

پرداختن به فلسفه دین

دکتر سیدمحمدعلی دیباجی
عضو هیأت علمی دانشگاه تهران

چکیده:

جان هیک معتقد است: برای پرداختن به فلسفه دین (که کارش بررسی شناخت خدا و تبیین خداباوری است، بدان گونه که برای ملحد هم مجاب کننده باشد) باید دانست که: شناخت ما، همچون بُعد جسمانی ما، محدود بوده و به سطحی از حقیقت مربوط می شود که برای ما آشکار شده است؛ لذا برای شناخت بیشتر حقیقت، باید شناخت دیگران را هم مورد توجه قرار داد و پذیرفت که رویکردهای مختلف به دین و خدا، هرکدام یک یا چند جنبه محدود از آن حقیقت را بیان می کنند و نه همه جهات آن را؛ بنابراین فیلسوف دین در این مسأله می تواند با سلوک در معرفت شنا سی کانت و به شیوه فلسفه تحلیلی - که هیچ مطلبی را وحی منزل نمی داند - نقطه برتر مشترک بین آن رویکردها را برگزیند. این نقطه، در رویکردهای شناخت خدا و ایمان به او، همان تجربه دینی است.

در هر دو تفسیر دینی و طبیعت گرایانه از عالم، می توان از تجربه دینی سخن گفت. این تجربه که در نتیجه حضور خدا در عالم و دین ورزی آدمی حاصل می شود، می تواند انسان را، در یک سیر تکامل تدریجی، از خودمحوری به همدردی جهانی - و شناخت خدا - سوق دهد. اما ملحدان، برای آنکه از پذیرش تجربه دینی معذور باشند - شکل خاصی از تفسیر طبیعت گرایانه از عالم را برگرفته اند که فیزیکالیسم نام دارد. فیزیکالیسم بر مبنای اصل اساسی خود، تقلیل گرایی، همه پدیده های فراجسمانی را به ویژگی های جسم فرو می کاهد ولی، گرفتار دو تناقض منطقی و تجربی است: تناقض منطقی آن، این است که از همبستگی پدیده های ذهنی و مغزی به وحدت آنها حکم می کند، حال آنکه منطقیاً چنین حکمی درست نیست؛ و

تناقض تجربی آن است که نمی‌تواند از پدیده‌های مسلم فرارواشناختی، یک تفسیر مناسب ارائه دهد.

واژگان کلیدی: خدا، حق متعال، فلسفه دین، تجربه دینی، تجربه حسی، پارادایم تجربه، فیزیکالیسم، فرارواشناسی، معرفتشناسی کانت.

xxx

اشاره مترجم

جان هیک (متولد ۱۹۲۲) که پدر پلورالیسم دینی نام گرفته، فیلسوفی مسیحی است که در دهه هفتاد میلادی - زمانی که از دانشگاه کمبریج به دانشگاه بیرمینگام (۱۹۶۷) منتقل شد - دیدگاه خاصی را در الهیات مطرح ساخت و بحثهای زیادی را بین معتقدان به ادیان برانگیخت؛ این دیدگاه همان پلورالیسم یا کثرت‌گرایی دینی نام دارد و از آن زمان - به‌ویژه از دهه هشتاد میلادی - محور تحقیقات، کتابها و مقالات وی را تشکیل داده است.

گذشته از آنکه هیچ دیدگاه فلسفی و کلامی مصون از نقد نیست، به‌ویژه اگر با معتقدات و امور دینی سروکار داشته باشد، و با وجود آن که انگیزه‌ها و انگیزه‌ها در یک بحث فلسفی - اجتماعی امری نیست که بتوان آن را نادیده گرفت، نوع نگرش به یک نظریه را می‌توان با ملاحظه شرایط ظهور آن تغییر داد تا مطلبی ناشناخته و پنهان از آن آشکار گردد. پلورالیسم دینی جان هیک دیدگاهی است که نقدهای زیادی را به خود دیده است اما در اینجا می‌تواند مضمون این تغییر نگاه باشد و با نگاه دیگر ملاحظه شود؛ نگاهی که لزوماً نقدهای ذکر شده را رد نمی‌کند اما موضوع مورد نظر را با چشم دیگری می‌نگرد.

جان هیک در مقاله «پرداختن به فلسفه دین» - که یک سخنرانی در دانشگاه بیرمینگام است - به نکات مهمی از انگیزه‌ها و مبانی خود در طرح نظریه پلورالیسم اشاره می‌کند؛ این اشاره‌ها به‌خوبی خواننده را به عذر منطقی این فیلسوف برای

نپذیرفتن حقانیت مطلق دین مسیحیت در لباس سنت یا میراث فلسفی - کلامی غرب آشنا می‌کنند. وی منتقد همه راههای خداشناسی در سنت الهیات غربی است اما به وسیله پلورالیسم دینی علاوه بر آنکه راهی برای شناخت و ایمان به خدا می‌جوید، پرچمی را بر علیه ناتورالیسم، ماتریالیسم و فیزیکالیسم برداشته است و به شدت با تقلیلگرایان مبارزه فلسفی می‌کند و شواهدی از دانش فراروانشناختی را در اثبات امور ماوراءطبیعی و امکان معاد به کمک گرفته است؛ توهم حقانیت انحصاری مسیحیت را می‌شکند و حقانیت اصلی را از آن معرفت‌های دینی دیگر هم می‌داند... . از این منظر، بدون آن‌که از مبانی او دفاعی به عمل آید، افکار او را می‌توان به عنوان دیدگاهی که مدافع دینداری در جهان پر از الحاد امروز است، بازخوانی کرد.

xxx

جایگاه ما در جهان پیرامون^۱

به ناچار باید بحثمان را از اینجا شروع کنیم که ما از کجاییم و چه هستیم. به نظر من یکی از مهمترین مسائل درباره ما انسانها این است که ما اجزای یک کل بسیار بزرگیم، و هیچ تمامیت ممکن نمی‌تواند در یک تمامیت محدود فردی [یا جزئی] بگنجد، بلکه همه تمامیت‌های جزء در ارتباط و پیوند کامل با بقیه آن کل قرار دارند. ما انسانها، از نظر فیزیکی، نقاط بسیار ریزی در پهنای جهان و به عنوان موجودات بشری، یک نفر از میان شش میلیارد انسان به شمار می‌آئیم؛ همچنین از لحاظ شخصیتی، ناتمام، کمال‌نیافته، دارای ویژگی‌های منحصر به فرد و برای رسیدن به کمال همیشه نیازمند دیگران هستیم و نیز به عنوان موجوداتی متفکر، صرفاً می‌توانیم از یک دیدگاه جزئی برخوردار باشیم، ضمن آن‌که، این توانایی فکری ما محدود است، آغشته به موضع‌گیری و پیش‌داوری است و قلمرو بسیار محدودی از تجربه آن را یاری می‌کند. وقتی با نظر به این مسائل به خود و تلاش خویش در راستای

فلسفه دین می‌نگرم، می‌بینم که کار من نیز به‌ناچار از همان نوعی خواهد بود که بر آن پرورش یافته‌ام؛ یعنی کاری از نوع پس‌اپوزیتیویسم منطقی (post-logical positivism) که به‌نحوعام آن را «فلسفه تحلیلی» می‌خوانند. این نوع از فلسفه، با تحلیل‌های زبان‌شناسانه آغاز شد اما از مدت‌های پیش تا حد زیادی به حوزه متافیزیک نیز گسترش یافته است. در این شیوه شما ابتدا مسأله‌ای را مشخص می‌کنید و سپس آنچه را که متفکران برجسته گذشته و معاصر درباره آن گفته‌اند یاد می‌گیرید، و در مرحله بعد گفته‌های آنان را به شیوه‌ای انتقادی مورد بررسی قرار می‌دهید و گاه دیدگاه جدیدی از خودتان نیز بر آن می‌افزایید. شما به‌طور طبیعی با این دیدگاه همراه می‌شوید و در برابر انتقادهای از خود دفاع می‌کنید. این شیوه در واقع دقیقاً مشابه همان روندی است که در یک مباحثه بر سر مسأله خاصی صورت می‌گیرد. ضمناً مطابق این شیوه، شما دیدگاه خود را یک فرضیه می‌دانید و نه وحی منزل؛ لذا آماده‌اید تا آن را تعدیل کرده یا گسترش دهید و حتی در صورت لزوم، در نهایت آن را رها کنید. البته لازم به ذکر است: همان‌طور که در علوم تجربی فرضیه‌های شکست‌خورده می‌توانند عامل مؤثری برای رسیدن به مرحله‌ای فراتر در فرآیند تحقیق قرار گیرند، در اینجا نیز این مسأله کاملاً صدق می‌کند.

