

# معانی هرگز

## افکار حرف ناید

(تأملی در ماهیت تجربه دینی)

انشاءالله تعالی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رساله جامع علوم انسانی

(۱)

می‌شناسیم، در قیاس با دیگر ادراکات بشری چه جایگاهی دارد، آیا به پاره‌ای از این ادراکات همانند است یا اصولاً سنخ جداگانه‌ای دارد. این را می‌توان حیث تصویری مسأله دانست. ولی پرسش دیگر این است که آیا این تجربه می‌تواند دلیل بر وجود موضوع خود باشد، به عبارت دیگر آیا این تجربه واقعا موضوع و متعلق دارد و می‌تواند از آن موضوع و متعلق پرده بردارد. آیا این تجربه تجربه‌ای واقعی است و لااقل به اندازه دیگر تجربه‌هایی که داریم قابل اعتماد است، یا نه اصولاً تجربه نیست بلکه تجربه‌نما است. این را می‌توان حیث تصدیقی مسأله دانست. در این نوشتار بحث ما به پرسش نخست معطوف است. در اینجا عمدتاً با تکیه بر آراء سه تن از نام‌آوران این عرصه یعنی ویلیام جیمز، ردولف اتو و فردریش شلایرماخر، این مسأله را بررسی می‌کنیم.

(۲)

ترکیب «تجربه دینی» قدری عجیب و غیر معمول به نظر می‌رسد به خصوص برای کسانی که تجربه را با اندام‌های حسی و ادراک حسی قرین می‌دانند. به لحاظ منطقی قضایایی که آنها را به نام «مجریات» می‌شناسیم، به نوعی بر محسوسات مبتنی‌اند. مراد از «محسوسات» قضایایی است که عقل به واسطه حس به صدق آنها حکم می‌کند، به عبارت دیگر صرف تصور دو طرف

یکی از مباحث نوظهور در تفکر دینی، مبحث تجربه دینی است. البته تجربه دینی یا به تعبیری شاید دقیق‌تر کشف و شهود دینی به هیچ وجه پدیده نوظهوری نیست، بلکه سرگذشتی به قدمت تاریخ بشر دارد و حتی دوران مادوران افول چنین تجربه‌هایی است؛ چرا که به زبان آماری می‌توان گفت شمار کسانی که در زمانه ما از چنین تجاربی برخوردار هستند در قیاس با دوران‌های گذشته و به نسبت با تعداد جمعیت امروز بشر، بسیار اندک است. به تعبیر حافظ «گویی ولی شناسان رفتند از این ولایت». اما تأمل در این قبیل تجارب و کشاندن آنها به عرصه بحث و نظر فلسفی، البته پدیده نوظهوری است. در گذشته، لااقل به صورت منسجم به موضوع تجربه دینی پرداخته نشده و تلاش نظام‌مندی برای استنباط و استخراج لوازم معرفتی چنین پدیده‌ای صورت نگرفته است. ولی امروزه تجربه دینی به عنوان یکی از موضوعات ثابت رشته‌هایی چون فلسفه دین و روان‌شناسی دین مطرح است. عمده‌ترین پرسش‌هایی را که در باب تجربه دینی مطرح است می‌توان به دو دسته اصلی تقسیم کرد: (۱) پرسش‌های راجع به ماهیت تجربه دینی؛ و (۲) پرسش‌های راجع به اعتبار این تجربه، ابتدا باید این پدیده را تحلیل کرد و چند و چون آن را معلوم ساخت. به این معنا که چیزی که تحت عنوان درک دینی یا درک خداوند

قضیه یعنی موضوع و محمول همراه با نسبت برای تصدیق به آنها کافی نیست. بلکه آدمی باید از حس مربوط به آن نیز برخوردار باشد، تا بتواند چنین قضیه‌ای را تصدیق کند.

به همین دلیل گفته‌اند: «من فقد حساً فقد فقد علماً»، هر کس از یک حس بی بهره باشد از دانشی هم که برخاسته از آن حس است، بی بهره خواهد ماند. البته در اینجا «حس» اعم از حس ظاهر و حس باطن است. حال «مجربات» قضایایی هستند که ذهن براساس تکرار مشاهده حسی به صدق آنها حکم می‌کند، هر چند صرف تکرار مشاهده برای این حکم کافی نیست، ولی در هر صورت مشاهده و تکرار آن شرط لازم برای رسیدن به چنین حکمی است.

با توجه به این توضیح، باید دید مراد از «تجربه» در اینجا چیست. تجربه به معنایی که در این ترکیب به کار رفته است، با این تصور از مجربات در منطبق تفاوت دارد. لفظ «تجربه» experience را در اینجا هم می‌توان به معنای «محسوسات» تفسیر کرد و هم می‌توان آن را در مقابل «محسوسات» قرار داد. برای مثال همانطور که در ادامه بحث خواهیم دید، تجربه دینی بنا به تلقی شلایر مآخر از سویی یا پرادفوت از سوی دیگر، با «محسوسات» منطبق نیست، هر چند که تلقی ویلیام آلستون از آن را می‌توان با «محسوسات» منطبق دانست. بنابراین لفظ experience هر چند در زبان فارسی به «تجربه» ترجمه شده است، ولی در نگاه نخست دلالت بر نوعی «حال»، «دریافت»، «دل آگاهی» و تعبیری از این دست دارد. با توجه به این، به کار بردن «تجربه» به معنای دقیق کلمه، به ازای این واژه می‌تواند ما را دچار مغالطه «مصادره به مطلوب کند»؛ مگر اینکه لفظ «تجربه» را مشترک لفظی یا لافل واژه‌ای مبهم و چندمعنایی بدانیم.

پس در اینجا «تجربه» را فعلاً به همین معنای کلی در نظر می‌گیریم. حال پرسش این است که وجه امتیاز این تجربه، حال، دریافت، از امور مشابه کدام است؟ به عبارت دیگر تمایز تجربه دینی از تجربه‌های دیگر، به چیست؟ تمایز این تجربه به موضوع آن است. تجربه‌ای را که موضوع یا متعلق آن اموری است که عجالتاً به حوزه و حریم دین به طور کلی مربوط می‌شوند، می‌توان تجربه دینی خواند. هر تجربه‌ای که صاحب آن احساس کند که به موجب آن دریچه‌ای به عالم غیب به رویش باز شده و از رهگذر آن با امور یا عوالمی آشنا شده است که در ورای دایره ملموس و محسوس زندگی روزمره قرار می‌گیرند، می‌تواند نمونه‌ای از تجربه دینی باشد. البته این بیان، تعریف تجربه دینی نیست، ولی راهنما یا دستورالعملی است که براساس آن می‌توان نمونه‌های تجربه دینی را گرد آورد و تحلیل و بررسی کرد.

نویسندگان این حوزه نیز بر همین مبنا به گردآوری و تحلیل نمونه‌های تجربه دینی پرداخته‌اند. انواع تجربه دینی، اثر پرآوازه ویلیام جیمز، به لحاظ گردآوری و تحلیل تجربه‌های دینی، تحقیقی کلاسیک است. جیمز در این کتاب می‌کوشد تا نمونه‌های متعدد و متنوعی از تجربه‌های دینی را در اختیار خواننده قرار دهد. از آنجا که حجم بالایی از کتاب به ذکر نمونه‌ها اختصاص یافته است، در نگاه نخست چنان می‌نماید که گویی هم نویسنده صرفاً به احصاء تجربه‌ها معطوف است، ولی با دقت بیشتر معلوم می‌شود که او هدفی فراتر از این را در مدنظر دارد و این گردآوری و نمونه‌یابی را فقط مقدمه‌ای لازم برای تحقیقی اساسی تر تلقی می‌کند. در حقیقت او ناظری تیزبین است که در پرتو تخصص و تضلعی که در دانش‌های فلسفه و روان‌شناسی دارد، می‌خواهد تحلیل خویش را به استقرآه و نمونه‌یابی مستند سازد و به نحوی در این تحلیل همه جوانب موضوع را در نزد ملل و نحل مختلف، مورد توجه قرار دهد.

باری، صرفاً از طریق ذکر نمونه نمی‌توان به تعریفی از ماهیت تجربه دینی دست یافت، ولی هر تعریفی نیز باید از طریق نمونه‌ها

تأیید شود یا لافل با نمونه‌ها همخوانی داشته باشد. حال قبل از تفصیل بیشتر در اینباره، دو نمونه تجربه دینی، یکی در مسیحیت و دیگری در اسلام را نقل می‌کنیم.

