، می‌توان گفت که هر سه نوع تجربه‌ی دینی می‌توانند منشأ ایمان شوند؛ یعنی شخصی که صاحب هر یک از سه نوع تجربه‌ی دینی مذکور است ممکن است، با گذری که می‌تواند، به حسب مورد، گذری منطقی یا صرفاً روان‌شناختی باشد، به تصدیق و/یا قبول بعضی از عقاید دینی برسد؛ و در این صورت، تجربه‌ی دینی علت تصدیق و/یا قبول پاره‌ای از عقاید دینی شده است؛ هر چند، به هر حال، تجربه‌ی دینی چیزی است، و ایمان چیزی دیگر.

اما اگر «ایمان» را به معنای اعتقادی که فراتر از شواهد موجود است بگیریم، یعنی به معنای اعتقادی که، اعم از این که فی الواقع صادق باشد یا نباشد، دلیلی بر صدقش اقامه نشده است، در این صورت، می‌توان گفت که لا اقل تجربه‌ی دینی نوع اول، برای خود شخصی که صاحب این تجربه است، ایمان را تبدیل به علم، یعنی باور صادق مستدل، می‌کند. به بیان ساده‌تر، اگر کسی که به خدا ایمان دارد صاحب تجربه‌ی دینی‌ای از نوع اول شود، در این صورت، ایمان‌اش به خدا به علم به خدا تبدیل می‌شود، یعنی از لحاظ معرفت‌شناختی به رتبه‌ای بالاتر نائل می‌آید؛ زیرا، از این پس، اعتقادش به وجود خدا اعتقادی فراتر از شواهد موجود نیست، بلکه اعتقادی درخور شواهد موجود است. (البته، در میان فیلسوفان دین، هستند کسانی که این مطلب را انکار دارند، چرا که حجّیت معرفت‌شناختی تجربه‌ی خدا را منکرند یا حتی، مانند مایلز (T.R. Miles) در کتاب **Religious Experience**، اصلاً قبول ندارند که تعبیر «تجربه‌ی خدا» معنای محصّلی داشته باشد.) از این لحاظ، تجربه‌ی دینی چیزی است غیر از ایمان که، اگر حاصل آید، ایمان را به علم، که شأن معرفت‌شناختی والاتری دارد، ارتقاء می‌دهد.

و اگر ایمان را از سنخ اعتماد و توکل تلقی کنیم، یعنی آن را بیش تر امری ارادی بدانیم، تا امری معرفتی و، به عبارت دیگر، آن را تصدیق یک حقیقت نینگاریم، بلکه تسلیم به یک حقیقت تصدیق شده، بپنداریم، در این صورت، می توان گفت که انواع تجارب دینی می توانند علت حصول ایمان باشند.

۵) نقد و نظر: به نظر شما، چه عواملی وقوع تجربه‌ی دینی را تسهیل می کنند و چه عواملی مانع وقوع آن می شوند؟