با این همه، یک فرضیه فلسفی، اعم از آن که مورد قبول یا رد واقع شود، لازم است که تا حد ممکن به وضوح و با دقت تنسيق گردد و از همین رو است که فلاسفه تحلیلی در زبان‌شان ضمن پرهیز از ابهام، از زبانی رسا و موثر بهره می‌گیرند که نتوان آن را همچون جریان عقلانی مورد سوءاستفاده قرار داد. گذشته از آن که به نظر من، ما در فاصله این عمر کوتاها مان از چنان فرصتی برخوردار نیستیم که بخواهیم این وقت اندک را هم بر سر آثار کسانی که واضح نمی‌اندیشند تا واضح هم بنویسند، صرف کنیم. این کار در واقع شایسته جوانانی است که با تلاش صادقانه در هر کاری، فکر می‌کنند همیشه در دنیا خواهند بود و امیدوارند از این طریق شناخت را گسترش

دهند. اما همپای افزایش سن و آگاه شدن به ارزش زمان، تلاش برای کسب شناخت هم جدی‌تر و سنجیده‌تر می‌شود. با این وجود، باید اذعان کنم: به همان اندازه که با آثاری مواجه می‌شوم که رویکرد یا روش آنها با رویکرد و روش من کاملاً مغایرت دارد، در عین حال آثاری نیز هستند که گرچه با مذاق من سازگار نیستند، اما در نوع خود با ارزشند. در هر صورت باید بگویم که من شخصاً از متفکران مشهوری چون: آنسلم، آگوستین، دکارت، لایبنیتس، اسپینوزا، لاک، برکلی، هیوم، کانت (که فلسفه‌اش مشکل است اما مبهم نیست)، راسل، مور، پوپر، هارتشورن، کوآین، ویتگنشتاین (که اندیشه‌های روشن اما غیرسیستماتیک داشت) بیشتر از امثال هگل، هایدگر، گادامر، دریدا و... بهره می‌برم، اعم از آنکه با نظریاتشان موافق باشم یا نباشم. جنبه دیگر ناتمامی ما، محدود بودن مسئولیت ما می‌باشد؛ ما مسئول یافتن کل حقیقت نیستیم بلکه تنها مسئول بیان و عرضه بخش کوچکی از آن حقیقتیم که قادر بر یافتنش هستیم؛ به علاوه، ما حتی مسئول تبیین همه دنیای پیرامون خود نیستیم، تا چه رسد به کل عالم هستی. در این باره می‌توانیم این نصیحت دالایی^۲ را برگزینیم که می‌گوید: وقتی شما قادر بر تغییر اشیا به شکل بهتر آن هستید، این کار را انجام دهید؛ اما اگر نمی‌توانید، بر کاری که قادر نیستید نارحت نباشید.

محدودیت دیگر ما - یا نوع دیگری از این نقص - آن است که من یک غربی و مانند همه غربیها وارث روشنگری غربی هستم. اغلب، برخی همکاران حوزه فرهنگ شرق، به ویژه از هند، این نکته را به من متذکر می‌شوند که پیش فرضهای بسیاری از ما غربیها در نظر آنها تاجه‌اندازه غربی است. مثلاً آنها مکتب اصالت فرد (individualism) را امر متضاد با نگرش بیشتر جمعی و نیز فرقه‌ای‌شان می‌بینند؛ و یا همین‌طور منطبق غربی را. ضمن آن که آنان تفکر، و نیز سوءظن ما به عرفان را با گرایش شدیدی که در فرهنگ آنها به آمیزش با عرفان وجود دارد، در تضاد می‌بینند. با این همه، مدتی پیش (بیش از یک سال) پس از آن که چندبار در فواصل

زمانی مختلف در هند، سری لانکا، و مدت کمی هم در آفریقا اقامت کردم، دریافتم که راههای بسیاری برای انسان جهت زندگی کردن وجود دارند و همانها امروزه مجموعه بزرگ فرهنگ کره زمین را تشکیل می دهند، و نیز دریافتم فرهنگی که من در آن تولد و شکل یافته ام، نمی تواند برای همه بشریت به مثابه فرهنگ معیار (normative) تلقی شود. بنابراین لازم است که ما نقایص خود و نیازمان به اثر متعادل کننده دیگران را بپذیریم. اتفاقاً، این مسأله یکی از دلائلی است که ضروری می دارد خداشناسی مسیحی (christian theology) - برخلاف آنچه تاکنون رایج بوده - با فرض وجود دیگر حوزه های ایمانی مورد لحاظ و بررسی قرار گیرد.

من شخصاً، خواهان نظم و وضوح و متنفر از آشفتگی، ابهام و تیرگی ام. ترجیح می دهم هیچ کاری نکنم، اما بر روی میز من انبوهی از کارهای ناتمام باقی نمانده باشد؛ همینطور، در تأملات مابعدالطبیعی نیز می توان گفت سعی من بر آن است که جهان را به گونه ای نظام مند در ذهن خویش تصویر و سپس مرتب کنم. حال این سؤال مطرح می شود که آیا متفکران برخوردار از یک فکر نظام مند، در دیگر جنبه های زندگی شان نیز عموماً افرادی منظمند و متفکران غیرنظام مند عموماً این گونه نیستند؟ در جواب این سؤال لازم است بگویم: قطعاً کانت به عنوان متفکری بسیار نظام مند، چنانکه مشهور است، در زندگی نیز فردی منظم بود و دونالد مکینون (Donald Mackinnon) - همکار ما در کمبریج - به عنوان متفکری غیرنظام مند، به طرز عجیبی در زندگی نیز نامنظم بود. البته باید توجه داشت که حتی اگر چنین رابطه ای هم وجود داشته باشد این مسأله لزوماً دال بر اعتبار یا بی اعتباری یک اندیشه یا فکر نیست بلکه صرفاً می تواند نشانگر آن باشد که اذهان گوناگون به گونه های مختلفی تعقل می ورزند.

فلسفه دین چیست؟

فلسفه دین، چیزی مشابه فلسفه علم، فلسفه حقوق، فلسفه ذهن، فلسفه اخلاق، فلسفه معرفت (معرفت‌شناسی) و امثال آن می‌باشد. بنابراین فلسفه دین، نه یک عمل دینی، بلکه چیزی است و رای عمل که به همان اندازه مؤمنان، غیرمؤمنان نیز می‌توانند به آن پردازند. لذا معرفت‌شناسی دینی مدنظر من - که در پرتو معرفت‌شناسی معاصر می‌کوشد دریابد چه تفسیر دینی مطلوبی را می‌توان از دین ارائه داد- اصولاً از سوی یک ملحد نیز قابل طرح است. تفاوت من با یک ملحد، در این حقیقت نامربوط به فلسفه نهفته است که من زندگی را در یک پرتو دینی می‌بینم و این تفسیر من می‌تواند در آن راستا به کار آید، اما ملحد مسأله را این گونه نمی‌بیند. در واقع بیشتر فلاسفه‌ای که وقتشان را صرف فلسفه دین می‌کنند، بدان خاطر است که آنان دین را مقوله بسیار مهمی تلقی می‌کنند که ارزش تفکر را دارد. اما دین برای مردم هم می‌تواند مهم باشد ولی نه به خاطر آن که برای آنها حائز ارزش است بلکه چون از این ناحیه همواره احساس خطر می‌کنند و همیشه مواظب هستند خود را از تکذیب آن در امان بدارند. • آنان به همان اندازه یک اصول‌گرای مسیحی دل‌مشغول دین هستند و در واقع انعکاس آئینه اصول‌گرایان مسیحی‌اند. آنها امثال مرا تأیید نمی‌کنند؛ زیرا از خداشناسی قدیمی که آنها دوست دارند بدان پردازند، حمایت نمی‌کنم.