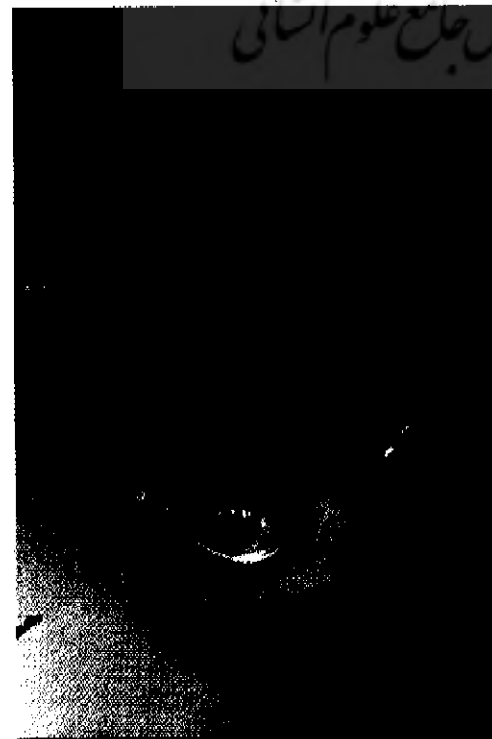
قدیس آگوستین، می‌نویسد که در حالی که خویش را در اسارت گناهان می‌دیدیم در کمال درماندگی با خود می‌گفتم که تا به کی باید امروز و فردا کنم، چرا نمی‌توانم به گناهان خویش پایان دهم. در همین اثنا از خانه مجاور نغمه کودکی به گوشم رسید... به تکرار چنین می‌سرود که «برگیر و بخوان». به خود گفتم این باید فرمانی الهی باشد که مرا امر می‌کند تا کتاب مقدس را بگشایم و نخستین عبارتی را که بر دیدگانم ظاهر می‌شود، بخوانم... آن را برگزفتم و گوشدم. در سکوت نخستین عبارتی را که برابر چشمانم ظاهر شد، خواندم و نه با عیش و نوش، نه با شهوت و اسراف، نه با مشاجرات و حسادت‌ها، بلکه خود را با مسیح مسلح کن، بیش از این به جسم و شهوات جسمانی نیندیش... به محض آنکه به پایان این عبارت رسیدم، تو گویی قلبم از نور اطمینان لبریز شد و تاریکی شک به یکباره محو و نابود گشت.<sup>۱</sup>

در تذکره «الاولیاء» عطار نیشابوری، درباره تحول معنوی فضیل عیاض، که ابتدا به راهزنی اشتغال داشت ولی در اثر این تحول به جگر که اصحاب طریقت پیوست، می‌نویسد: «شبی کاروانی می‌گذشت. در میان کاروان یکی این آیت می‌خواند: ألم یأمن للذین آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله، آیا وقت آن نیامد که دل خفته شما بیدار گردد؟ چون تبری بود که بر دل فضیل آمد. گفت، آمد، آمد و نیز از وقت گذشت، سرآسیمه و خجل و بی قرار روی به خرابه‌ای نهاد.»<sup>۲</sup>

البته نمونه‌های تجربه دینی بسیار متنوع تر از این است و محققان این حوزه طبقه‌بندی‌های مختلفی از این تجربه‌ها ارائه کرده‌اند.

### (۳)

همانطور که گفتیم درباره تعریف این تجربه و تعیین ماهیت



صرفاً از طریق

ذکر نمونه نمی‌توان

به تعریفی از ماهیت

تجربه دینی دست یافت

ولی هر تعریفی نیز

باید از طریق نمونه‌ها

تأیید شود

یا لافل با نمونه‌ها

همخوانی داشته باشد



شاهپرماخر

آن اختلاف نظر وجود دارد. در حقیقت این اختلاف بر پاسخ به سؤال «ماهو» یا پرسش از «چیستی» این تجربه است. به طور کلی پاسخ هایی که به این پرسش داده شده است یا می توان داد، در دو دسته کلی جای می گیرند. الف) چیزی که تجربه دینی نامیده می شود، تجربه ای منحصرأ دینی است، به این معنا که در این تجربه فقط امور دینی به تجربه درمی آید و این تجربه هیچ تفسیری جز تفسیر دینی را برنمی تابد. به عبارت دیگر صرف نظر از هر تفسیری که از تجربه دینی صورت بگیرد، این تجربه تجربه ای دینی است و حقیقتاً موضوعات دینی از طریق آن به تجربه درمی آید. ب) چیزی که تجربه دینی نامیده می شود، دینی بودن آن در گرو تفسیر صاحب تجربه از آن است.

بر طبق دیدگاه اخیر و پاسخ هایی که از این منظر ارائه می شود، چیزی که به اصطلاح تجربه دینی خوانده می شود، در حاق واقع و نفس الامر لا بشرط (آزاد) از دینی بودن است. چنین تجربه ای هم تفسیر دینی (religious) را برمی تابد و هم تفسیر دهری (naturalistic) بنابراین در این تجربه لزوماً چیزی چون حق (خداوند) یا غیب عالم، بر صاحب تجربه منکشف نمی شود؛ اگر صاحب تجربه تجربه خویش را تجربه دینی می داند، این مرهون نگاه دینی او به عالم است. و گرنه کسی که نگاه دینی به عالم ندارد، چنین تجربه ای را به گونه دیگری توجیه و تبیین می کند و وقوع آن را معلول علل و عوامل طبیعی می داند. یک فرد ملحد می تواند این تجربه را به گونه ای تفسیر کند که حکایت از هیچ گونه موجود غیبی یا مابعدالطبیعی نداشته باشد. کسی چون وین پرادفوت در کتاب معروف خویش با عنوان تجربه دینی از چنین دیدگاهی دفاع می کند. پرادفوت، تجربه دینی را «ارائه نوعی تبیین مافوق طبیعی» می داند.

از آنجا که هدف این نوشتار بررسی تلقی نخست درباره تجربه دینی است - یعنی این تلقی که تجربه دینی تجربه ای حقیقتاً دینی است و تفسیر و تبیین صاحب تجربه هیچ تغییری در دینی بودن آن ایجاد نمی کند - بنابراین در نقد تلقی اخیر همینقدر اشاره می کنیم که این تلقی از تجربه دینی در نهایت به ناواقع گرای دینی (religious non-realism) منجر می شود. ناواقع گرای دینی در مقابل واقع گرای (religious realism) قرار دارد. باید توجه داشت که واقع گرای در اینجا با واقع گرای به معنایی که در مقابل ایدئالیسم یا اصالت صور ذهنی (idealism) به کار می رود متفاوت است. بر طبق واقع گرای دینی، برای مثال صدق این قضیه که «خدا موجود است» به فهم ما وابسته نیست. اگر خدا در حاق واقع وجود داشته باشد، صرف نظر از اینکه ما این قضیه را درک کنیم یا نه و صرف نظر از اینکه اصولاً ما به این قضیه نطق داشته باشیم، صادق است که «خدا وجود دارد». در مقابل اگر خدا وجود نداشته باشد، صرف نظر از هر درک و فهمی که ما از خدا داریم، این قضیه کاذب است. ولی بر طبق ناواقع گرای دینی، این قضیه را که «خدا وجود دارد» نمی توان در یک فضای انتزاعی به عنوان قضیه ای صدق و کذب پذیر درباره نحوه بودن عالم، بر زبان آورد. این قضیه در متن «شیوه زندگی» ما معنا می دهد. این ما هستیم که به این قضیه معنا می دهیم. حال اگر دینی بودن یک تجربه را منوط به تلقی صاحب تجربه از آن بدانیم، آن نوع جهان بینی دینی هم که بر محور چنین تجربه ای شکل می گیرد، فقط بر طبق دیدگاهی ناواقع گرایانه درباره دین قابل توجیه است.

ولی به نظر می رسد که این تلقی ناواقع گرایانه با دو اشکال جدی مواجه است. اولاً این تلقی، بسیار نامتعارف به نظر می رسد و با برداشت معمول دینداران از دین همخوانی ندارد. زیرا همواره دینداران در حیات دینی شان به موجود یا موجوداتی دل بسته اند که آنها را واقعاً موجود می دانسته و معتقد بوده اند که این موجود یا موجودات در عالم ما به معنای واقعی کلمه منتا اثراند. و برای تغییر دادن چنین برداشتی به دلایل ایجابی نیرومندی نیاز است که

ظواهر آن تا به حال چنین دلایلی از سوی ناواقع گرایان اقامه نشده است.

ثانیاً، اگر آدمی واقعاً دلایل متقنی برای اتخاذ دیدگاه دینی نداشته باشد، به هیچ وجه معقول نیست که بنا به مصالحی که در مقابل حقیقت قرار می گیرند، چنین رسم و راهی را در پیش بگیرد و شیوه زندگی دینی را انتخاب کند. به عبارت دیگر اگر آدمی بدون اعتقاد به این که موضوعات و امور دینی واقعیت دارند، به این موضوعات و امور دل ببندد و شیوه زندگی خویش را بر آن اساس اختیار کند، خلاف فطرت حقیقت جوئی خویش عمل می کند و الزام های معرفتی خویش را زیر پا می نهد.

ولی همانطور که گفتیم هدف ما در اینجا عمدتاً بررسی دیدگاه کسانی است که تجربه دینی را تجربه ای واقعاً دینی می دانند. طرفداران این دیدگاه در تفسیر چنین تجربه ای اختلاف نظر دارند. الف) برخی این تجربه را نوعی احساس (Feeling) می دانند و ب) برخی نیز آن را نوعی ادراک (Perception) تلقی می کنند. درباره تفاوت این دو دیدگاه باید گفت، کسانی که تجربه دینی را نوعی ادراک حسی می دانند در واقع آن را درک و دریافتی معرفتی تلقی می کنند که تفاوت ماهوی با دیگر درک و دریافت های ما ندارد، سهل است، بلکه اصولاً از سنخ همان ها است. به عنوان مثال ویلیام آلتستون در مقام مقایسه، تجربه دینی را از سنخ ادراک حسی (در کنار ادراک خیالی و ادراک عقلی) می داند.