ملکیان: پاسخ این پرسش را باید از روان‌شناسان دین بخواهید. اما حقیقت این است که روان‌شناسی دین نیز هنوز نتوانسته است، عوامل وقوع یا عدم وقوع تجارب دینی نوع اول را به نحو قطعی معین و مشخص کند. البته، از بعضی از عواملی که احتمالاً تسهیل‌کننده‌ی تجربه‌ی دینی اند نام می برد و به آثاری که پاره‌ای از اعمال خاص در باب تجربه‌ی دینی دارند، اشاره می کند؛ اما، در عین حال، معترف است، که تجربه‌ی دینی نوع اول هنوز تسلیم تحقیقات و مطالعات علمی و تجربی نشده است. با این همه، شاید بتوان گفت که پاره‌ای از سنخ‌های روانی، منشی، و شخصیتی نسبت به سایر سنخ‌ها، استعداد ذاتی و جبلی بیش تری برای حصول تجربه‌ی دینی دارند؛ مثلاً کسانی که متعلق به سنخ روانی (کنش پذیر - درون‌گرا) یند بیش از سه سنخ دیگر، یعنی کنش پذیر - برون‌گرا، کنش گر - درون‌گرا، و کنش گر - برون‌گرا، مستعد تجارب دینی اند، و اینان تقریباً همان کسانی اند که، در سنخ‌شناسی آیین هندو، مناسب و درخور راجه یوگا (raja yoga) تشخیص داده شده‌اند. این گونه کسان، البته، باید طریقه‌های عملی خاصی را نیز در پیش بگیرند، که راهبان مسیحی به مجموع آن‌ها، راه «یادآوری» می گویند و ادیان شرقی آن‌ها را به نام‌هایی از قبیل «توجه»، «یادآوری»، و (یک‌سوگی) می خوانند. یکی از این طریقه‌ها این است، که سعی کنند که آگاهی‌شان نسبت به ارتباط خودشان با خدا یا آگاهی‌شان از وظیفه‌ای که در ارتباط با خدا دارند، دائماً محفوظ بماند. برای این کار، می توان از ذکر یا ورد یا دعایی کوتاه استفاده کرد و می توان به گروهی از اشخاص که همین هم و غم را دارند پیوست تا از تأیید و ترغیب آنان بهره مند شد. طریقه‌ی دیگر این است که هر چه بیش تر از آگاهی‌ای (ناب) برخوردار شوند، یعنی ذهن را آرام و (بی محتوا و خالی از هر صورت) نگه دارند. و طریقه‌ی سوم این است که آگاهی‌ای کامل از همه‌ی رویدادهای درونی و بیرونی و انفسی و آفاقی جاری به دست آورند. با همه‌ی این اوصاف، شاید بتوان گفت که آن سنخ روانی و این طریقه‌های عملی، اگر باشند، چیزی جز شرط لازم حصول تجارب دینی نیستند، و هیچ گاه برای حصول این تجارب کفایت نمی کنند.

و اما بزرگ‌ترین مانع وقوع تجربه‌ی دینی، به گمان من، عاملی عقیدتی و معرفتی است، و آن علم‌زدگی (Scientism)، یعنی اعتقاد به جهان‌بینی‌ای است، که به ناحق، و با گذری روان‌شناختی، و نه منطقی، از علوم تجربی جدید به دست آمده است. علم‌زدگی، با تشکیکی که در امکان حصول تجربه‌ی دینی و نیز در اعتبار و حجیت معرفت‌شناختی آن می‌کند، تقریباً همه‌ی زمینه‌های معرفتی، عاطفی، و ارادی لازم، برای جدوجهد در طریق نیل به این نوع تجربه را، در آدمی، نابود می‌کند.

۶) نقد و نظر: آیا می‌پذیرید که انسان متجدد (Modern) نسبت به انسان سنتی تجارب دینی کم‌تری دارد؟ به چه دلیل؟

ملکیان: بلی، قبول دارم که انسان متجدد، در قیاس با انسان سنتی و پیشا متجدد، تجارب دینی کم‌تری دارد؛ و علت‌اش هم، به گمان من، همان علم‌زدگی‌ای است که در پاسخ پرسش قبلی بدان اشارت رفت.

۷) نقد و نظر: آیا ویژگی‌های عقیدتی، عاطفی و ارادی صاحب تجربه‌ی دینی، در اصل تجربه‌ی دینی دخیل‌اند، یا در تفسیر و تعبیر آن، یا در هر دو، یا در هیچ کدام؟