دو تفسیر از جهان]

اکنون به تعریفی که از فلسفه دین دارم، می‌پردازم؛ من معتقدم نظر خود ما درباره جهانی که در آن هستیم، گویی مردد بین تفسیر طبیعت‌گرایانه و دینی از جهان است. از هر دو [دیدگاه] می‌توان تفاسیری کامل و جامع ارائه داد. هر کدام از این دو نوع تفسیر، حداقل در مبنای خود، بخشی از دیگری را دربردارند. پذیرفتن هر کدام از این دو تفسیر، به یکسان - تأکید من بر کلمه «به یکسان» است - نوعی ایمان به حساب می‌آیند که به یک معنا شخص را به دیدگاهی غیرقابل اثبات وفادار می‌کنند،

و یا می‌توان آنها را به هر معنای دقیق دیگری که بر آنها قابل اطلاق باشد، به حساب آورد؛ که چه بسا اشتباه هم تلقی شده باشند. این، مطلبی است که متفکران طبیعت‌گرا، به همان اندازه که متفکران دینی آن را نمی‌پذیرند، متوجه آن نشده‌اند. در واقع متفکران دینی خوش ندارند طبیعت‌گرایی را به مثابه نوعی ایمان تقلی کنند، حال آن‌که در حقیقت چنین است.

راهبردی روشن به وجود خدا

در ارتباط با این ابهام، باید گفت: براهین خداشناسی قدیم، گرچه از جذابیتی هوشمندانه برخوردارند و قطعاً باید آنها را بخشی از یک آموزه فلسفی به حساب آورد، اما این براهین از منظر دینی قاطع و مسلم نیستند. همین‌طور، نه احیای اخیر برهان وجودی توسط هارتشون (Charles Hartshorne) و مالکولم (Norman Malcolm) در یک شکل جدید - مبتنی بر صورت دوم این برهان که تحت همین عنوان از سوی آنسلم (Saint Anselm) ارائه شده - و نه روایت پلاتینگا (Plantinga Alvin) که از منطق جهانهای ممکن بهره می‌گیرد، و نه برهان مرکب سوینبرن (Richard Swinburne) که از «قضیهٔ محتملهٔ توماس بیس» (Bays probability theorem) بهره برده است، هیچ کدام قاطع و مسلم نیستند^۶ و ضرورتی نمی‌بینم که در اینجا به این براهین و یا براهین پرتکلف دیگری که بارو (John Barrow) و تیپلر (Frank Tipler) در اختر فیزیک آنها را پیشنهاد کرده‌اند و هنوز مسلم بودن آنها به اثبات نرسیده، پردازم.

اکنون می‌خواهیم کلمهٔ خدا را - که برای ما غربی‌ها واژه‌ای آشنا می‌باشد - برای اشاره به «واقعیت‌نهایی» متعارفی که محل توجه ادیان است، به کار ببریم، بی‌آنکه آن را در این جا به عنوان یک یا سه شخص نامحدود و یا به هر طریق خاص دیگر تعریف کنیم. به اعتقاد من، در یک تفسیر دینی از دین، اصلاً رویکرد درستی نیست که مستقیماً برهانی در اثبات وجود یک چنین واقعیت‌نهایی اقامه شود، بلکه

درست آن است که در اثبات عقلانی بودن تکیه بر تجربه دینی، به مثابه ابراز کسب معرفت از آن واقعیت نهایی، استدلال گردد. در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت.

فیزیکالیزم و تناقضهای آن]

از جنبه دیگر، گرچه طبیعت گرایی بر ذهن‌های ما غلبه دارد و در واقع همچون یک فرض خدشه‌ناپذیر بر فرهنگ غربی کاملاً سلطه پیدا کرده است، اما همین تسلط آن بنیانهای سست و نامناسب آن را، همچون ضعف براهین خداشناسی، پنهان کرده است. زیرا تنها، شکل ضددین طبیعت گرایی مستلزم ماتریالیزم محض، یا اگر بخواهیم با نام آشناتر از آن یاد کنیم، مستلزم فیزیکالیزم است - دیدگاهی که مطابق آن هیچ چیز جز جهان مادی وجود ندارد و این جهان مادی البته مغزهای بشری و فعالیت این مغزها را نیز شامل می‌شود - چون وجود هرگونه واقعیتی جز واقعیت جسمانی، با طبیعت گرایی محض چالش بزرگی به وجود می‌آورد. اگر متفکران طبیعت‌گرا نمی‌خواهند به فیزیکالیسم محض معتقد باشند، لازم است بدانند که این موضعشان آنان را از موقعیت ضددین‌بودن تنزل می‌دهد؛ زیرا جهانی که در آن واقعیتی فراتر از اجسام مادی وجود داشته باشد، نمی‌تواند مشتمل بر موجود پیشین و ازلی [خدا] نباشد.

این در حالی است که علیه فیزیکالیسم محض پاره‌ای ایرادهای منطقی و تجربی نیز وجود دارد. نقص منطقی آن این است که جهان جسمانی قانونمند و مقهور علت و معلول است، چنانکه هرچه حادث می‌شود، متعین است [اصل قطعیت]. گرچه امروزه فیزیکدانان از عدم قطعیت در حرکت ذرات بنیادین انرژی سخن می‌گویند، اما: الف- اولاً در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا این بدان معنا است که فقط ما [موجودات انسانی] نمی‌توانیم حرکات این ذرات را پیش‌بینی کنیم، یا حتی یک ذهن دانای کل هم نمی‌تواند آنها را پیش‌بینی کند؟ ب) ثانیاً ولو عدم قطعیت

کوانتوم درست باشد، این مسأله در ترتیبات آماری بسیار بزرگ، که قوانین طبیعت را می‌سازند، گم می‌شود؛ چنانکه مثلاً نمی‌توانیم برآورد کنیم که آیا مرگ یک فرد خاص، بر نرخ کل آمار مرگ و میر مجموعه‌های انسانی بزرگ تأثیر می‌گذارد یا نه. این در حالی است که امور جسمانی که در سطح آگاهی ما قرار دارند، از میلیاردها جزء بنیادین (the ultimate particles) تشکیل شده‌اند؛ پس بر اساس فیزیکالیسم، همه پدیده‌ها، حداقل در آن سطح که ما از وجود آنها مطلع هستیم، و از جمله فعالیت الکتروشیمیایی مداومی که کارکرد مغز ما را پدید می‌آورد، همگی متعین هستند. اما در اینجا شاهد تناقضی هستیم که توسط فلاسفه قرن بیستم، مثل کارل پوپر، مورد توجه واقع شد و اپیکور هم قرن‌ها پیش بدان توجه کرد. کسی که می‌گوید همه چیزها از روی جبر (necessity) پدید می‌آیند نمی‌تواند حرف کسی را که گفته همه چیزها از روی جبر حادث نمی‌شوند، رد کند، زیرا باید قبول کند که این گفته فرد دوم هم یک امر جبری است. لذا یک تناقض عملی در موضع هر فیزیکالیست افراطی (strictly physicalist) وجود دارد - همچون کار کسی که بر شاخه‌ای نشسته و آن را می‌برد.

