

« تجربه دینی از منظر جیمز »

کیوان بلند همتان^۱

میرعبدالحسین نقیب‌زاده^۲

چکیده

پراگماتیسم پیش از هر چیز، روش است - روشی جهت روی آوردن به تجربه؛ چه به معنای فرایندی آن و چه به معنای فرآورده‌ای آن. از این منظر، مفهوم تجربه در اندیشه پراگماتیکی جیمز جایگاهی ویژه می‌یابد. به گونه‌ای که می‌توان کل اندیشه او را در هر زمینه به آن برگرداند و بر مبنای آن فهمید. این نکته در مورد نگاه او به "دین" نیز صادق است. جیمز در پی بررسی دین در حدود زندگی آدمی، کنشها و تجارب اوست و برای این منظور، اصطلاح تجربه دینی را به کار می‌گیرد، اما چون منظور جیمز از این اصطلاح به روشنی بیان نگردیده، می‌کوشد منظور او را در سه گام متمایز اما به هم پیوسته (خلوت فرد با امر قدسی، احساس حضور آن و واکنش متاثر از آن در برابر جهان و انسان) دریابد. سپس بسترهای وقوع این تجربه را، که در نگاه جیمز منجر به "انواع تجربه دینی" خواهد شد، کاویده و مهمترین بستر آن، یعنی بستر روانی - عاطفی را که منظور نظر جیمز است، شرح خواهد داد. در نهایت مقاله به بررسی کاربردهای اندیشه جیمز و نقدهای وارد شده بر آن پرداخته و مهمترین نقد را بی توجهی او به مولفه اجتماعی و سنت دینی می‌داند.

واژگان کلیدی: روش پراگماتیکی، دین، تعریف دین، تجربه دینی، ویلیام جیمز

۱. استادیار و عضو هیات علمی دانشگاه کردستان

۲. استاد دانشگاه تربیت معلم تهران

مقدمه

جیمز از بنیان گذاران پراگماتیسم است. "پراگما" واژه ای یونانی به معنای کار و عمل است؛ از این رو، پراگماتیسم را اصالت عمل یا عمل گرایی ترجمه کرده اند. در نگاه جیمز پراگماتیسم از جهاتی قدیمی است چراکه رویکرد فلاسفه ای مانند لاک، برکلی و هیوم است (یعنی همان فلاسفه تجربه گرا) و بنابراین مطلقاً هیچ چیز تازه ای در آن وجود ندارد. اما از جهاتی دیگر، نظریه ای جدید است که پرس^۱ آن را در کانون توجه همگان قرار داد (Pra.508). البته چون جدید است، سرنوشت آن مانند دیگر نظریه های تازه است یعنی در وهله اول، به عنوان چیزی پوچ مورد حمله قرار می گیرد. در مرحله بعد، صحت آن پذیرفته می شود (گرچه چیزی بدیهی و پیش پا افتاده وانمود می شود). سرانجام چنان اهمیتی می یابد که مخالفانش ادعا می کنند خودشان آن را کشف کرده اند (Pra.572).

اما در نگاه مخالفانش، پراگماتیسم، به دنبال مصلحت است و صرفاً فایده را ملاک حقیقت می انگارد. اگر قرار بر این باشد، پاپانوئل حقیقت دارد چراکه در عمل برای کودکان فایده و نفع فراوان دارد (ر.ک. راسل ۱۳۶۵ و ۱۳۸۴). البته نباید چنین قضاوت کرد. خود جیمز (MT.858)، و بعداً کاپلستون (۱۳۸۲: ۸/۳۶۹)، متذکر گردیده اند که با آوردن مثالهای عجیب و غریب نباید از پراگماتیسم کاریکاتور ساخت. جیمز در تذکری به برادلی و دیگر منتقدان دیویی و شیلر گفته بود که این دو اندیشمند، کاری کلی را انجام می دهند و چندان در بند امور جزئی نیستند؛ آنها مفاهیم سستی را از نو صورت بندی می کنند و کارشان صورت بندی کلاسیک به خود نمی گیرد. از این رو نباید با چاقوی تیز منطق به سراغ جزئیات کار آنها رفت بلکه باید وزن کلی آنها را سنجید و خصوصاً آنها را در برابر بدیلهای ممکن دیگر آزمود (MT.858). این در مورد اندیشه خود جیمز نیز صادق است. بنابراین دقت در فهم منظور از پراگماتیسم بسیار مهم است چراکه ممکن است به سرعت به کژفهمی بینجامد چه با نفی آن و

۱. البته برای پرس (C.S.Peirce)، پراگماتیسم یک نظریه معنا بود که بر اساس آن، معنای گفتارها بر اساس نتایج تحقیق پذیر آن تعیین می گردد. ر.ک. پرس (۱۸۷۸) و (۱۹۰۵).