ملکیان: به نظر می‌رسد که اصل وقوع تجارب دینی نوع سوم کاملاً تحت تأثیر و معلول ویژگی‌های عقیدتی، عاطفی، و ارادی صاحب تجربه است؛ و نیز سرّ این که مثلاً در ناپدید شدن ناگهانی یک غده‌ی سرطانی یکی دست و دخالت خدا را می‌بیند، و دیگری نمی‌بیند، همین تفاوتی است که این دو کس از حیث عقیدتی، عاطفی، و ارادی با یکدیگر دارند. البته، در این مورد، یعنی در مورد تجارب دینی نوع سوم، اگر مرادتان از اصل تجربه‌ی دینی، خود ناپدید شدن ناگهانی غده‌ی سرطانی باشد، نه دیدن دست و دخالت خدا در آن، پاسخی به پرسش‌تان ندارم؛ بدین معنا که نمی‌توانم بگویم که دقیقاً تحت تأثیر چه عواملی گاه غده‌ی سرطانی‌ای ناگهان ناپدید می‌شود و دیگر گاه نمی‌شود و آیا ویژگی‌های عقیدتی، عاطفی، و ارادی کسی که غده‌ی سرطانی‌اش ناپدید شده است یا نشده است، در زمره‌ی عوامل مؤثر هستند یا نه. (اگرچه خودم به شخصه معتقدم که این ویژگی‌ها در عداد عوامل مؤثرند؛ ولی بر این اعتقاد دلیل قاطعی ندارم).

و اما در باب تجارب دینی نوع دوم، باید گفت که اصل پدیدار شدن پدیده‌های روان‌شناختی و معنوی‌ای که در پاسخ پرسش اول به آن‌ها اشاره شد، ممکن است به ویژگی‌های عقیدتی، عاطفی، و ارادی خود شخصی که این پدیده‌ها بر او مکشوف شده‌اند، ربط وثیقی نداشته باشد و هم از این روست

که این پدیده‌ها را تقریباً همه‌ی آدمیان کمابیش در خود می‌یابند؛ اما تفسیری که از وقوع این پدیده‌ها ارائه می‌شود، مسلماً تحت تأثیر ویژگی‌های شخص تفسیرکننده هست.

اما طرز سؤال‌تان ظاهراً حاکی از آن است که اصلاً تجربه‌ی دینی نوع اول را در مد نظر داشته‌اید. در مورد تجارب دینی نوع اول، باید گفت که، همان طور که در جواب سؤال پنجم اشاره شد، در وقوع این تجارب ویژگی‌های عقیدتی، عاطفی، و ارادی شخص صاحب تجربه، اجمالاً، دخالت دارند (و لَوْ به نحو شرط لازم، و نه کافی)؛ و اگر مرادتان از «اصل» تجربه‌ی دینی، وقوع آن است، جواب مثبت است. ولی اگر مرادتان از «اصل» تجربه‌ی دینی محتوا و مفاد تجربه‌ی دینی، در برابر تفسیر و تعبیری که از آن به عمل می‌آید، باشد (و تقریباً یقین دارم که مرادتان همین است) باید بگویم که جواب قاطعی ندارم؛ یعنی هنوز نمی‌دانم که آیا ویژگی‌های عقیدتی، عاطفی، و ارادی صاحب تجربه در یافته‌های مستقیم و بی‌واسطه و تفسیرناشده او نیز تأثیری دارند یا نه. اما تفسیر و تعبیر تجربه‌ی دینی بی‌شک، تحت تأثیر ویژگی‌های شخص مفسر هست؛ یعنی در عین حال که، همان طور که پساتجددگرایان (post-modernists) و نوپراگماتیست‌ها (neo-pragmatists) تأکیدورزیده‌اند، از تفسیرگریز و گزیری نیست، تفسیر نمی‌تواند از عقائد و علائق مفسر، فارغ باشد.