از این رو وقتی مثلاً سوزان گرینفیلد (Susan Greenfield)، پروفیسور داروشناسی در آکسفورد، اخیراً در برنامه جالب و پرترفدار تلویزیونی‌اش درباره مغز، اختیار (free will) را یک خطای ادراک (illusion) می‌داند و معتقد است ما به تحقیقات زیادی نیاز داریم تا بتوانیم مشخص کنیم این خطا دقیقاً در کجای مغز رخ می‌دهد، وی با این گفته‌ها در واقع کمال نادانی فلسفی‌اش را نشان می‌دهد. این گفته‌های او را به دو گونه می‌توان تفسیر کرد: ۱- او احتمالاً گمان می‌کند این سخنش را که اختیار یک خطای ادراک است، بر اساس یک حکم عقلی مبتنی بر شاهد و دلیل استنتاج کرده است اما متوجه نیست که بنابر نتیجه‌ای که خود گرفته، مغزش باید براساس جبر فیزیکی به این نتیجه رسیده باشد [زیرا او اختیار را قبول ندارد]، و از این جنبه

با مغز بسیاری افراد دیگر متفاوت است؛ مثلاً از جمله با مغز آقای ولف سینگر (Wolf Singer)، رئیس مؤسسه تحقیقات مغز ماکس پلانک در فرانکفورت، که اگر گرینفیلد درست بگوید، به خاطر جبر فیزیکی مغزش به این نتیجه رسیده است که ویژگیهای ذهنی در ورای دسترسی مکتب تقلیل‌گرای عصب - زیست‌شناسی (neurobiological reductionism) محض قرار دارند.^۸

۲- گرین فیلد همچون بسیاری از عصب‌شناسان، این نکته مقدماتی را در نیافته است که همبستگی همیشگی پدیده‌های ذهنی با پدیده‌های مغزی، بدین معنا نیست که این دو پدیده یک چیز باشند.

پدیده‌های فراروانشناختی، چالشهایی بزرگ برای فیزیکالیزم

اما فیزیکالیسم گرفتار مشکلات تجربی، به معنای مشاهدتی، هم هست. من شخصاً از آزمونهای ای.اس. پی.^۹ [ادراک فراحسی] که به وسیلهٔ راین ۱۰ در دانشگاه داک انجام شد، چندان تحت تأثیر واقع نشدم، شاید بدان دلیل که بدگمانی نامعقولی به داده‌های آماری دارم؛ اما از بعضی شواهد داستان گونه متأثر می‌شوم (کلمهٔ داستان‌گونه را یک دانشمند، به گونه‌ای تحقیرآمیز در خصوص آن دسته از توجیحات مربوط به زندگی واقعی بشر به کار می‌برد که از نظر او مبتنی بر تجارب آزمایشگاهی نیستند؛ کما آنکه دادگاهها نیز عموماً بر پایه این گونه توجیحات مربوط به زندگی بشری است که عمل می‌کنند و [به صدور حکم می‌پردازند]؛ ضمن آنکه بخش زیادی از زندگی عادی مردم نیز در واقع بر پایه این قبیل توجیحات استوار می‌باشد.) من نیز این قبیل توجیحات را پایه‌ای کاملاً معتبر می‌دانم که می‌توان آنها را مبنای عقاید مربوط به پدیده‌هایی قرار داد که در آینده، تحقیقات آزمایشگاهی صرفاً می‌توانند اطلاعاتی بسیار غیرقابل اعتماد دربارهٔ آنها در اختیار بگذارند.

در اینجا قصد دارم نمونه‌ای از شواهد داستانونه‌ی ای.اس.پی، که چند هفته پیش توجه مرا جلب کرد، ارائه دهم: من اخیراً برای صرف ناهاری مهمان یک همسایه قدیمی بودم که به تازگی از شغل قضاوت بازنشسته شده است. او یک آدم لادری تمام عیار است اما با من از تجربه‌ای سخن گفت که وی را در معمای بسیار پیچیده‌ای قرار داده بود. ماجرا از این قرار است که یک وکیل دعاوی که یک نسل از خود قاضی بزرگتر بود و برای او نقش استاد، مربی و تقریباً نقش پدر را داشت، در ایامی که بر اثر سرطان در حال مرگ بود، هر روز از سوی قاضی ملاقات می‌شد و قاضی در حد مقدر در کنار او می‌ماند. روزی حال مرد سالمند بد شد و قاضی هنگام شب که او را ترک می‌نمود، به پرستار توصیه کرد در صورت بدتر شدن حال مریض، از طریق تلفن او را باخبر سازد تا فوراً خودش را به بیمار برساند؛ و سپس راهی خانه شد. وی ساعت سه بامداد ناگهان با حالت بسیار عجیبی بیدار شده، در می‌یابد و یا احساس می‌کند که مرد سالمند در اتاق خواب حضور دارد، البته نه حضور فیزیکی که قابل شنیدن و دیدن باشد، اما به‌رحال حضور او در آنجا قطعی و مسلم بوده است. فردا صبح پرستار به قاضی می‌گوید چون شب گذشته مرگ بیمار به‌طور ناگهانی اتفاق افتاد و او ساعت سه بامداد فوت کرد، لذا دیگر به وی تلفن نکرده است. قاضی به هنگام واریسی دستگاه ضبط پزشکی، متوجه می‌شود دستگاه نیز همان زمان را برای فوت ثبت کرده است. او نمی‌توانست باور کند که تجربه‌اش در ساعت سه کاملاً با واقعه همزمان بوده باشد و لذا از من می‌پرسید که باید چه کار کنم. من گفتم توضیح مختصرش این است که نوعی ارتباط دورآگاهی ناخودآگاهانه (unconscious telepathic) میان او و آن مریض برقرار شده است.

در ادبیات فراروانشناسی (literature of parapsychology) نمونه‌های بیشماری از این نوع وقایع را می‌توان سراغ گرفت که گاهی از آنها به صورت توهم‌های دیداری (crisis apparitious) ۱۲ که در مواقع بحرانی برای افراد رخ می‌دهند، یاد

می‌شود. برخی از جالب‌ترین این موارد پیش از زمان اختراع تلفن و رادیو رخ داده‌اند که در آن زمان مثلاً ارسال یک نامه از هند به بریتانیا هفته‌ها طول می‌کشید. نمونه‌های بسیاری را می‌توان ذکر کرد. مثلاً در قرن نوزدهم مردی در هند به گونه‌ای کاملاً غیرمنتظره در اثر حادثه‌ای کشته می‌شود و در همان زمان همسرش که در انگلستان بوده، شیخ او را می‌بیند و از مرگ شوهرش باخبر می‌شود. آن زن بلافاصله شفاهاً و کتباً، مسأله را قبل از رسیدن خبر رسمی قتل همسرش با دیگران در میان می‌گذارد. وقتی این ماجرای دورآگاهانه را برای قاضی توضیح دادم، او که تا آن زمان به حیات پس از مرگ اصلاً اعتقاد نداشت، از نوعی احساس آرامش برخوردار شده بود. اما اهمیت این مسأله برای بحث فعلی ما این است که اگر چنین تعاملات دورآگاهانه، یعنی تأثیر غیرجسمانی یک ذهن بر ذهن دیگر، وجود داشته باشد، آنگاه این مسأله علاوه بر آن که فیزیکالیسم محض را با چالش مواجه می‌کند، دلیلی بر اثبات حیات پس از مرگ خواهد بود.

[نمونه دیگر از پدیده‌های فرارواشناختی اینکه] پژوهشگران شوروی، مؤسسه تحقیقات مغز شهر لنینگراد پیش از جنگ جهانی دوم و نیز در زمان جنگ، علیرغم دیدگاه مادی‌گرایانه بسیار جزمی‌شان، به پدیده دورآگاهی به عنوان یک موضوع بکر و تازه شدیداً علاقمند شده بودند. آنان روی این مسأله کار می‌کردند؛ زیرا مقامات شوروی فکر می‌کردند شاید بتوان از دورآگاهی در منظوره‌های نظامی بهره گرفت. آنها برای پی‌بردن به نوع اشعه جسمانی ارتباط‌دهنده مغز یک فرد با فرد دیگر، روش‌های آزمایشی خاصی را ابداع کردند. آنان در یکی از این آزمایشها، دو نفر تله‌پاتیست (دورآگاه) - یک فرستنده و یک دریافت کننده - را در محفظه‌های جداگانه‌ای که یکی از این محفظه‌ها با ورقه آهنی و دیگری با لایه‌ای از سرب پوشیده شده بود، قرار دادند. مطابق پیش‌بینی آنها، چنانچه اشعه تله‌پاتیک از نوع اشعه متعارف می‌بود، باید عملیات دورآگاهی انجام نمی‌شد. اما شگفت‌انگیز آن که

نه تنها متوجه شدند جداره‌های آهنی و سربی هیچ تفاوتی در فرایند ارتباط دورآگاهی ایجاد نمی‌کنند، بلکه فاصله متغیر میان دو نمونه (فرستنده و دریافت کننده) از ۲۵ متر تا ۱۷۰۰ کیلومتر، برخلاف تأثیر متقابل زمان و مکان (- time distance correlation) در همه انواع متعارف اشعه، در مورد دورآگاهی هیچ تأثیری ندارد. بنابراین آنها [بحث درباره] ماهیت جسمانی مفروض برای دورآگاهی را به عنوان چیزی که کشف آن هنوز به تحقیق و آزمایش نیاز دارد، رها کردند. درواقع ایمان مادی گرایانه آنان مانع از آن شد که تأثیر غیرجسمانی یک ذهن بر ذهن دیگر را قبول کنند.