در مقابل کسانی که این تجربه را از سنخ «احساس» یا به تعبیر دیگر نوعی «دریافت» می دانند، همانطور که خواهیم دید، معتقدند که این تجربه از دایره ادراک مفهومی و معرفتی بیرون است. در حقیقت، این احساس یا دریافت در مقابل معرفت (Knowledge) به معنایی که در حوزه های علم، اخلاق و فلسفه معمول است، به کار می رود.

بحث و بررسی درباره نظریه ای که تجربه دینی را نوعی ادراک

تفکر متجدد غرب  
با کنار نهادن دین و حیوانی  
در مواردی که  
چیزی به نام دین را  
پذیرفت، آن دین یک دین  
دنیستی یعنی دین  
بدون وحی بود. دینی بود  
که به مدد عقل بشری  
اثبات می شد  
و آموزه های آن نیز  
فقط تا آنجا که در پیشگاه  
همین عقل معقول  
و مقبول بودند  
مورد پذیرش  
قرار می گرفتند.



ایمانوئل کانت

او که در نهایت به اخلاق تنزل می یابد.

پس از نقادی های سرسختانه کسانی چون دیوید هیوم و ایمانوئل کانت در مورد براهین سنتی اثبات وجود خدا، طرح اثبات دین به مدد عقل نظری، طرحی شکست خورده به نظر می رسیده. به همین دلیل خود کانت کوشید تا بر مبنای عقل عملی (practical reason) نوعی دین اخلاقی را اثبات کند. اما طرح دین اخلاقی کانت نیز دین را به اخلاق تنزل می دهد و در نهایت استقلال را از دین می ستاند. نظریه شلایر ماکر درباره تجربه دینی به عنوان احساس، واکنشی در مقابل این نوع تقلیل گرایی (reductionism) است. هر چند نظریه شلایر ماکر در مقابل نظریات کانت مطرح شده است، لیکن تصور می کنم که بهترین راه برای درک نظریه وی مقایسه و مقابله آن با پاره ای از آراء کانت است.

کانت در نقد عقل محض براهین سنتی اثبات خدا را به نقد می کشد. ولی در آنجا علاوه بر نقدهایی که به این براهین وارد می کند، گویی ریشه مشکل را عمیق تر از صرف نقدهای جزئی ای که بر تک تک این براهین وارد است، می داند. او میان دو نوع مابعدالطبیعه، یعنی مابعدالطبیعه مشروع و مابعدالطبیعه نامشروع فرق می گذارد. مابعدالطبیعه مشروع، مابعدالطبیعه ای است که مفاهیم و مقولات را در مورد موضوعات قابل شناخت اطلاق می کند، حال آنکه مابعدالطبیعه نامشروع همین مفاهیم و مقولات را به امور غیر قابل شناخت، تعمیم می دهد. موضوعات قابل شناخت، موضوعاتی هستند که قابل تجربه اند و به ادراک حواس درمی آیند. گویی شهودهای حسی ما، مواد اولیه ای است که باید قالب های مفهومی از این مواد اولیه پر شوند، تا شناسایی محقق گردد. به همین دلیل کانت می گوید: «مفاهیم بدون ادراکات حسی نهی و ادراکات حسی بدون مفاهیم نایبنا هستند». شناخت حاصل همکاری این دو است.

از طریق مفاهیم به تنهایی نمی توان به شناسایی دست یافت. اگر بخواهیم از طریق مفاهیم به تنهایی به شناسایی دست پیدا کنیم، حال و روز ما بهتر از حال و روز پرنده ای نیست که در خلأ به پرواز درمی آید و تصور می کند که از این طریق می تواند به جایی رسیده. به اعتقاد کانت مابعدالطبیعه نامشروع، که از آن به مابعدالطبیعه جزئی یا متعالی نیز تعبیر می کند، چنین سودایی دارد. یعنی می خواهد فارغ از موز و محدوده های تجربه (ادراک حسی) به شناخت دست یابد، حال آنکه چنین چیزی محال است. بدیهی است که بر طبق این تصور از مابعدالطبیعه نامشروع، تا آنجا که به دین مربوط است، هم اثبات وجود خدا و هم اثبات جاودانگی نفس ناممکن می شود. زیرا هیچ تجربه ممکنه ای را نمی توان به عنوان مبنای شناخت ما از آنها تصور کرد. بنابراین باید آنها را شناخت ناپذیر دانست و حال آنکه همه آموزه های دینی به نحوی حول این دو شکل می گیرد. ولی کانت در فلسفه عملی اش وجود خدا و جاودانگی نفس را قابل اثبات می داند. او در نقد عقل عملی پس از آنکه استقلال اخلاق را از هر چیزی جز خودش، اثبات می کند و نشان می دهد که اخلاق ریشه در فطرت اخلاقی یا ندای وجدان ما دارد و حجیت فرامین اخلاقی به هیچ چیز و هیچ کس و به خصوص به مصالح و سعادت ما وابسته نیست، می کوشد تا اعتقاد به خدا و جاودانگی نفس را بر مبنای حجیت اخلاق مبتنی سازد. بدین سان دین بنیادی مستقل از اخلاق نخواهد داشت. استدلال وی در این خصوص، به اختصار چنین است. تکلیف اخلاقی، تکلیفی بی قید و شرط (categorical) است. ندای وجدان به ما فرمان می دهد که بدون هیچ چشمداشتی به قانون اخلاق (moral law) پای بند باشیم. ما به حکم فطرت عقل عملی مان به صورتی کاملاً ساده و بدیهی همه نیک و بد امور و صواب و ناصواب اعمال را تشخیص می دهیم. بنابراین با توجه به ندای رسای تکلیف در درون ما، باید ناگزیر فعل اخلاقی فقط و فقط به خاطر رعایت تکلیف و از سر احترام به تکلیف از ما صادر

می داند، مجال دیگری می طلبد. بنابراین در ادامه این نوشتار به بررسی نظریه ای می پردازیم که معتقد است، تجربه دینی نوعی احساس است.

(۴)

فردریش شلایر ماکر الهی دان پروتستان آلمانی معروف به پدر الهیات جدید مسیحی، سلسله جنبان بحث تجربه دینی است. شلایر ماکر تجربه دینی را نوعی احساس تلقی می کرد. او با انگیزه ای مدافعه گرانه به این تحقیق همت گماشت و از این مدافعه گری (apologetic) دو هدف مرتبط را دنبال می کرد. اولاً می خواست از این رهگذر استقلال دین را تأمین کند و در ثانی بر اساس همین استقلال دین و بیرون بردن آن از حوزه اخلاق، علم و فلسفه، نشان دهد که نقدهایی که بر مبنای هر یک از این سه دانش به دین وارد می شود، نقدهایی بی ربط و بلا موضوع است. تفکر متجدد غرب با کنار نهادن دین و حیاتی (revealed religion) در مواردی که چیزی به نام دین را پذیرفت، آن دین یک دین دئیستی (deistic) یعنی دین بدون وحی بود. دینی بود که به مدد عقل بشری اثبات می شد و آموزه های آن نیز فقط تا آنجا که در پیشگاه همین عقل معقول و مقبول بودند، مورد پذیرش قرار می گرفتند. بنابراین به طور مشخص، می توان گفت در گذشته



غرب یعنی در قرون وسطی، عقل، وحی و کلیسا هر سه در امور دینی مرجعیت داشتند ولی در دوران جدید از وحی و کلیسا سلب مرجعیت شد و عقل دائرمدار همه چیز قرار گرفت و حتی دایره عقل نیز محدودتر شد و دین نیز در محدوده همین عقل به تعبیر کانت «دین در محدوده عقل تنها»، می توانست مورد قبول باشد. حال این دین عقلانی یا متکی به عقل نظری بشر است که در نهایت به فلسفه و مابعدالطبیعه تنزل داده می شود و یا متکی به عقل عملی

مراد کانت این است  
که خیر اعلا، که غایت  
اخلاق است، جامع  
هر دو مؤلفه سعادت و  
فضیلت است  
و خیریت حقیقی  
حیات بشری  
در گرو هر دوی  
اینها است

شود، ولی اگر چنین نشد، به دلیل نارسا و ناکافی بودن شناخت ما نیست، بلکه به دلیل ضعف اراده است (و این درست برخلاف نظر سقراط و افلاطون است که می گفتند «هیچ کس دانسته خطا نمی کند»).

به هر حال، اخلاق به هیچ جهان بینی دینی، فلسفی یا علمی وابسته نیست. ولی اخلاق به عنوان یک نهاد مستقل، وجود دین و ضرورت آموزه های دینی مانند اعتقاد به خدا و جاودانگی نفس را ایجاب می کند. زیرا هر چند به اعتقاد کانت ما عمل اخلاقی را به خاطر خود آن انجام می دهیم، ولی این بدان معنا نیست که اخلاق بی هدف است. باید فرق گذاشت میان اینکه (۱) انگیزه ما برای عمل اخلاقی چیست؟ (۲) غایت اخلاق چیست؟ فعل اخلاقی، فعلی است که فاعل در انجام آن انگیزه ای جز احترام به قانون ندارد. ولی خود اخلاق نمی تواند بی هدف باشد. در نهایت عمل به اخلاق باید به یک غایتی بینجامد. این غایت خیر اعلاء (sumum bonum) است.