#### ۸) نقد و نظر: آیا تجربه‌ی دینی اعتبار و حجیت معرفت‌شناختی دارد؟

ملکیان: این سؤال خالی از نوعی ابهام نیست. برای ابهام‌زدایی، آن را به این صورت تفسیر می‌کنیم که: آیا باوری که ناشی از تجربه‌ی دینی است اعتبار و حجیت معرفت‌شناختی دارد؟ و معنای این سؤال این است که: آیا معرفت‌شناسان، باور حاصل از تجربه‌ی دینی را معرفت یا علم تلقی می‌کنند یا آن را صرف یک باور می‌دانند؟ و چون معرفت‌شناسان (با صرف نظر از مناقشات کمابیشی که در این باب دارند) معرفت یا علم را به «باور صادق موجّه» تعریف می‌کنند، سؤال مذکور به این سؤال ارجاع و تحویل می‌شود که: آیا معرفت‌شناسان باور حاصل از تجربه‌ی دینی را دارای دو وصف «صادق» و «موجّه» می‌دانند یا نه؟ و جواب این سؤال اخیر توقّف تامّ دارد بر این که موجّه بودن یک باور را به چه بدانیم. چون درست است که نظرگاه سنتی موجّه بودن را شرط لازم (و نه کافی) معرفت یا علم می‌داند و آن را به معنای کافی بودن ادله یا شواهدی که شخص برای باور خود دارد، می‌گیرد، اما طرفداران این نظرگاه در باب نحوه‌ی موجّه‌ساختن یک باور به راه‌های گونه‌گون می‌روند و لاقلاً به دو گروه عظیم مبناگروان (foundationalists) و پیوستگی‌گروان (coherentists) تقسیم می‌شوند. بگذریم



از این‌که، در برابر نظرگاه سنتی، نظرگاه وثاقت‌گروان (reliabilists) هست که هرچند موجه بودن را شرط لازم معرفت یا علم می‌داند، ولی آن را به معنای کافی بودن ادله یا شواهد نمی‌گیرد. برطبق نظر میناگروان، باورهایی که معرفت یا علم محسوب می‌تواند شد، به دو دسته‌ی بزرگ، قابل تقسیم‌اند: باورهای مبنایی یا اساسی، که بدون این‌که مبتنی بر باورهای دیگری باشند موجه‌اند، و باورهای بنایی یا غیراساسی، که با ابتدای بر باورهای مبنایی و از طریق یک سلسله استنتاجات یا استدلال‌ات معتبر و قوی توجیه می‌شوند. بر طبق این نظر، به گمان من، باورهای برآمده از تجارب دینی، تنها در صورتی موجه می‌تواند بود، که جزو باورهای مبنایی شخص باشند، و الا با هیچ استدلال یا استنتاج معتبر و قوی‌ای توجیه‌شدنی نیستند.

بر طبق نظر پیوستگی‌گروان، هیچ باور موجهی نمی‌تواند مبنایی یا اساسی باشد و میزان موجه بودن یک باور، بستگی دارد به درجه‌ی پیوستگی آن باور، با سایر باورهای شخص. در باب این‌که، خود این پیوستگی دقیقاً به چه معناست، در میان پیوستگی‌گروان، البته، اختلاف هست. بعضی آن را به معنای سازگاری می‌گیرند، بعضی به معنای تبیین‌گری، برخی به معنای محتمل‌سازی، و برخی به معنای معقولیت نسبی. بدون این‌که به توضیح این چهار مفهوم متفاوت بپردازم، اجمالاً، می‌توانم بگویم که، بر طبق این نظر، باورهای ناشی از تجارب دینی، با صعوبتی کم‌تر یا بیش‌تر، می‌توانند موجه تلقی شوند. بر طبق نظر وثاقت‌گروان، یک باور، وقتی موجه است، که حاصل یک فرآیند یا روش مجاز باشد، حتا اگر خود صاحب باور، خبر نداشته باشد، که چه چیزی باور او را موجه می‌سازد. بر طبق این نظر نیز، باورهای حاصل از تجارب دینی می‌توانند موجه تلقی شوند.

کوتاه سخن آن‌که اعتبار و حجیت‌داشتن یا نداشتن تجارب دینی، از لحاظ معرفت‌شناختی، توقف تام دارد، بر نظرگاهی که در باب مسأله‌ی توجیه معرفتی داریم، اگرچه، روی هم‌رفته، می‌توان گفت که نظرگاه‌های بیرونی‌گروانه (externalist)، که وثاقت‌گروی معروف‌ترین آن‌هاست، استعداد بیش‌تری دارند برای این‌که تجارب دینی را دارای اعتبار و حجیت بدانند، و حال آن‌که آمادگی نظرگاه‌های درونی‌گروانه (internalist)، که میناگروی و پیوستگی‌گروی از مشهورترین آن‌هاست، در این جهت کم‌تر است.