چه با اغراق در اهمیت آن. بدین منظور لازم است که پیش از هر چیز دو موضوع را از هم جدا کرد - موضوعاتی که خود جیمز بر تفکیک آنها اصرار دارد: گاهی مراد از پراگماتیسم، یک روش است - روشی برای حل مسایل فلسفی و متافیزیکی؛ گاهی نیز مراد از پراگماتیسم، نظریه‌ای است درباره حقیقت یا صدق قضایا (Pra.510). پرداختن دقیق و فنی به این موضوع، و خصوصاً نظریه صدق^۱ و باورها به مثابه ابزار، خارج از حوصله این نوشتار است؛ در اینجا، به ضرورت و تناسب بحث، تنها به اشاراتی در خصوص روش پراگماتیکی بسنده خواهد شد.

۱. روش پراگماتیکی

پراگماتیسم پیش از هر چیز، روشی است برای حل و فصل مجادلات انتزاعی (MT.857). به بیان روشنتر، روش پراگماتیستی قبل از هر چیز روشی است برای حل نزاعهای متافیزیکی، که در غیر این صورت می‌توانند پایان‌ناپذیر باشند (Pra.506). این چیزی است که در ابتدا جیمز از پراگماتیسم مدنظر دارد. او در تلاش است تا نزاعها و مجادلات بی‌پایان متافیزیکی را با استفاده از روشی خاص، که آن را روش پراگماتیکی می‌نامد، حل و فصل کند. در بحث از متافیزیک گفته شده که از بزرگترین مشکلات متافیزیک آن است که میان اهل فن هیچ توافقی صورت نگرفته است و این به خاطر آن است که زمانی می‌توان انتظار توافق داشت که روشی برای آزمون مدعیات و پاسخگویی به سئوالات وجود داشته باشد. جیمز مدعی است که این روش را یافته است. می‌توان پرسید که لب لباب روش پراگماتیستی چیست؟ و او در پاسخ فوراً می‌گوید:

تلاشی برای تفسیر مفاهیم به کمک ردگیری پیامدها و نتایج عملی مربوط به آن. آثار عملی مفهومها مهم است نه ساختن و به کارگیری انتزاعی آنها (Pra.506).^۲

۱. این بخش از اندیشه جیمز بیش از همه برفهمیده شده است؛ اما همان گونه که چیزولم (۱۹۹۲) تذکر

داده است، نظریه صدق او بسیار دقیقتر و ظریفتر از آن است که پنداشته می‌شود.

۲. در اینجا تاثیر پرس مشهود است. از این رو کاپلستون (۱۳۸۲: ۸/۳۶۶) روش پراگماتیستی را نظریه‌ای

در خصوص معنا می‌داند.

برای جیمز نیز، همچون کلیفورد^۱ (۱۸۸۶)، مسئله اساسی آن است که هر مفهومی یا باوری به عمل منتهی می شود و تفاوت مفاهیم و باورها در اعمالی است که می آفرینند. اگر از میان دو مفهوم، یکی تاثیر عملی خاصی بر زندگی ما یا جهان داشته باشد، آن مفهوم در مقایسه با دیگری، نیازمند توجه بیشتری است. ما می بایست مفاهیم را به کمک آثار عملی و پیامدهای آنها بررسی کنیم. اگر از میان دو مفهوم، یکی از آنها صحیح باشد چه تفاوت عملی‌ای در بین خواهد بود؟ این سؤال اصلی جیمز است که البته این حکم نه تنها در مورد مفاهیم، بلکه در مورد باورها و قواعد نیز جاری است.