به گمان من هرچند درباره این دورآگاهی هیچ اظهار نظر صددرصد قطعی قابل ارائه نباشد، بازهم بسیار معقول است که نتیجه بگیریم ادراک فراحسی وجود دارد و یک پدیده جسمانی هم نیست، و بنابراین اعتقاد به آن بسیار واقعی‌تر از آن است که به یک فیزیکیالیزم جزمی فاقد هرگونه شاهد و قرینه معتقد باشیم. همچنین - چنانکه پیش از این گفتیم - تأیید آزادی عقلی و ارادی ضرورت دارد؛ زیرا انکار این مسأله با اتکا به زمینه عقلی، یک وضعیت ذاتاً متناقض را پیش می‌کشد. اما چنانچه وجود ادراک فراحسی و نیز آزادی عقلی و ارادی مورد قبول باشد، آنگاه [اعتقاد به] دیدگاه فیزیکیالیستی یا ناتورالیستی صرفاً به مثابه این خواهد بود که به یک مولفه فرهنگی محلی در حد یک مولفه فرهنگی ملی و فراگیر اهمیت و اعتبار داده شود؛ زیرا در صورت وجود هرگونه حقیقتی فرا - یا ورا - ی جسم، آنگاه باب احتمالات دینی به خودی خود گشوده خواهد شد.

بنابراین ما از سویی با دیدگاهی مواجه هستیم که معتقد است هیچ پدیده دینی وجود ندارد که نتوان آن را با معیارهای طبیعت‌گرایانه مورد توصیف قرار داد (دیدگاه مذکور ادراک فراحسی را یک پدیده دینی نمی‌داند) و از سوی دیگر، با دیدگاهی مواجه هستیم که دیدگاه قائل به درست‌بودن طبیعت‌گرایی را حائز هیچ

برتری و امتیاز در مقابل یک دیدگاه دینی نمی‌داند. تنها دیدگاه ایمانی که برای طبیعت‌گرایی و جهی قائل است، ایمان طبیعت‌گرایانه‌ای است که هنوز هم حضور خود را حفظ کرده است. مواردی که باید آنها را از موضع قاطع مستثنی کرد [بدین معنا که ممکن است کسی در آن دیدگاه دینی را برتر از ایمان طبیعت‌گرایانه نداند] ، دیدگاههایی هستند که در آنها یک تصویر دینی خاص با نتایج آشکار یا بسیار محتمل یکی از علوم شناخته‌شده در تضاد است - چنانکه مثلاً «آفرینش‌باوران»^{۱۳}، معتقدند جهان در حدود چهار هزار سال پیش خلق شده است [!] و البته کلیساها از زمان گاليله تا داورین، طبق معمول از زمان خود عقب بودند و بی‌جهت خودشان را به تناقضهایی از این گونه گرفتار می‌کردند. اما این مشکل کلیسا است نه مشکل فلاسفه. صرف‌نظر از این مشکلات خودساخته کلیسا، تصویر طبیعت‌گرایانه با این تهدید روبرو است که این دیدگاه صرفاً در صورت اتخاذ یک رویکرد فیزیکالیستی محض می‌تواند بی‌تناقض بوده و از جنبه ضددینی برخوردار باشد، اما پذیرش آن به عنوان یک باور آزادانه معقول، امری خودمتناقض (self - refuting) است زیرا طبق فیزیکالیسم محض، آزادی اراده وجود ندارد، اما پذیرش یک باور، امری است مبتنی بر اراده آزاد و با ادراک فراحسی، حداقل به صورت بالقوه - و من می‌گویم به‌طوربالفعل - مشکل خواهد داشت. اما ازطرف دیگر، یک موضع دینی با مشکل قدیمی مربوط به درد انسانی و حیوانی و رنج بشری، یعنی همان مسأله قدیمی شر، مواجه است؛ زیرا ادیان بزرگ جهان، گرچه به شیوه‌ها و با شروط متفاوت، همگی اشکالی از دیدگاه خوشبینانه به جهان را منعکس می‌کنند، و بنابراین مسأله شر بزرگترین مانع بر سر راه تمامی اشکال مهم باور دینی به شمار می‌رود. همه تفاسیر دینی از عالم، به‌ناچار معترف هستند که تمام امور تکوینی عالم در مقابل بشر سرسخت بوده و خارج از حیطه او قرار دارند و به‌ناچار باید آن را در یک زاویه دید بسیار گسترده قرار داد که شامل انواع زیادی از زندگی در بسیاری از جهانهای

ممکن باشد. من این موضوع را در کتاب «شر و خدای عشق» (Evil and the God of Life) و کتاب «مرگ و زندگی ابدی» (Death and Eternal life) مطرح کرده‌ام و قصد ندارم همه آن را در اینجا تشریح کنم؛ زیرا هدف فعلی ما این است که به این قضیه به عنوان یک مشکل بسیار معروف اشاره‌ای گذرا داشته باشیم.

تجربه دینی و اعتماد به آن

پذیرفتن تجربه دینی به عنوان یک مسأله شناختی، چگونه توجیه می‌شود؟ این مسأله، موضوع دشواری است؛ زیرا تجربه دینی از چنان حوزه وسیعی برخوردار است که از تصورات بشری متجلی در قالب آرزوها، بیم‌ها و تعصبات گرفته تا تجارب عمیق و شکوهمند عاطفی که بر اثر برخورداری از سیر تکامل از ارزش خاصی برخوردارند، را دربرمی‌گیرد. ما در سه مرحله به این موضوع می‌پردازیم: اول آنکه، ما همواره در زندگی از این قاعده پیروی می‌کنیم که واقعیت همه چیز همان است که به نظر می‌آید، مگر آنکه دلیل کافی برای شک در آن داشته باشیم. به عبارت دیگر، در کل، معقول آن است که به تجربه‌هایمان اعتماد کنیم؛ چون اگر غیر از این بود، باید در دل دیوارها می‌رفتیم و به جای تحمل ترافیک، بر فراز آن رانندگی می‌کردیم و...! این قاعده البته همیشه یک قاعده مشروط است؛ یعنی در هر تجربه‌ای شرط اعتبار این قاعده عدم وجود یک دلیل معتبر برای خطا و توهمی دانستن آن تجربه پیش رو خواهد بود. اما تجربه شناختی، ظاهراً مصون [از خطا و توهم] است - یا چنین انگاشته می‌شود - مگر این که مخدوش بودن آن ثابت شود. به گمان من، این قاعده اساسی به همان اندازه تجربه‌های حسی در تجربه دینی نیز صدق می‌کند؛ زیرا علی‌الظاهر هر دو تجربه از نوع شناختی هستند و لذا ما به جای این که بگوییم تجربه شناختی [یا تجربه دینی] مخدوش است، مگر آنکه مصونیتش ثابت شود، باید [یا بهتر است] بگوییم: تجربه، مصون [از خطا و توهم] است، مگر آنکه مخدوش بودن آن

ثابت شود. بنابراین در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که پس چرا و بر چه اساسی، ما - جامعه مدرن غربی - به خطا و توهمی بودن تجربه شناختی حکم کرده‌ایم؟