خیر اعلاء دارای دو مؤلفه است: سعادت و فضیلت. کانت می نویسد: «وجود توأمان فضیلت و سعادت، مالکیت خیر اعلاء در یک شخص را تشکیل می دهد و توزیع سعادت در تناسب دقیق با اخلاقی بودن (که همانا ارزش شخص و شایستگی آن برای سعادت مندی است) خیر اعلاهی یک عالم ممکن را تشکیل می دهد. بنابراین، این خیر اعلاء، بیانگر خیر کل و کامل است که در آن فضیلت به عنوان شرط همیشه خیر برتر است، زیرا شرطی بالاتر از آن وجود ندارد. حال آنکه سعادت، هر چند چیزی است که همیشه برای دارنده اش خوشایند است، ولی به خودی خود و به صورت مطلق و از تمامی جهات خیر نیست، بلکه همیشه مشروط به شرط رفتار مطابق با قانون اخلاق است.»<sup>۵</sup>

مراد کانت این است که خیر اعلاء که غایت اخلاق است، جامع هر دو مؤلفه سعادت و فضیلت است و خیریت حقیقی حیات بشری در گرو هر دوی اینها است. زندگی انسانی را که از مواهب این دو دنیا برخوردار است، هر قدر هم که سعادت مندانانه باشد، زندگی خیر و شایسته نمی دانیم مگر اینکه او آراسته به فضیلت باشد. از سوی دیگر زندگی انسان مفلوکی را نیز که از سعادت بی بهره است، هر قدر هم که فضیلت مندانانه باشد، نمی توان زندگی خیر و شایسته دانست. زندگی شایسته تلفیقی از این دو است. ولی تلفیق این دو در این دار دنیا دست نمی دهد. بنابراین باید وجود جهان دیگری را که در آن به دست خداوند میان سعادت و فضیلت جمع می شود، مفروض گرفت.<sup>۶</sup>

به بیان دقیق تر، در خیر اعلاء فضیلت و سعادت به عنوان اموری ضرورتاً متحد تصور شده اند و این خیر اعلاء غایت عمل اخلاقی است، اگر خیر اعلاء از طریق قواعد عملی محقق نشود، قانون اخلاق باید به غایبات موهوم و عبث معطوف بوده و در نتیجه باطل باشد. ولی تحقق خیر اعلاء مشروط به تحقق مؤلفه های آن است. مؤلفه نخست، یعنی فضیلت یا اخلاقی بودن، به معنای هماهنگی کامل با قانون اخلاق است. ولی این هماهنگی کامل هرگز در این دار دنیا محقق نمی شود، گویی زمان محدود زندگی بشر در این دنیا گنجایش لازم برای تحقق آن را ندارد. بنابراین فقط در ابدیت (eternity) می توان به این هماهنگی دست یافت و این معنایی جز جاودانگی نفس ندارد. ولی این مؤلفه نخست بدون مؤلفه دوم یعنی سعادت ناقص است و کمال آن به این است که با سعادت متناسب با خود همراه شود. ولی ما انسان ها به عنوان فاعل اخلاقی، توانایی این کار را نداریم. در بهترین حالت فقط تأمین مؤلفه نخست از ما ساخته است. به تعبیر خود کانت «در مورد موجودی که به عنوان جزئی از عالم، متعلق به آن و در نتیجه وابسته به آن است و به همین دلیل نه می تواند به اراده خویش علت این طبیعت باشد و نه می تواند آن را تا آنجا که به سعادتش مربوط است، به طور کامل

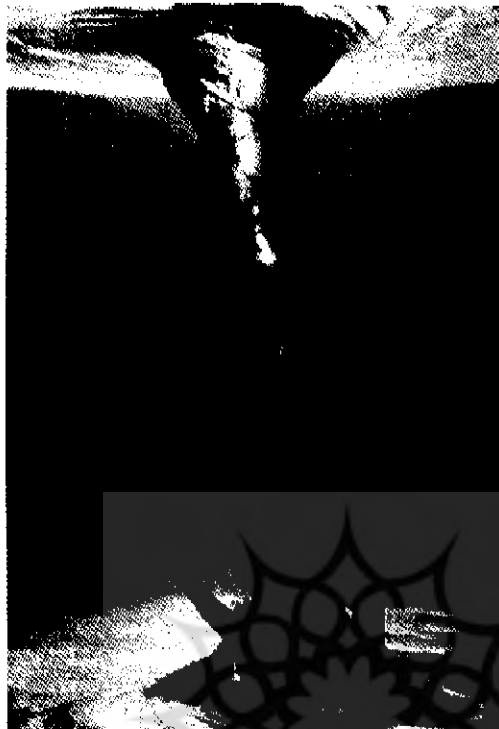
در خیر اعلاء  
فضیلت و سعادت  
به عنوان اموری ضرورتاً  
متحد تصور شده اند  
و این خیر اعلاء غایت عمل  
اخلاقی است  
اگر خیر اعلاء از طریق  
قواعد عملی محقق نشود  
قانون اخلاق باید  
به غایبات موهوم  
و عبث معطوف بوده  
و در نتیجه باطل باشد

با اصول خویش هماهنگ سازد. در قانون اخلاقی هیچ زمینه ای برای ارتباط میان اخلاق و سعادت متناسب با آن موجود نیست»<sup>۷</sup>. گویی این سعادت نه بر اساس قوانین اخلاق، بلکه بر اساس قوانین طبیعت دست می دهد و فاعل اخلاقی هرگز از علم و سطره کافی به قوانین طبیعت برخوردار نیست تا بتواند آن را در جهت تحقق این سعادت سامان دهد. بنابراین اگر تحقق سعادت ضرورت دارد، باید علت محقق ساختن آن را نیز مفروض گرفت و این «علت برتر طبیعت که باید به عنوان شرط خیر اعلاء مسلم فرض شود، موجودی است که از طریق عقل و اراده علت طبیعت و در نتیجه خالق آن یعنی خدا است»<sup>۸</sup>.

بدین ترتیب کانت جاودانگی نفس و خدا را در پرتو اخلاق و به عنوان اصول موضوعه عقل عملی اثبات می کند. حال شلایر ماخر با همین جنبه از بحث کانت مخالف است. به اعتقاد او دین نه به عقل نظری قابل تأویل است و نه به عقل عملی، دین خود یک حوزه ثالث است. اگر دین مبنایی مستقل از عقل نظری و عقل عملی نداشته باشد، استقلال آن از دست می رود. به همین دلیل می نویسد: «عمل (praxis) نوعی هنر است و نظر نوعی علم است، دین همان چشیدن امر نامتناهی است»<sup>۹</sup>. در ادامه می نویسد که هر یک از نظر و عمل بدون دین ناقص است. بدون دین، چگونه عمل می تواند فوق حلقه عام قالب های متعارف قرار بگیرد؟ بدون دین، چگونه نظر می تواند چیزی بهتر از یک پیکره عبوس و عقیم باشد؟<sup>۱۰</sup>

بنابراین فروکاستن دین به نظر یا عمل، کارآمدی دین را از میان می برد؛ دین که می تواند عقل نظری و عقل عملی را کمال بخشد و تقویت کند، با فرو کاسته شدن به آنها، خودش نیز عقیم و ایتر می ماند. پس خاستگاه دین در لمحهای متفاوت قرار دارد. این لمح دینی، لمحهای مستقل و منحصر به فرد است و به هیچ لمح دیگر در آگاهی بشر قابل تأویل نیست. این تجربه همانا «احساس اتکاء مطلق و یکپارچه به مبدا یا قدرتی متمایز از جهان است». و بدین ترتیب نه از منبغ معرفت نظری است و نه از منبغ معرفت عملی، بلکه اصولاً معرفت نیست. حال اگر این احساس اصولاً معرفت نیست، پرسش این است که پس چیست؟ همانطور که گفتیم، شلایر ماخر به رغم مخالفتی که با کانت می ورزد، ولی





همچنان تحت تأثیر کانت است و در حقیقت مفهوم شهود، احساس و دریافت که شلایر مآخر به کار می برد، مفهومی کانتی است. کانت در نقد عقل محض درباره شهود (intuition) می نویسد: «یک حالت معرفت به هر شیوه و هر وسیله ای که با اعیان مرتبط باشد، در هر صورت شهود چیزی است که از طریق آن، این حالت معرفت، نسبتی بیواسطه با آن اعیان دارد و هر فکری به عنوان یک وسیله بدان معطوف است. ولی شهود فقط تا بدان جا که یک عین به ما داده شده باشد، حادث می شود.»<sup>۱۱</sup>

بنابراین شهود فقط می تواند نشان دهنده چیزی باشد که (۱) موجود است و (۲) برای ما به نحوی قابل دسترس است. اما کانت هر چند در فلسفه نظری اش این شهود را مختص به محسوسات می داند و معتقد است که فقط محسوسات می توانند متعلق این شهود باشند. لیکن در فلسفه عملی اش می گوید تا نشان دهد که ما از طریق علم عملی می توانیم به نحوی شهودی از امور غیر محسوس (معقول) نیز داشته باشیم. کانت نشان می دهد که از طریق عقل عملی می توان درکی از اختیار داشت. او در فلسفه نظری اش، اختیار را مفهومی غیر قابل شناخت اعلام داشته است. اگر بر مبنای شناخت عقل نظری سیر کنیم که قانون موجبیت (determinism) را در مورد تمامی پدیده‌ها ساری و جاری می داند، جایی برای اختیار به عنوان چیزی که از دایره موجبیت بیرون است، وجود ندارد.