جیمز بر آن است که برای پی بردن به حقیقت یک اندیشه "به جای پرداختن به اصلهای کلی و منطقی، باید به نتیجه های آن پرداخت؛ به جای نگرستن به آغاز، باید به انجام آن نگرست" (نقیب زاده ۱۳۸۳: ۲۳۶). این را در فلسفه نیز باید جاری کرد. در نگاه او، معنی موثر هر قضیه فلسفی نتیجه آن در تجارب فعال یا منفعل عملی ما در آینده است؛ و مراد او از «عملی»، امری است عینی و منفرد و جزئی و نتیجه بخش - در مقابل غیر عملی، که امری است انتزاعی و عام و کلی و بی نتیجه. برای او روش پراگماتیستی نه به معنای نتایج خاص، بلکه به معنای یک شیوه جهتگیری است - شیوه روی گرداندن از:

اولیات، اصول پیشین، مقولات و ضروریات تصویری، راه‌های لفظی، نظامهای بسته و مطلقها؛ و روی آوردن به امور انضمامی و عینی، امور واقع، عمل و قدرت، چیزهای آخرین، نتایج، آثار و ثمرات (Pra.510).

در مجموع و به صورت خلاصه می توان گفت که روش پراگماتیستی، شیوه روی آوردن به تجربه است؛^۲ چه به معنای فرایندی آن و چه به معنای فرآورده ای آن. از این منظر، مفهوم

۱. اگر تاثیر پرس جیمز در جهت مثبت بود، تاثیر کلیفورد در جهت منفی است. به گونه ای که اولین واکنش جدی فلسفی جیمز، یعنی رساله اراده باور داشتن (WB)، تماماً نقدی است بر اندیشه کلیفورد در اخلاق باور.

۲. به باور رابینسون (۲۰۰۳: ۷۶۸) این یکی از آن مواردی است که پراگماتیسم را از نسبی گرایی معاصر و برساختن گرایی اجتماعی (social constructionism) جدا می کند. در این اندیشه ها باور بر آن

تجربه در اندیشه پراگماتیستی جیمز جایگاهی ویژه می یابد. به گونه ای که می توان کل اندیشه او را در هر زمینه به آن بر گرداند و بر مبنای آن فهمید. این نکته در مورد نگاه او به "دین" نیز صادق است.

۲. تعریف دین

او دین را در حدود زندگانی آدمی، کنشها و تجارب او جسته و برای بیان این منظور اصطلاح تجربه دینی^۱ را به کار می گیرد. البته خود اصطلاح تجربه دینی ابهام و ایهام معنایی دارد. (ر.ک. ملکیان ۱۳۸۱: ۳۱۳) و به باور اندیشمندان، تعیین حد و رسم آن به غایت مشکل است (سروش ۱۳۷۹: ۱۶۹). از این رو ممکن است که معنای آن نزد متفکران مختلف متفاوت باشد. همین امر لازم می گرداند که کاوش در معنای تجربه دینی نزد جیمز، به مثابه یکی از اولین کسانی که به این مفهوم پرداخته است، اهمیت یابد. البته این اهمیت آنگاه فزونی خواهد یافت که پژوهشگر به مهمترین کتاب جیمز در این زمینه، یعنی گوناگونی تجربه دینی، مراجعه کند. سبک نگارش و گفتار جیمز به گونه ای است که فهم تلقی او را از اصطلاح تجربه دینی به غایت مشکل می گرداند و لازم است که پژوهشگر، با تأمل و تأمل بسیار معنای آن را نزد جیمز دریابد.

۲. مراد از تجربه دینی

اصطلاح تجربه دینی، امروزه، هر نوع احساسی را که فرد در حیات دینی دارد دربرمی گیرد (مانند احساس گناه، رهایی، وجد و شمع، تمنا و ترس، امتنان و سپاس و غیره)؛ اما آنچه بیشتر از این اصطلاح مد نظر فلاسفه است تجربه هایی است که در آن، فرد صاحب

است که ما بر مبنای خوشایندهای خود (favorably of taste)، پیش داوری (prejudice) و عرف (custom) واقعیت رامی سازیم. اما در نگاه پراگماتیست، باز خورد پایدار و معمولاً تنبیهی ای که از واقعیت دریافت می کنیم، به تایید یا اصلاح ساختهای ذهنی ای می انجامد که کنش ما را هدایت نموده است.