۹) نقد و نظر: آیا تجربه‌ی دینی در توجیه (Justification) معرفتی باور دینی، کارآیی دارد یا نه؛ اگر بلی، به چه صورت؟

ملکیان: شک نیست، که شرط لازم برای این که تجربه‌ی دینی در توجیه معرفتی باور دینی، کارآیی داشته باشد، این است که خودش اعتبار و حجیت معرفت‌شناختی داشته باشد؛ و حجیت و اعتبار معرفت‌شناختی خود تجربه‌ی دینی، در واقع، موضوع سؤال قبلی شما بود. حال فرض را بر این می‌گذاریم که جواب سؤال پیشین شما مثبت باشد و تجربه‌ی دینی اعتبار معرفت‌شناختی داشته باشد. با این فرض، شرط لازم پشتوانه بودن تجربه‌ی دینی برای باور دینی فراهم است؛ اما این شرط، شرط کافی نیست و، بنابراین، هنوز جای این پرسش هست که، آیا تجربه‌ی دینی می‌تواند پشتوانه‌ی معرفتی باور دینی باشد یا نه؟

نخستین نکته‌ای که باید، در این مقام، روشن شود این است که، کدام تجربه‌ی دینی را می‌خواهید پشتوانه‌ی معرفتی کدام باور دینی کنید؟ فی المثل، بدون شک تجربه‌ی دینی‌ای از نوع تجربه‌ای که رودولف اوتو (Rudolf Otto)، فیلسوف آلمانی (۱۸۶۹-۱۹۳۷)، آن را تجربه‌ی مینوی (numinous experience) می‌خواند، هرگز نمی‌تواند پشتوانه‌ی باور دینی بوداییان واقع شود و تجربه‌ی یگانگی همه‌ی چیزها نمی‌تواند پشتوانه‌ی باور به یک خدای متشخص شخصی (یا: انسان‌وار (Personal)) شود.

دومین نکته این که، تجربه‌ی دینی را می‌خواهید پشتوانه‌ی معرفتی باور دینی چه کسی کنید؟ باور دینی خود صاحب تجربه یا باور دینی دیگران؟ بدون تردید، از این که تجربه‌ی دینی پشتوانه باور دینی خود صاحب تجربه واقع شود، نمی‌توان نتیجه گرفت، که پشتوانه‌ی باور دینی دیگران نیز می‌تواند بشود. سومین نکته این که تجارب دینی نوع اول را می‌خواهید پشتوانه‌ی باورهای دینی کنید یا تجارب دینی نوع دوم یا سوم را، باز به وضوح پیداست که، برای پشتوانه‌ی معرفتی واقع شدن، تجارب دینی نوع اول قابلیت بیش تری دارند. بعد از این‌ها، قابلیت تجارب نوع سوم بیش تر است؛ و تجارب نوع دوم، از این حیث، در رتبه‌ی آخر واقع می‌شوند.

با ایضاح این سه نکته نرم نرمک به پاسخ پرسش شما نزدیک می‌شویم. بعضی از فیلسوفان دین، مانند مایلز، معتقدند که تجارب دینی، در عین حال که اصل وقوع‌شان مورد شک و شبهه نیست، پشتوانه هیچ باور دینی‌ای واقع نمی‌شوند. به گمان من، این قول قابل دفاع نیست، و می‌توان قائل شد به این که پاره‌ای از تجارب دینی، برای بعضی از اشخاص، می‌توانند پشتوانه‌ی برخی از باورهای دینی واقع شوند. از سویی، خود صاحبان پاره‌ای از تجارب دینی جلاً و قویاً معتقدند که، در جریان تجربه‌ی دینی، واجد علم یا معرفت خاصی، نسبت به عالم واقع، شده‌اند و باوری که از این علم یا معرفت خاص ناشی شده است، در زمره‌ی انکارناپذیرترین باورهایی است که در طول عمرشان داشته‌اند. حال

اگر چنین باوری عین گزاره‌ای از گزاره‌های دینی باشد، چه گونه می‌توان پشتوانه بودن آن تجربه‌ی دینی را برای این باور و گزاره‌ی دینی نپذیرفت؟ البته، این پشتوانه بودن فقط برای خود صاحب تجربه است، نه برای دیگران.