حال با توجه به این که شناخت ما فقط به پدیده‌ها در مقابل ذوات نفس الامری تعلق می گیرد، و در عرصه پدیده‌ها نیز هیچ چیز نیست که از دایره شمول قانون موجبیت بیرون باشد، بنابراین اختیار به عنوان چیزی که در مقابل موجبیت قرار دارد، برای ما قابل شناخت نیست. کانت در فلسفه نظری خویش می پذیرد که اختیار مفهومی محال نیست، بلکه مفهومی ممکن است. بنابراین موضع او درباره این مفهوم، موضعی لاادری گرایانه است. پس از اینکه امکان اختیار را در عقل نظری اثبات می کند، در عقل عملی می گوید تا به نحوی شناختی از این مفهوم حاصل کند. به اعتقاد کانت در عقل عملی می توان از دایره تنگ پدیده‌ها بیرون رفت و به چیزی چون اختیار که در حوزه ذوات نفس الامری قرار دارد، دست پیدا کرد. البته خود کانت تأکید دارد که این شناخت از اختیار فقط شناخت عملی است و فقط در مقام عمل کارایی دارد و هیچ توسعه‌ای در شناخت نظری ما ایجاد نمی کند. به این معنا که هر شخص فقط در شهود عملی و نه شهود نظری خویش را نسبت عمل به قانون اخلاقی یا ترک آن آزاد احساس می کند و این احساس همان چیزی است که از آن به اختیار تعبیر می کنیم. ولی آنچه برای فهم نظریه شلایر مآخر اهمیت دارد، این است که کانت وجود یک لمحه اخلاقی را در عقل عملی ما می پذیرد که شناختی کاملاً متفاوت با شناخت نظری به بار می آورد. بدین سان درک ما از اختیار سنگ بنایی می شود که کانت همه اخلاق و حتی دین اخلاقی خویش را بر آن مبنی می سازد. شلایر مآخر بر طبق همین الگوی کانتی در پی یافتن لمحه‌ای دینی در آگاهی بشر است. این لمحه دینی همان احساس وابستگی مطلق به قدرتی برتر است. این احساس یک احساس منحصر آدینی است، احساسی نسبت به حقیقتی است که بیرون از ما و جهان ما است و ما خویش را کاملاً وابسته به او احساس می کنیم.

همه آنچه را که به عنوان دین، هم در جنبه نظری و هم در جنبه عملی آن می شناسیم چونان فرعی است که قائم به این اصل یعنی این احساس وابستگی مطلق است. به تعبیر ویلیام جیمز «احساس، سرچشمه عمیق تر دین است و قواعد فلسفی و کلامی محصولات فرعی [این احساس] اند و همانند تجربه یک متن به زبان دیگر، [ترجمه آن احساس اند]»<sup>۱۲</sup> اگر این احساس وجود نداشته باشد، الهیات و فلسفه (جنبه نظری و اعتقادی دین) و نهادهای دینی (جنبه عملی دین) پا نمی گیرد. برای توضیح بیشتر

به تعبیر ویلیام جیمز

«احساس، سرچشمه

عمیق تر دین است

و قواعد فلسفی و کلامی

محصولات فرعی

[این احساس] اند و همانند

تجربه یک متن

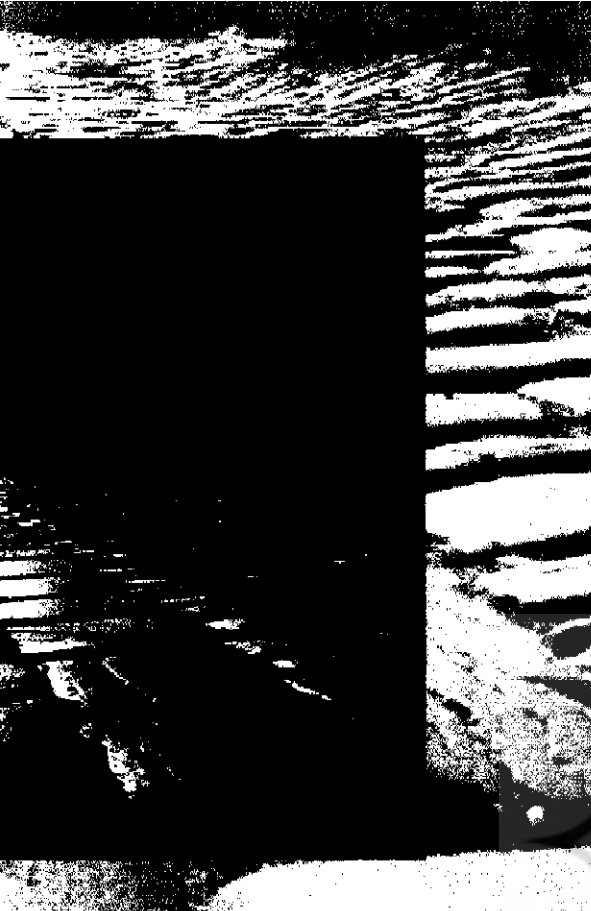
به زبان دیگر

[ترجمه آن احساس اند]

مطلب، نسبت این احساس با زبان دینی (religious language) را قدری بررسی می کنیم.

احساس وابستگی مطلق، با هر آگاهی دیگری متفاوت است، ساخته انسان نیست، از قید مفاهیم انسانی بیرون و از دایره اختیار انسان خارج است. این احساس به صورت قهری به آدمی دست می دهد و کاری که از آدمی ساخته است، فقط ابراز (expression) این احساس است. رابطه این احساس و ابراز آن، همانند رابطه شادی با بخند یا دیگر نشانه‌های شادمانی در چهره فرد است. وقتی احساس شادی به آدمی دست می دهد، این احساس در چهره، رفتار یا کلمات او نمایان می شود. ولی ابراز احساس فرع بر احساس است و این ابراز می تواند به احاء مختلف صورت بگیرد. بنابراین زبان عین آن احساس نیست، بلکه فقط ترجمان آن احساس است و هرگز کسی را که از آن احساس بهره‌ای ندارد، بدان آگاه نمی کند. این احساس قابل تعلیم نیست، بلکه به تعبیر رودولف اتو از طریق زبان تنها می توان «آن را در ذهن مخاطب احضار و بیدار نمود. چنان که هر چیزی که از روح می آید، باید شخص را به آن تنبیه داد.»<sup>۱۳</sup> بنابراین زبان دین، زبانی عاطفی و تنبیهی است، نه تحلیلی و توصیفی.

درباره این نظریه شلایر مآخر، پرسش‌هایی مطرح می شود. پرسش نخست این است که آیا این احساس، احساسی همگانی است یا مختص به افراد خاصی است. شلایر مآخر این احساس را، احساس همگانی می داند که در همه انسان‌ها موجود است. ولی به نظر می رسد که همانطور که رودولف اتو می نویسد این احساس موهبت خاصی است که فقط نصیب افرادی می شود که عنایت مخصوصی در حق آنان شده باشد. گویی در اینجا باید میان همگانی بودن بالفعل و همگانی بودن بالقوه فرق نهاد. یعنی اگر هم برخورداری از این احساس همگانی باشد، فقط به صورت بالقوه چنین است، زیرا واقعیت این است که بسیاری از افراد نوع بشر خود را با چنین احساسی بیگانه می یابند. حال پرسش این است که اگر این احساس در همگان موجود نیست و در عین حال منشأ دین هم احساس است، چگونه ممکن است کسانی که این احساس را ندارند، مورد خطاب دین قرار بگیرند. ظاهر آراء مفاهیم میان