الف) پارادایم تجربه کدام است؟

باری، پارادایم تجربه که همه ما به عنوان پارادایم شناختی می‌پذیریم، همان تجربه حسی است، زیرا: ۱- این پارادایم خود را به ما تحمیل می‌کند، بنابراین ۲- هر شخصی در آن مشارکت دارد، و ۳- در سرتاسر جهان یکسان - یا بسیار متحدالشکل - است. اگر ما جهان فیزیکی را به‌طور صحیح برای نوع ارگانیزم فیزیکی خودمان تجربه نکنیم، جهان ما را به کناری می‌نهد. [اما] در مقابل، تجربه دینی: ۱- اجباری نیست، بنابراین، ۲- ظاهراً هر فردی در هر زمانی در آن مشارکت ندارد، و ۳- در همه جای جهان یکسان نیست، بلکه برعکس اشکال بسیار متفاوتی به خود می‌گیرد. در نگاه اول این تفاوتها تجربه دینی را بی‌اعتبار نشان می‌دهند، اما در ملاحظه بعدی اینچنین نیست. بندهای دوم و سوم هر دو به اولی مرتبطند، اجباری بودن تجربه حسی در مقابل غیراجباری بودن تجربه دینی است [و لذا گویا در نظر اول این دو تجربه دو امر متضاد با یکدیگرند]. اما من گمان می‌کنم که این مساله به شکل خاصی به برخی امور عرفی متفاوت از این دو نوع تجربه مربوط است. طبیعت ما، یا محیط جسمانی، خود را به‌ناچار همچون خوی حیوانی بر ما مسلط می‌کند، اگر ما در حد همان طبیعت باقی بمانیم. اما اگر زندگی ما در محیطی که همزمان با محیط فراطبیعی در آمیخته باشد، جریان پیدا کند، در آن صورت آیا این زندگی از نوعی نیست که دیگر خود را بر ما تحمیل نمی‌کند؟ آیا این [زندگی] متعلق به همان ماهیت واقعیت گران‌ارج نیست که تنها آزادانه شناخته می‌شود؟ فرض کنید آن حقیقت متعال که مورد توجه ادیان است، به گونه‌ای است که تنها شناخت بشری از او، فقط می‌تواند در قالب یک گزینه شناختی که ذاتاً الزام‌آور است (a

self-committng cognitive choice) صورت پذیرد؛ بدان شکل که ما را به سوی یک حقیقت برخوردار از ارزش نامحدود سوق داده یا در آغاز این راه قرار دهد. در این صورت، بر طبق اصطلاحات سنتی دینی، آیا یک واکنش ایمانی، کل وجود فرد را در برمی گیرد؟ آیا این واکنش در ذات خود همان چیزی نیست که نمی توان آن را بر کسی تحمیل کرد؟ و اگر واکنش دینی ماهیتاً آزاد باشد، تعجبی نخواهد داشت که ما هیچ فردی را سراغ نداریم که بتواند چنین واکنشی را به طور مصنوعی بسازد. شاید سرانجام همه بخواهند چنین کنند اما در حال حاضر چنین نیست.

ب) اشکال مختلف تجربه های دینی و اعتبار آنها

اما درباره عامل سوم، یعنی تنوع بسیار زیاد صورتهای تجربه دینی در نقاط جهان، در مقابل متحدالشکل بودن جهانی تجربه حسی چه باید گفت؟ آیا این مورد اخیر، آن [تجربه دینی] را رد نمی کند؟ من گمان می کنم که اگر ما اصل معرفت شناختی دیگری را، که در جایی دیگر مطرح شده، به کار گیریم، هرگز چنین نیست. این، همان اصلی است که به اختصار توسط توماس آکویناس بیان شد: «اشیاء معلوم نزد یک عالم، بر طبق نحوه وجود آن عالم، معلوم هستند.» اما این مطلب به ناچار از آنچه توماس به آن پی برده، اقتضای گسترده تری دارد و این اندیشه [ی نه چندان درست] را پیش می کشد که تقریباً همه حرفها قبلاً گفته شده اند اما اغلب توسط کسانی که خودشان نمی دانستند که آن را گفته اند! در هر صورت، سخن توماس توسعه بسیار مؤثر و برجسته خود را در کتاب «نقد اول» (First Critique) کانت پیدا کرد. اما کانت آن را تنها در تجربه حسی به کار بست و در مورد تجربه دینی آن را بسط نداد. بنابراین معرفت شناسی دینی خود کانت کاملاً متفاوت با چیزی است که من می خواهم به طور بسیار خلاصه به طرح کلی آن بپردازم. او در مورد تجربه حسی

می‌گفت: واقعیتی ورای ما وجود دارد که در همهٔ زمانها به گونه‌ای در ما اثر می‌گذارد، اما آن صورتی که آگاهی ما از آن به‌دست آمده، همیشه و ضرورتاً به‌وسیلهٔ ساختار ذهن بشری متعین می‌شود؛ و لذا وی به دنبال تعریف مقولاتی (مانند جوهر، علیت و مانند آن) بود که برای وقوع تجربه در یک ذهن محدود و متحدالشکل، ضروری‌اند.

اما من چیزی را که می‌خواهم از کانت بهره ببرم، نه نظام کامل مقولات او، بلکه صرفاً سلوک اساسی اوست؛ [بدین معنا که] ما نمی‌توانیم از اشیاء چنانکه هستند و حقیقتشان غیرقابل مشاهده است، اطلاع یابیم، بلکه همیشه و تنها بدان‌صورت که بر ما ظاهر می‌شوند، با دستگاه شناخت مشخص خود، که به‌طورخاصی محدود است، به آنها آگاه می‌شویم. جهان ما، آنطور که آگاهانه آن را درک می‌کنیم، به‌طورخاص همان ساختار [ذهن] ماست، واقعیتی که تمایز گذاشتن بین جهان فی‌نفسه و جهان آنطور که برای ما ظاهر می‌شود را ایجاب می‌کند. امروزه این مساله به همان میزان که در معرفت‌شناسی نکته‌ای است عادی، در روانشناسی شناختی (cognitive psychology) هم چنین است. لذا با توسعهٔ یکی از مفاهیم ویتگنشتاین، گرچه خود او بدین شیوه آن را تأیید نکرده است، می‌توانیم [در توصیف تجربه‌های خود از عالم واقع که حقیقتش در دسترس ما نیست] بگوییم هر تجربه‌ای، نوعی «تجربه‌نما» است.

ج) روش کانت در تجربه حسی و دیدگاه من در تجربهٔ دینی
بنابراین دیدگاه نو کانتی یا شبه کانتی من، یا اگر شما مایل باشید بگویید دیدگاه کانتی‌نمای من، این است که با توجه به آنچه کانت می‌گفت خدا یک اصل موضوع ضروری در زندگی اخلاقی است، من معتقدم یک حقیقت نهایی متعال (transcendent ultimate reality) - یا به عبارت ساده‌تر یک حقیقت - اصل

موضوع ضروری در زندگی دینی با انواع مختلف جهانی آن است. این حقیقت به وسیله انسانها به روشی مشابه گفته کانت در خصوص نحوه تجربه جهان تجربه، یعنی به وسیله داده‌های اطلاعاتی (informational inputs) منبعث از واقعیت خارجی توسط ذهن در قالب مقولات خود ذهن تفسیر شده و آنگاه به عنوان تجربه‌ی پدیداری معنادار (meaningful phenomenal experience) به حوزه آگاهی وارد می‌شود. اما در حالی که کانت گفته است مقولات فکر (categories of thought) - که به تجارب حسی ساختار می‌بخشند - برای همه بشر فراگیر و عمومی هستند، [من می‌گویم] مقولات فکری سازنده تجربه دینی، به صورت تاریخی شکل گرفته و از یک فرهنگ تا فرهنگ دیگر متفاوت هستند.