از سوی دیگر، کسانی که خودشان صاحب تجربه‌ی دینی نیستند می‌توانند، به طریقی غیرمستقیم و استنتاجی و استدلالی، پاره‌ای از تجارب دینی را پشتوانه‌ی برخی از باورهای دینی تلقی کنند، بدین نحو که بگویند: تجارب دینی خاصی آن قدر گزارش شده اند، که رواج و شیوع‌شان نظیر رواج و شیوع پاره‌ای از تجارب و ادراکات حسّی است؛ و همان طور که در باب تجارب و ادراکات حسّی تواتری حاصل آمده است، که احتمال توطی بر کذب و دروغ‌گویی همه‌ی گزارش‌گران را در آن راه نیست، در باب این دسته از تجارب دینی نیز احتمال عقلانی‌ای درباره‌ی دروغ‌گویی همه‌ی مدّعیان نمی‌دهیم. بنابراین، می‌توانیم گزارش‌های این تجارب دینی را حمل به صحّت کنیم و آن‌ها را مطابق اعتقاد گزارش‌گران بدانیم. اما مطابقت قول با اعتقاد (صدق اخلاقی) چیزی است، و مطابقت اعتقاد با واقع (صدق منطقی) چیزی یک‌سره دیگر است. نهایت چیزی که تاکنون احراز کرده‌ایم، مطابقت اقوال مدّعیان تجارب دینی با اعتقادات آنان است. از کجا مطابقت اعتقادات‌شان را با واقع احراز کنیم؟ در این جاست که یا باید تجارب دینی را از سنخ علوم حضوری خطاناپذیر تلقی کنیم، یا باید آن‌ها را لااقلّ هم‌رتبه‌ی ادراکات حسّی عادی قلمداد کنیم و همان قطعی و یقینی بودن عینی (Objective) ای را که برای ادراکات حسّی قائل‌ایم، برای آن‌ها نیز قائل شویم؛ و البته طی هر یک از این دو طریق، خود، نیازمند دلیل است. اما اگر دلیلی بر صحّت یکی از این دو طریق یافتیم و، در نتیجه، صدق منطقی گزارش‌های تجارب دینی خاصی را احراز کردیم، در آن صورت، اگر این گزارش‌ها با گزاره‌های دینی خاصی مطابقت یافتند، می‌توانیم نتیجه‌بگیریم که این گزارش‌ها پشتوانه‌ی معرفتی آن گزاره‌هایند.

از این راه است که مثلاً تامس مرتون (Thomas Merton)، در کتاب عرفا و اساتید ذن (Mystics and Zen Masters)، درباره‌ی کتاب جولیان نوروچی (Julian of Norwich)، بزرگ‌ترین عارف انگلیسی، می‌نویسد: «باید تأکید کرد که سرتاسر کتاب این بانو کاملاً آفاقی است. اگرچه، در عین حال، یک‌سره شخصی است، نمی‌توان آن را صرفاً گزارشی دل‌انگیز از تجارب انفسی تلقی کرد؛ سند و مدرکی است که به وجهی بلیغ و فصیح بر صحّت تعالیم و سنن کلیسای کاتولیک گواهی می‌دهد، و شرح و تفسیری ناشی از مراقبه و، به‌واقع، عرفانی بر آموزه‌های اساسی مذهب کاتولیک است.» (ص ۱۴۱)

۱۰) نقد و نظر: به نظر شما، تجربه‌ی دینی چه آثار و پی‌آمدهایی در منش و شخصیت صاحب‌تجربه دارد؟

ملکیان: اگر بخواهم همه‌ی آثار و پی‌آمدهای مطلوبی را که، به گفته‌ی روان‌شناسان دین، تجربه‌ی دینی در منش و شخصیت صاحب‌تجربه دارد، در یک لفظ و مفهوم خلاصه‌کنم، می‌توانم بگویم که تجربه‌ی دینی نوعی رضایت باطن بسیار ژرف در شخص صاحب‌تجربه پدیدمی‌آورد.