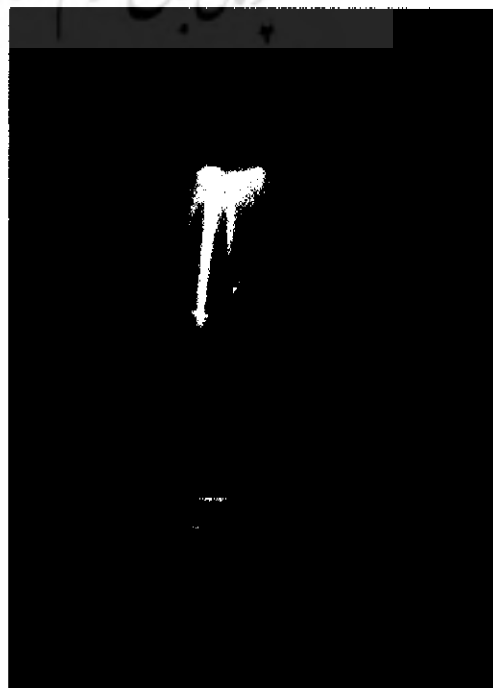


دینداران (صاحبان این احساس) و دیگران بسته است. زیرا همانطور که گفتیم زبان دینی و در نتیجه ابعاد نظری و عملی دین فرع بر این احساس است، و بدون اشتراک شخص در این احساس باب گفتگو بسته می شود، و نهایت کاری که می توان کرد، تنبیه دادن افراد به احساسی است که فقط به صورت بالقوه در آنها موجود است. جدی ترین اشکالی که به نظریه شلایر مایر وارد است این است که اصولاً نمی توان تجربه ای داشت که احساس محض بوده و در حد ذات خود از هر گونه مفهوم و معرفت (هم به معنای علمی و هم به معنای اخلاقی و فلسفی کلمه) عاری باشد. عواطف و احساسات از اعتقادات و اعمال بنیادی تر نیستند. عواطف نیز همانند اعتقادات و اعمال قائم به مفاهیم اند. حال که نمی توان احساسات و عواطف را جدای از مفاهیم در نظر گرفت، احساس عاری از مفهوم و معرفت، گویی اساساً احساس نیست. به علاوه اگر منشأ دین را احساس بدانیم باید گفت ابعاد نظری و عملی دین برخاسته از همین احساس است. ولی بعد نظری دین را قضایای صدق و کذب پذیر و بعد عملی آن را رفتارهایی تشکیل می دهد که متصف به حسن و قبح می شوند. حال پرسش این است که چگونه می توان از دل احساسی که در حد ذات خود تهی از صدق و کذب و حسن و قبح است، عقاید و اعمالی را بیرون کشید که به صدق و کذب و حسن و قبح متصف می شوند. راه حلی که در مقابل این اشکال به نظر می رسد، این است که بگوییم آن احساس که سرآغاز و خاستگاه دین است، به تمامی عاری از مفهوم و معرفت نیست. بلکه تنها تفاوت آن با دیگر درک های بشری این است که از مفهوم و معرفت فراتر است. به عبارت دیگر نمی توان آن را به طور کامل در کمند مفهوم و معرفت محصور کرد.

تصور می کنم که در آراء ردولف اتو و ویلیام زمینه چنین تفسیری از این نظریه وجود دارد.

### (۵)

ردولف اتو (۱۹۳۷-۱۸۶۹) در کتاب فکرت امر قدسی، به عنوان خلف شلایر مایر، در عین تحسین کار شلایر مایر و ابتکار عمل



او در توجه دادن به موضوع تجربه دینی، می کوشد تا نظریه شلایر مایر را تبیین کرده و احیاناً کاستی های تحقیق او را مرتفع سازد. او در مقدمه اش بر ترجمه انگلیسی کتاب اظهار می دارد که در اینجا کوشیده ام تا آنچه را که نسبت به ذات خداوند، «غیر عقلانی» (non-rational) یا فراعقلانی (supra-rational) است، تشریح کنم. در عین حال تأکید دارد که نباید از تعبیر «غیر عقلانی» یا «فراعقلانی» موضع کسانی تداعی شود که از سرکاهلی قدم در راه «عقل ستیزی» (Irrationalism) می نهند. بلکه منظور این است که بشر در عین حال که منتهای جهد عقلانی خویش را برای شناخت ذات الهی به کار می بندد، ولی همچنان این ذات دارای ساختنی است که فراتر از توراندیشه عقلی است. در نهایت همه کنه ذات الهی به جنگ عقل بشری نمی آید. اینجاست که مواجهه ما با آن ذات، مواجهه ای از نوع دیگر است. مواجهه ای است که تعابیری چون احساس امر قدسی، شهود امر مینوی و مانند آن، تا حدی می تواند از آن حکایت کند. بنابراین اتو ضمن یادآوری تحقیق های قبلی اش درباره جنبه عقلانی خداوند که در آثاری چون طبیعت گرایی و دین و نیز فلسفه دین از دیدگاه کانت و فریژر نمود یافته اند، می کوشد تا به صورت جدی به تحلیل احساسی بپردازد که در عین فراتر بودن از دایره مفاهیم، همچنان پابرجا است.

بنابراین می توان گفت هدف اصلی فکرت امر قدسی عبارت است از (۱) نقد تلاش هایی که برای عقلانی کردن دین صورت گرفته است و (۲) تشریح ساخت فراعقلانی دین. (باید توجه داشت که عنوان فرعی کتاب فکرت امر قدسی چنین است: «پژوهشی درباره عامل غیر عقلانی ایده الوهیت و نسبت آن با عامل عقلانی»). اتو در فصول اولیه کتاب و در مقام تشریح ساخت فراعقلانی دین بر دو نکته تأکید می ورزد. (۱) توضیح ایده امر قدسی (مینوی) و (۲) تبیین عناصر موجود در احساس امر قدسی (مینوی). در توضیح ایده امر قدسی، تأکید دارد که «قداست» (sanctity) یا «holiness» معنایی متفاوت با کاربرد متعارف آن دارد. در کاربرد متعارف این واژه، معنای «خیر» از آن مستفاد می شود و بیشتر

احساس وابستگی مطلق  
با هر آگاهی دیگری  
متفاوت است  
ساخته انسان نیست  
از قید مفاهیم انسانی  
بیرون و از دایره اختیار  
انسان خارج است.  
این احساس به صورت  
قهری به آدمی دست  
می دهد و کاری که  
از آدمی ساخته است  
فقط ابراز  
این احساس است



به خدا نیز وابسته ایم، با این تفاوت که در آنجا وابستگی مان نسبی است ولی در اینجا مطلق است. و لذا این تعبیر در نهایت یک تعبیر تمثیلی است. رابطه ما با ذات حق را در قیاس با رابطه ما با دیگر چیزها، ملاحظه می‌کند. و بنابراین، این تعبیر نشان نمی‌دهد که این احساس، احساسی منحصر به فرد است.

اتو، در عوض تعبیر «آگاهی مخلوقانه» (creatur-consciousness) یا «احساس مخلوقیت» (creature-feeling) را ترجیح می‌دهد. این تعبیر علاوه بر نشان دادن وابستگی علی مابه حق، احساس بندگی را نیز به تصویر می‌کشد. همه مفاد این احساس این است که رابطه ما با حق یک رابطه ما بعدالطبیعی صرف نیست، فقط این نیست که او علت است و ما معلول، فقط این نیست که او غنی است و ما فقیر. نسبت ما با او چیزی است فراتر از آنچه در قالب این مفاهیم حکمی و مابعدالطبیعی به بیان می‌آید. اتو در مقام توضیح این احساس مخلوقیت به سخنی از حضرت ابراهیم (ع) در عهد عتیق استناد می‌کند. ابراهیم هنگامی که در مورد قوم سدوم با خدا سخن می‌گفت، اظهار داشت: «اینگ من که خاک و خاکستر هستم، جرأت کردم که با خداوند سخن بگویم» (سفر پیدایش، باب ۱۸، آیه ۲۷). درست است که در اینجا به نوعی وابستگی اذعان شده است، ولی این وابستگی بسیار متفاوت با وابستگی علی صرف است. در اینجا هدف اظهار عبودیت و خاکساری است که کمترین جزء معنایی آن، وابستگی علی است.

سپس در تشریح عناصر این احساس مخلوقیت می‌کوشد. در احساس دینی، ایمان به رستگاری، توکل، عشق و مانند آن وجود دارد. اما مهمترین عنصر در این احساس عنصری است که از آن به «راز هیبت انگیز» (mysterium tremendum) تعبیر می‌کند. «ممکن است احساس راز هیبت انگیز آگاهی برفی آسا همچون نسیمی دل‌انگیز وارد شود و روح را از آرامشی برآمده از ژرف‌ترین لایه‌های پریش سرشار کند. ممکن است این احساس به وضعیت روحی پایدارتر و ماندگارتری تبدیل شود و به صورت لرزش و ارتعاشی از سرخوف و انقیاد تا دوام یابد... ممکن است به ناکاه به صورت جوششی فوران آسا از ژرفای روح سر بزند و با شور و تکانی شدید همراه باشد، یا به هیجانی به غایت غریب بینجامد، به شوریدگی بیخودانه، به حالتی خلسه‌وار و به از خود شدن.»<sup>۱</sup> مؤلفان کتاب عقل و اعتقاد دینی پس از نقل عبارت فوق، می‌نویسند که به اعتقاد اتو امر مینوی در سه نوع احساس خاص متجلی می‌شود. و این سه نوع احساس را اینگونه بر می‌شمرند: ۱) احساس وابستگی و تعلق، ۲) احساس خوف و خشیت دینی و ۳) احساس شوق.