دو مفهوم کلیدی وجود دارد: [یکی] متعلق به الوهیت (deity)، که بر یکتاپرستی و چندگانه‌پرستی سایه افکنده، و [دیگری] متعلق به مطلق غیرشخصی است که بر ادیان غیریکگانه‌پرست سیطره دارد. این مقوله‌های بنیادین با استفاده از زبان کانت شاکله‌بندی و معین شده‌اند اما نه‌آنطور که در نظام کانت در مورد صورت محض زمان گفته شده، بلکه در قالب زمانی پیچیده در تاریخ و فرهنگ بوده و به عنوان قلمروی از [تجلی] صور خاص خداوند (یهوه، پدر آلمانی، الله، ویشنا، شیوا و...)، و به‌ویژه صوری که به‌طور مطلق درک شده‌اند (برهمان، نیروانا، تائو و...) می‌باشند و لذا سازنده جنبه شخصی یا غیرشخصی [مطلق] آن حقیقت متعال در ارتباط با بشر هستند.

هر چند در اینجا مجالی برای تفصیل مطلب وجود ندارد، اما این فرضیه مستلزم آن است که [بگوییم] حقیقت متعال فی‌نفسه، در ارتباط با ذهن بشر ناشناخته است، و من ترجیح می‌دهم بگویم فوق‌مقوله فوق‌شناخت (transcategorical) است، یعنی در ورای قلمرو سیستم فهم بشری ما قرار دارد. و اگر بخواهیم تا آنجا که در توان داریم بدانیم که چرا حقیقت نهایی فوق‌شناخت را به عنوان اصل موضوع قرار

می‌دهیم، پاسخ این است که این کار بین فهم دینی و فهم طبیعت‌گرایانه از جهان تفاوت ایجاد می‌کند. یک تفسیر دینی از جهان مبتنی است بر آن ایمان اساسی که تجربه دینی [متعلق به آن] نه یک تصویر صرف، بلکه تصویری گویا [از آن ایمان] است. لذا اگر ما نه بر مبنای یک سنت [دینی خاص] بلکه بر مبنای تجربه دیمی جهانی به مسأله پردازیم، به گمانم دو سطح فهم از [حقیقت متعال] لازم داریم: یکی مصداق ذاتی حقیقت متعال که فوق مقوله شناخت (transcategorical nomenal) است و دیگری تجلیات پدیداری (phenomenal manifestations) ی او که به‌طور گوناگون در شعور و آگاهی بشر رخ می‌دهد.

تجربه دینی، پدیده‌ای ناشی از حضور خدا و دین‌ورزی انسان [از آنچه گفتیم] نتیجه می‌شود که تجربه دینی به عنوان تجربه‌ای از حقیقت نهایی که فی‌نفسه دارای ارزش صوری باشد نیست، بلکه فراتر از آن، تجربه‌ای است که هم ناشی از حضور جهانی حق متعال می‌باشد و هم محصول مشترک اعمال روحانی و تعقلات دینی مختلف ما است. اکنون اگر سؤال کنیم که حق متعال ناشناخته، چگونه می‌تواند در ما تأثیر کند، پاسخ این است که این کار به‌وسیله راز و رمزهای عرفانی انجام می‌پذیرد؛ یعنی جنبه یا بُعدی از ماهیت ما ذاتاً به این واقعیت پاسخ می‌دهد یا با او قرابت دارد، و یا بنا به دیدگاهی، حتی متصل به وجود او است. این تصویری از خدا است که در درون ما، یا همان‌طور که کویکرها^{۱۰} می‌گویند در درون هرانسانی وجود دارد و یا خداوند، آتمان^{۱۶} است که همه ما در اعماق وجود خویش آنگونه‌ایم و یا چیزی است که در نهایت با برهمن یکی می‌شود؛ و یا ذات بودای جهانی است که به علت توجه و مشغول‌شدن ما به خودمان، چهره او در ما تیره و پنهان می‌شود اما وقتی او را کشف می‌کنیم به یک تعامل آرامش‌بخش دست

می‌یابیم، و یا او «تائو»ی درونی (Tao within) ی ماست که در مقابل «تائو»ی خارج از ما (Tao without) واکنش نشان می‌دهد.

بنابراین به نظر من تجربه دینی کم‌وبیش یک پاسخ چندتکه به حق متعال است. اما باید توجه کنیم که مفاهیم دینی در ضمن می‌توانند حاکی از انواعی از تجربه باشند که به هیچ وجه واکنش به حق متعال نیستند بلکه کاملاً انعکاسهایی از نفرت، طمع و تعصب انسانی به شمار می‌آیند. معیار در اینجا، که در همه سنن بزرگ تعلیم داده شده است، در محصولهای چنین تجربه‌ای در زندگی بشر قرار داد؛ یعنی در یک تکامل تدریجی (gradual transformation) از خودمحوری طبیعی (natural self-centeredness) به یک همدردی جهانی (universal compassion)؛ چنانکه در تعامل احساسی با دیگران قرار گرفته و طبق آن عمل می‌کند.

این مطلب آن استدلالی نیست که افرادی که در دامنه وسیعی از تجربه دینی مشارکت ندارند، مجبور باشند همه آن را به عنوان شناخت مورد وثوق بپذیرند. آنها هیچ اجباری بر این کار ندارند؛ زیرا معلومات آنان، که مبنای عملشان است، محدودتر از آن است تا تجربه دینی یکی از اجزاء مهم آن محسوب شود. بسیاری از مؤمنان عادی، به عنوان گروهی قابل توجه که در این نحوه تجربه، هر چند بسیار کم، مشارکت دارند، ممکن است کاملاً از تجربه قدیسان یا کاهنان که نتایج پاسخهای دینی در آنان آشکارا قابل رویت است، متأثر شوند. اما اگر به طور کل هیچ چیزی در تجربه شما به وجود نیامد که گزارش‌های قدیسان را هر چند بسیار کم تقویت کند، دلیلی ندارد که فکر کنید آنها با واقعیت بیشتری از ما در تماسند. بلکه برعکس آنها [در این صورت] بایستی عمیقاً فریب خورده باشند. لذا استدلال من، که استدلالی ساده است؛ به طور تطبیقی از این قرار است که موجودات متفکر، یعنی کسانی که در قلمرو وسیعی از تجربه دینی مشارکت دارند، کاملاً محقند که بدین تجربه به عنوان

شناختی درست و یک آگاهی فزاینده در باب واقعیت، اعتماد کنند، توگویی این شناخت و آگاهی در همه اعصار، نظامهای فکری ما و اندیشه بشری را دربرمی گیرد. بنابراین دو پاسخ اساسی متضاد به ابهام جهان، مشتمل بر دو راه متفاوتی است که ما وجود خود را در آنها تجربه می کنیم: از یک لحاظ، زندگی ما حداقل گاه به صورتی تجربه شده که با واقعیت نهایی [حق متعال] مرتبط است یا در محضر او قرار دارد، واقعیتی که به انحاء مختلف همانند یک یا چند شخص انسانوار یا موجودی فاقد جنبه شخصی، تجربه و درک شده است. یک جنبه از این [درک و تجربه]، احساس معنای گسترده‌ای در زندگی است که فراسوی معنای فردی می رود، همان معنای که ما آن را برای خود، در ارتباط با دیگران، در به کارگیری مهارت‌های خود، در خلق زیبایی و کشف حقیقت و غیر آن می یابیم یا به وجود می آوریم. نهایی ترین معنای زندگی ما مربوط است به آن نوع جهانی که باور داریم ما بخشی از آن هستیم، به ویژه اگر باور کنیم که در یک فرایند جهانی قرار داریم که به صورت نامحدودی به سوی آینده مطلوب رهنمون است. زیرا معنای زمان حال به میزان زیادی وابسته است به آینده‌ای که اکنون سمت و سو می گیرد - دیدگاهی که سارتر به خوبی آن را طرح کرد. آینده، با توجه به گذشته، معنای حوادثی را که به خود آن رهنمون می شوند، تعیین می کند. اگر فرایند وجود (the process of existence) به هیچ جایی رهنمون نیست، پس ما در جریان زندگی خود صرفاً به طور اتفاقی خوشبخت یا بدبخت می شویم، اما امروزه در مجموع بدبختی در زندگی بشر بیشتر از خوشبختی مشهود است. و این، تمام آن چیزی است که درباره آن می توان گفت.