ولی به نظر می‌رسد که دقیق‌ترین این است که بگوییم، احساس وابستگی و تعلق، اصل احساس دینی است، که همانطور که دیدیم، اتو این تعبیر را اصلاح می‌کند و تعبیر «احساس مخلوقیت» را به جای آن به کار می‌برد. و سپس این احساس مخلوقیت را با استفاده از احساس قرار داشتن در برابر «راز مهیب» توضیح می‌دهد. او در عین حال که اذعان دارد توصیف ما از این راز مهیب، که یک راز بیان‌ناپذیر است، فقط می‌تواند توصیف سلیبی باشد، می‌کوشد تا مؤلفه‌های اصلی احساس ما را از این راز تبیین کند. این مؤلفه‌ها را اتو در سه عنصر هیبت، عظمت، طلب یا شوق خلاصه می‌کند. او می‌نویسد «نهایتاً عنصر سومی در کنار عنصر هیبت و عظمت وجود دارد که من جسارتاً آن را طلب یا شوق نسبت به موجود مینوی می‌دانم»<sup>۲</sup>

در مورد عنصر نخست، یعنی عنصر هیبت یا خشوع و خشیت باید گفت که «مقدس دانستن» چیزی به طور طبیعی نوعی احساس ترس نسبت به آن را به همراه دارد. هرچند که البته این ترس فقط از باب تشبیه و تشنگی تعبیر است. ولی به هر حال این عنصر حکایت از تجربه خداوند به عنوان موجودی غضبناک دارد که همواره در تجربه دینی بشر، حاضر است. اتو به حق توجه می‌کند که آیین یهود

جدی‌ترین اشکالی که  
به نظریه شلایر ماخر  
وارد است این است که  
اصولاً نمی‌توان  
تجربه‌ای داشت که  
احساس محض بوده  
و در حد ذات خود از  
هرگونه مفهوم و معرفت  
(هم به معنای علمی و هم به  
معنای اخلاقی و فلسفی  
کلمه) عاری باشد.  
عواطف و احساسات از  
اعتقادات و اعمال  
بنیادی‌تر نیستند

فحوایی اخلاقی دارد. به عبارت دیگر واژه «قداست» در کاربرد متعارف، حاکی از ارزش اخلاقی است. ولی فحوای اخلاقی این واژه نمی‌تواند همه معنای آن را افاده کند. این واژه یک معنای اضافی نیز دارد که این معنای اضافی را فقط به احساس می‌توان دریافت و از طریق مفاهیم اخلاقی و ارزشی قابل بیان نیست. به همین دلیل پیشنهاد می‌کند که برای احترام از نداعی معنای اخلاقی و ارزشی صرف این واژه، اصطلاح «مینوی» را به جای آن به کار ببریم. «مینوی» معادل فارسی numinous است. این اصطلاح بر خلاف واژه‌های «قدسی» یا «مقدس»، فقط فحوای احساس دینی را دارد و می‌تواند حاکی از حالتی باشد که به تعبیر خود اتو یک حالت روانی «کاملاً منحصر به فرد و غیر قابل تقلیل به هر امر دیگری است و بنابراین مانند همه داده‌های کاملاً اولیه و مقدماتی در حالی که قابل بحث و بررسی است، اما دقیقاً قابل تعریف نیست».

گویی یک داده قابل تعریف، داده (یا یافته)‌ای است که می‌توان آن را بر اساس داده یا داده‌های دیگر تفهیم کرد. ولی وقتی یک داده، خودش اولیه و اصیل است تنها راه شناخت آن نیز، شناخت بی‌واسطه یا شهود مستقیم است. بنابراین کسانی که چنین درکی از آن ندارند، هرگز نمی‌توانند در قالب مفاهیم که همیشه مع‌الواسطه‌اند، درکی از آن پیدا کنند. در بهترین حالت فقط می‌توان این درک یا احساس را در آنها برانگیخت و آنها را بدان توجه و تنبه داد. ساخت فراعقلانی دین، ریشه در همان احساس و شهود بی‌واسطه دارد. شلایر ماخر این احساس را احساس وابستگی مطلق تعریف کرده است. اتو این تعریف را ناراسا می‌داند زیرا، تعبیر «احساس وابستگی مطلق» نمی‌تواند مفید همه مفاد تجربه دینی باشد. گویی این تعبیر، احساس دینی را در نهایت از سنخ دیگر حالات انسان می‌داند و تفاوت آن فقط تفاوت در شدت و ضعف است. به این معنا که این احساس، فقط احساس «وابستگی مطلق» در مقابل «وابستگی نسبی» است. از این تعبیر بیشتر معنایی علی مستفاد می‌شود. بدین صورت که ما خویش را معلول ذات حق می‌دانیم. همانطور که در زندگی خویش به چیزهایی وابسته هستیم،



اتو «آگاهی مخلوقانه»

یا «احساس مخلوقیت» را

به جای «احساس

وابستگی مطلق»

ترجیح می دهد.

این تعبیر علاوه بر

نشان دادن وابستگی

علی مابه حق

احساس بندگی را نیز

به تصویر می کشد.

همه مفاد این احساس

این است که رابطه ما

با حق یک رابطه

ما بعدالطبیعی

صرف نیست



(که نزد ما مسلمان ها نیز معروف است که بیشتر بر جنبه خشیت آمیز خداوند و تعالیم دینی تأکید می ورزد)، بیانات سرشاری در توصیف این جنبه احساس دینی، به خصوص در عهد عتیق عرضه کرده است. و در عین حال توجه دارد که این خشیت با آنچه ما به عنوان ترس طبیعی می شناسیم، تفاوت ماهوی دارد. «در خشم خداوند چیزی فراعقلانی و قابل رؤیت وجود دارد که منجر به پیدایش نوعی رعب (terror) می شود که هیچگونه خشم طبیعی نمی تواند موجب ایجاد آن شود.»<sup>۱۸</sup>

عنصر دوم، یعنی عنصر عظمت، نیز در دل همان احساس مخلوقیت حضور دارد. وقتی در برابر امر مینوی خویش را «خاک و خاکستر» می دانیم، به همان نسبت که خویش را ناچیز و بی مقدار احساس می کنیم، او را تعظیم و تجلیل می کنیم. گویی زبان حال این احساس چنان است که «همه آنچه هستند از آن کمتر اند/ که با هستی اش نام هستی برند.» در حقیقت عنصر هیبت، بیانگر احساس عارف در برابر «وقور و کثرت قدرت» امر مینوی است، حال آنکه عنصر عظمت احساس او را در برابر «کثرت و غنای وجود» او نمایان می سازد.<sup>۱۹</sup>

عنصر سوم، یعنی عنصر شوق یا طلب، گویی در مقابل عنصر هیبت و ضد آن است. احساس امر قدسی در عین حال که آدمی را دچار هیبت و حیرت می سازد، جاذبه و کششی فوق العاده نیز دارد که برای آدمی شوق آفرین است. این احساس، ما را مجذوب آن موجود متعالی می کند و نسبت به آن بی تاب می سازد. به همین دلیل خداوند را نه به عنوان یک مفهوم فلسفی صرف (چیزی چون واجب الوجود) و نه به عنوان یک وجود هولناک و قادر مطلق محض (هریمن)، بلکه به صورت موجودی تجربه می کنیم که در عین حال که قادر مطلق است ولی وجودی سرشار از جمال، شور، عاطفه و محبت است. این همان خدایی است که اتو از آن به خدای زنده (living God) در مقابل خدای فلسفی یا خدایان فیلسوفان (philosophic God) تعبیر می کند. چنین موجودی البته به هیچ وجه موجودی نیست که آدمی را از خویش براند و صرفاً در حالت خوف بنگهدارد. بلکه اصولاً طلب و اشتیاقی که نزد عارفان دیده می شود، ناشی از نزدیکی و انس با خود امر مینوی است و شعله

این شوق و طلب از وجود خود او روشن است.

ولی توصیف و تحلیل درخشان اتو از احساس امر مینوی، جامعیت لازم را ندارد. زیرا اتو همه توصیف خویش را بر تجربه امر مینوی متمرکز می سازد، در حالی که دشوار می توان همه انواع تجربه دینی را در این توصیف گنجانند. اگر بخواهیم از منظر پدیدارشناسانه (phenomenological) داوری کنیم که ظاهر خود اتو نیز از همین منظر بحث می کند، تجربه مینوی، تجربه ای است که دربرخی ادیان که از آنها به ادیان خداپاوار (theist) تعبیر می شود، به وقوع می پیوندد. تجربه های دینی موجود در ادیان غیرخداپاوار (non-theist) یا وحدت باور (monist)، از این الگو تبعیت نمی کنند. تجربه مینوی، در ادیان خداپاوار که خدا را به صورت موجودی شخص وار (personal) و متعالی (transcendental) تجربه می کنند، تحقق می یابد. ولی در ادیان وحدت باور که خداوند را نه به صورت وجودی شخص وار و متعالی، بلکه به صورت وجودی حلولی (Immanent) تجربه می کنند، چنین تصویری از تجربه خداوند وجود ندارد. در این ادیان خداوند موجودی نیست که بتوان در محضر او قرار گرفت و در محضر او حالاتی چون احساس مخلوقیت، خوف و خشیت و شوق و طلب را تجربه کرد. بلکه در این تصور از خداوند احساس یکی شدن با خداوند و استقراق و انجذاب در او غلبه دارد. در این تجربه گویی آدمی و تجربه او از میان بر می خیزد. در برهه دارانیاه (از متون آئین هندو) می خوانیم: «همانطور که آدمی آنگاه که در آغوش همسر محبوب خویش است، از چیزی در درون یا برون آگاه نیست، وقتی هم که در آغوش نفس ناطقه باشد، به هیچ چیز در درون و برون آگاه نیست»<sup>۲۰</sup> (مراد از نفس ناطقه در اینجا همان آتمن یا نفس درونی یا همان مطلق در قلب همه واقعبیت است که فقط نفس ظاهری آدمی با فروری در خویش بدان دسترسی دارد).

وجود این تجربه اخیر که می توان آن را نوعی تجربه وحدانی (unitive) دانست و به علاوه حتی قسم دیگری از تجربه دینی که از آن به عرفان طبیعت یا عرفان دهری (nature mysticism) تعبیر می شود، حاکی از آن است که توصیف اتو از تجربه دینی به عنوان تجربه مینوی، نمی تواند توصیف جامعی باشد. بنابراین باید این توصیف را به بیانی کلی تر برگزارد تا بتواند همه گونه های مختلف تجربه دینی را شامل شود. به نظر می رسد که توصیف ویلیام جیمز از این لحاظ، جامع تر است.

ویلیام جیمز در فصل «عرفان» انواع تجربه دینی، اوصاف تجربه دینی را اینگونه بر می شمرد: (۱) بیان ناپذیری (ineffability)، (۲) کیفیت معرفتی ذوقی (noetic quality)، (۳) زودگذر بودن (translency) و (۴) انفعالی بودن (passivity).<sup>۲۱</sup> خود او تصریح می کند که دو ویژگی نخست به طور قاطع در تمامی تجارب دینی (عرفاتی) حضور دارد و در مورد دو ویژگی دیگر معتقد است که معمولاً در همه این قبیل تجربه ها حضور دارند، هر چند که حضورشان قطعی نیست.

در مورد اینکه آیا ویژگی هایی که جیمز بر می شمرد، دقت و جامعیت لازم را دارند، بحث و نظرهایی مطرح است. برای مثال جیمز یکی از ویژگی های این تجربه را زودگذر بودن آن می داند، به این معنا که این تجارب دیری دوام نمی آورند و معمولاً مدت و زمان آنها نیم ساعت یا حداکثر یکی دو ساعت است، و سپس در روزمرگی محو می شوند. ولی برخلاف نظر جیمز، کم نیستند عارفانی که مدت زمان تجربه شان بسی طولانی تر از این بوده است، برای مثال کسی چون محی الدین ابن عربی درباره یکی از کشف و شهودهایش می نویسد که: «حب من محبوبم را در خارج از من وجود عینی می بخشید... این تمثیل با من چنان می کرد که چندین روز غذایی تناول نمی کردم. گاه سر سفره قرار می گرفتم. او در طرف دیگر سفره می نشست... به من می گفت و آیا غذا تناول می کنی در حالی که نظاره گر من هستی... آن صورت شهودی

همچنان در قیام و قعود و در حرکت و سکون نصب العین من قرار داشت.<sup>۲۳</sup> به علاوه برخی به این چهارویژگی، ویژگی پنجمی نیز افزوده‌اند.

لویی دوپره می‌نویسد، باید به این چهارویژگی، ویژگی یوستگی یا جمعیت خاطر (integration) را نیز افزود. صاحب تجربه در این تجربه از محدودیت‌های یومیه فراتر می‌رود، بر تعارض‌ها و نشئت‌ها غلبه می‌یابد و با اتصال به یک حقیقت برتر، خودش نیز نوعی جمعیت خاطر به دست می‌آورد.<sup>۲۳</sup>

لیکن آنچه در اینجا برای ما اهمیت دارد، دو ویژگی نخست است، که جیمز حضور آنها را در همه تجارب دینی، قطعی می‌داند. تجارب دینی بیان‌ناپذیراند. همه کسانی که چنین تجربه‌ای به ایشان دست داده است، آن را «واری حد تقریر و بیان» می‌دانند. به رغم آن که عارفان در ملل و نحل مختلف به وفور درباره تجارب خویش سخن گفته‌اند، ولی همه اذعان دارند که هرچه بیشتر در توصیف آن می‌کوشند، به عجز خویش در توصیف آن، آگاه‌تر می‌شوند. از این جهت حالات عرفانی شبیه به حالات احساسی است تا حالات عقلی. و اگر از سنخ احساس یا شبیه احساس باشند، کسی که این احساس را نداشته است هرگز نمی‌تواند از طریق توصیفات که درباره‌اش می‌شود، به درکی از آن برسد. برای مثال احساس «شوری»، حالتی است که هرگز برای کسی که شوری را نچشیده است، قابل توصیف نیست. خود جیمز اذعان دارد که این ویژگی، یک ویژگی سلبی است.

لیکن این تجربه هرچند از جهت بیان‌ناپذیری شبیه احساس است، ولی از جهت دیگر با احساس متفاوت است. این تجربه دارای کیفیت معرفتی ذوقی است، به این معنا که سرشار از اشراق، انکشاف و معنا است. ما را به ژرفای حقیقتی که عقل بحثی (discursive) را بدان راه نیست، آگاه می‌سازد.

(۶)

شلایر ماخر از طرح بحث تجربه دینی دو غایت را دنبال می‌کند: (۱) تأمین استقلال دین؛ (۲) تقدناپذیر ساختن دین (به این معنا که با توجه به استقلال دین، تفکرات علمی و فلسفی، متوجه گوهر دین که همان تجربه دینی است، نمی‌شود).

حال اگر تجربه دینی را بیان‌ناپذیر و در عین حال دارای کیفیت معرفتی ذوقی بدانیم، البته هدف اول حاصل می‌شود. ولی دیگر نمی‌توان دین را تقدناپذیر دانست. ولی به نظر نمی‌رسد که



تقدناپذیری به این معنا ویژگی مثبتی برای دین باشد. زیرا این تقدناپذیری در نهایت گفتگو و مفاهمه درباره دین را ناممکن می‌سازد و موضوعی که چنین قابلیت در زندگی بشر نداشته باشد، صرفاً به یک موضوع شخصی تبدیل می‌شود. ولی اگر تجربه دینی را دارای کیفیت معرفتی ذوقی بدانیم، هرچند که دین به صورت مطلق تقدناپذیر نخواهد بود، ولی همچنان می‌توان پاره‌ای از تقدناپذیری را، تقدناپذیری بی ربط و بلا موضوع دانست، بر این مبنا که آن ساحت معرفتی که دین از آن سخن می‌گوید، هرچند به لحاظ ماهوی از جنس معرفت عادی بشر است، ولی به لحاظ رتبه در مرتبه برتری قرار می‌گیرد.

### پی‌نوشت‌ها

- ۱- قدیس آگوستین، *اعتراقات*، ترجمه سایه میثمی، سهروردی، ۱۳۸۰، صص ۲۵۵، ۲۵۴.
- ۲- فریدالدین عطار، *تذکره الاولیاء*، تصحیح دکتر محمد استعلامی، زوار، ۱۳۶۳، ص ۹۰.
- ۳- برای اطلاع بیشتر درباره دیدگاه پرادفوت، ر.ک. به: وین پرادفوت، *تجربه دینی*، ترجمه و توضیح عباس یزدانی، نشر طه، ۱۳۷۷ و نیز مایکل پترسون و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، ۱۳۷۷، صص ۴۸ به بعد.
- ۴- درباره توصیف و داوری درباره این دو دیدگاه، ر.ک.:

Roger Trige, "Theological realism and antirealism", in Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell Publisher. PP. 213 ff.

- نیز ر.ک.: چارلز تالیافرو، *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه انشاءالله رحمتی، نشر سهروردی، ۱۳۸۲، صص ۸۰ به بعد.
- ۵- ایمانوئل کانت، *نقدعقل عملی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، انتشارات نورالثقلین، ۱۳۸۵، ص ۱۸۴.

۶- همان

۷- همان، ص ۲۰۵

۸- همان، ص ۲۰۶

9- Friedrich Schleiermacher, *On Religion*, P. 23

۱۰- عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۱

۱۱- به نقل از: *On Religion*, P. 25

۱۲- به نقل از: وین پرادفوت، *تجربه دینی*، ص ۲۶

12- William James, *Varieties Of Religious Experience*, penguin Books, 1982, P. 431

۱۳- ردولف اتو، *مفهوم امر قدسی*، ترجمه همایون همتی، نقش جهان، ۱۳۸۰، ص ۲۷۴. لازم به ذکر است که معادل دقیق‌تر برای عنوان این کتاب یعنی *The Idea of the Holy* در زبان فارسی *فکرت امر قدسی یا ایده امر قدسی* است.

۱۴- همان، ص ۴۸.

۱۵- به نقل از: *عقل و اعتقاد دینی*، ص ۴۲. نیز ر.ک. به: *مفهوم*

*امر قدسی*، ص ۶۰

۱۶- همان

۱۷- *مفهوم امر قدسی*، ص ۷۴

۱۸- همان، ص ۶۹

۱۹- همان، ص ۷۲

۲۰- لویی دوپره «عرفان» ترجمه محمد رضا جوزی، در فرهنگ و دین، ویراسته بهاءالدین خرمشاهی، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۴، ص ۵۶

21- *Varieties Of Religious Experience*, PP. 38 ff

۲۲- به نقل از: هانری کرین، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، نشر جامی، ۱۳۸۴، صص ۵۲۷ - ۵۲۴، پی‌نوشت ۱۳

۲۳- لویی دوپره «عرفان»، در *فرهنگ و دین*، گروه مترجمان، زیر نظر بهاءالدین خرمشاهی، طرح نو، ۱۳۷۴، صص ۵۱ - ۵۰

در احساس دینی  
ایمان به رستگاری، توکل  
عشق و مانند آن  
وجود دارد. اما مهمترین  
عنصر در این احساس  
عنصری است که  
از آن به  
«راز هیبت انگیز»  
تعبیر می‌کند