از طرف دیگر، اگر خوشبختی جهانی - که از سنن ادیان بزرگ است - نیک بنیاد باشد، به موقعیت کنونی ما، هم از جنبه‌های خوشبختی و هم از جنبه‌های بدبختی، ویژگی مثبتی می بخشد، و این سخنی است که خانم ژولیا نوروویچ (Julian

(Norwich) ۱۷ در گفته مشهورش بیان کرده است؛ وی چندبار تکرار می‌کند که در پایان «همه چیز مطلوب و همه انواع اشیاء مطلوب خواهند بود». دیدگاه او تضمینی در برابر حوادث، بیماریها، سختیها، زحمتهها، غصه‌ها، ناکامیها و مرگ، برایش به وجود نمی‌آورد. همچنین این به معنای آن نیست که ما با انواع ناکامیها و مصیبتها، به همان اندازه‌ای که خوشیها برایمان حاصل می‌شوند، مواجه نشویم. بلکه به این معناست که در ورای همه این امور و در درون آنها، ما می‌توانیم حقیقتی نهایی داشته باشیم. این مسأله بر فرض قبول، عملاً بسیار مشکل و تقریباً مافوق طاقت همه است، چنانکه حتی وقتی حضرت [عیسی ع] رحلت کرد، مردم گفتند که خداگویا او را ترک کرده است. اما، با همه اینها، بر مبنای تعالیم ادیان، ساختار عالم - نه صرفاً جهان فیزیکی، بلکه کل واقعیت - همان خوشبختی جهانی است که به طور عینی نیک‌بنیاد است.

نتیجه

بنابر استدلال معرفتشناختی من، همانطور که برای افرادی که به اندازه کافی در پاسخ دینی به جهان مشارکت دارند، معقول است که سعی کنند زندگی را در حدود یک مفهوم دینی از عالم برای خود اتخاذ نمایند، برای کسانی که اکنون در آن پاسخ مشارکت ندارند نیز معقول است که یک تفسیر طبیعت‌گرایانه از عالم را برگزینند. با این وجود، اضافه می‌کنم که ما ظاهراً یک گرایش ذاتی به تجربه کردن طبیعت به معنای فراطبیعی (supra-natural) داریم. این گرایش می‌تواند سرکوب یا منحرف شده باشد، چنانکه در شوروی، چین مائویست، آلمان نازی، و نیز با شیوه‌ای کاملاً متفاوت در «فرهنگ دنیوی معاصر غرب» چنین شد. ولی ما [انسانها] ذاتاً بخشی از کل واقعیتیم و درست این است که جنبه دینی ماهیتمان پاسخهایی به خصیصه این کل محسوب شود. به هر حال من معتقدم چنانکه کاملاً خردمندانه، معقول و به لحاظ نظری پرمسئولیت است که مخاطره کنیم و به جنبه دینی خود

اعتماد نماییم، همینطور خردمندانه، معقول و به لحاظ نظری پر مسئولیت است که در نفی اعتماد به آن هم مخاطره نکنیم - نیاز به گفتن ندارد که این مخاطره نکردن نه [صرفاً] به خاطر عذاب اخروی [و ترس از آن] است، بلکه این کار، حداقل در زمانه کنونی، همان چشم‌بستن بر یک قلمرو مهم و متحول از واقعیت است.

اما این را هم اضافه کنم که از یک منظر دینی برای بسیاری از مردم کاملاً ممکن است که در زندگی خود به حضور جهانی حق متعال، به قدر نیاز و ضرورتی که حس می‌کنند، واکنش نشان دهند و به هموعان خویش، چه از نزدیک و چه از دور، بدون آنکه مفاهیم دینی را به کار برند، در فراهم کردن آن شعور [به حضور حق متعال] خدمت کنند. به عبارت دیگر خدمتگزاران دنیوی که به سطحی از تقدس هم برسند، وجود دارند و می‌توانند وجود داشته باشند. اگر ادیان، برحق باشند هنوز برای پیروانشان چیزهای زیادی مانده است که کشف شود، اما کشف [حقیقت] در این دنیا یا در آخرت - که مجموعاً هر دو مثبت است - یک پنداشت نیست بلکه یک خوش داشت است.

توضیحات

۱. این مقاله یک سخنرانی علمی (Lecture) در دانشگاه بیرمینگام است که در سال ۲۰۰۱ ایراد شده و در سایت شخصی جان هیک (<http://www.John.hick.org.Uk/article3.shtml>) قابل دسترسی است. لازم به یادآوری است که عناوین داخل متن از مترجم هستند و لذا در داخل کروشه گذاشته شده‌اند و در بخش فعلی (توضیحات) نیز جز شماره‌های ۸ و ۱۴، بقیه توضیحات از مترجم هستند.

۲. لابد به این دلیل که اصطلاحات مورد استفاده در ادبیات عقلگرایی گاهی ابهام داشته و ممکن است به چند معنا و مفهوم به کار روند یا حداقل تحمل چند معنا را داشته باشند.

۳. دالایی لاما (Dalai Lama)، یک روحانی بودایی معاصر، و اهل تبت است که در ۱۹۸۹ موفق به دریافت جایزه نوبل شد. او هم‌اکنون از رهبران مهم شاخه‌ای از بودیسم محسوب می‌شود.

۴. به عبارت دیگر ادیان مختلف، با همه اختلافشان [به زعم جان هیک] معتبرند چنانکه متفکران گوناگون با همه تفاوتشان ارزشمندند.

۵. این که مردم همواره از دین احساس خطر می‌کنند، در روانشناسی دین قابل تأمل می‌نماید.

۶. توماس بیز (۱۷۰۲ - ۱۷۶۲ م) ریاضیدان انگلیسی است که با ارائه مقاله‌ای تحت عنوان «تحقیقی برای حل مشکل در اعتقاد به شانس» نظریه خاصی را در مسأله احتمالات مطرح ساخت که از آن زمان به بعد به نام «فرمول احتمال بیز» معروف شد؛ فرمول بیز بیشتر ناظر بر محاسبه احتمالات لاحق بر مبنای معلوم بودن احتمالات سابق و بررسی احتمالات معکوس یک صورت محتمل است.

۷. جان بارو (John Barrow) و فرانک تیپلر (Frank Tipler) دو دانشمند کیهان‌شناس معاصرند که براساس نظریه آنتروپی (یعنی میل به بی‌نظمی در جهان به‌ویژه در جهان بی‌نهایت بزرگها)، درست برخلاف برهان نظم، راهبردی را برای شناخت خدا مطرح کرده‌اند؛ دیدگاه آنها توسط بسیاری از متألهان مسیحی از جمله جان هیک مورد نقد واقع شده است. ر.ک. Journal of philosophy of science, No. ۳۸، ۱۹۹۸

See: From Brains to Consciousness. ed . Rose, Penguin Books, ۸

(م). ۱۹۹۸، p. ۲۴۱

۹. E.S.P. مخفف اصطلاح extrasensory perception به معنی ادراک و رای احساس است.

۱۰. ژوزف بنکر راین (۱۹۸۰ - ۱۸۹۵ - J. B. Rhine) به عنوان پدر فراروانشناسی جدید معروف بوده و مرکز تحقیقات فراروانشناسی دانشگاه داک به نام او نامگذاری شده است.

۱۱. Duke University (دانشگاهی در کارولینای شمالی آمریکا)

۱۲. اشباح وحشت‌انگیز.

۱۳. اصطلاح Creationism (آفرینش‌باوران) برای بیان دیدگاه کسانی به کار می‌رود که معتقدند اساس مواد عالم و نیز حیات جانداران به‌طور دفعی (یا خلق از عدم) آفریده شده است؛ در مقابل آنان دیدگاه Evolutionism مطرح است که خلق و تکامل موجودات را تدریجی می‌داند.

۱۴. (۲. I, art. Q. II / II. S. T.) (م)

۱۵. Quakers (فرقه‌ای از مسیحیان پروتستان)

۱۶. atman (خود یا اصل حیات در زندگی دنیا، در آیین هندوئیسم)

۱۷. راهبه‌ای مشهور، اهل انگلستان، که در قرن ۱۴-۱۵ میلادی می‌زیسته و در عرفان و اخلاق آثار زیادی دارد.