1. religious experience

تجربه، آنها را آگاهی تجربی به خدا تلقی می‌کند. این آگاهی مشخصات خاصی دارد: مستقیم و بی‌واسطه است، تجربی (نه انتزاعی) اما فاقد محتوای حسی است. و نهایتاً، امری محوری و اصلی خواهد گردید به گونه‌ای که هم فرد را به خود معطوف می‌دارد (آلستون ۱۳۸۳: ۶۸-۷۰). البته همه اینها استثنائاتی هم دارد اما این شکل عام آن نوع تجارب است. در تجربه آگاهی از خدا، شخص تجربه‌گر احساس می‌کند که به نحوی در حضور موجودی با صفات معین است - موجودی که متمایز و مستقل از خودش است. فرد تجربه‌گر، در برابر چنین حضوری، واکنش‌های خاصی را نشان می‌دهد؛ که البته، صرف آن احساس حضور هسته اصلی تجربه دینی است نه این واکنشها (بندل ۱۹۸۴؛ به نقل از تالیافرو ۱۳۸۲: ۳۳۹-۳۴۰). اما جیمز از اولین کسانی است که در خصوص تجربه دینی سخن گفته است. بنابراین طبیعی خواهد بود اگر بپرسیم آیا جیمز نیز چنین تلقی‌ای از تجربه دینی داشت؟ جیمز برای فهم تجربه دینی به کنش راستین دین‌ورزان و تجارب ناب آنان پرداخت اما همچنان که پیشتر گفته شد، برای فهم مراد او از تجربه دینی لازم است اندیشه او را، از خلال سبک پیچیده و غیر فنی او، به گونه‌ای دیگر به نظم درآورده و در واقع، آن را بازسازی کرد. می‌توان گفت تلاش او در این راستا، در سه گام مشخص پیش می‌رود که پیوسته به هم بوده، هر یک دیگری را کامل می‌کند.

۱- خلوت فرد با امر قدسی

اگرچه نمی‌توان دین را به گونه‌ای تعریف کرد که مقبول همگان افتد، با این وصف، ممکن است که بتوان بر سربیک تقسیم‌بندی دوگانه به توافق رسید. این تقسیم‌بندی ناظر به دین در مقام یک نهاد اجتماعی است در برابر دین، در مقام واکنش فرد آدمی در برابر خدا یا آنچه قدسی نامیده می‌شود. اصطلاح تجربه دینی ناظر به این دومی است؛ یعنی آنگاه که دین را در مقام واکنش فرد مومن نسبت به خدا در نظر می‌گیریم. جیمز، به مثابه یکی از اولین کسانی که به موضوع تجربه دینی پرداخته است، این تقسیم‌بندی را لحاظ می‌کند. به باور او، در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان حوزه دین را به دو بخش نهادی (وابسته به نهاد و موسسات دینی) و فردی تقسیم کرد. عبادات، نذورات، مناسک، الهیات، مراسم جمعی و سازمان روحانیت^۱ در

1. ecclesiastical organization

شاخه نهادی دین مهم هستند. جیمز بر آن است که اگر بر این شاخه متمرکز شویم دین را به مثابه هنری بیرونی تعریف خواهیم کرد- هنر به دست آوردن رحمت خدایان. در شاخه فردی، بر عکس، وضعیتهای درونی انسانهاست که محور توجه است: مشرب درونی^۱ فرد که به علایق او شکل می‌دهد، وجدان^۲، شایستگی‌ها و استحقاق‌ها، بی‌یاوری و ناتمامی او (VRE.34).

به نظر می‌رسد که از جهتی، بخش فردی را باید بخش کهنتر و اساسیتر دین خواند چرا که قبل از تشکیل نهادهای روحانیت، متولیان الهیات و شرعیات و کلیساها و کنیسه‌ها، این بخش فردی وجود داشته است (VRE.35).

در بخش فردی دین معنای خاصی می‌یابد. جیمز این معنا را چنین صورت‌بندی می‌کند: احساسات، اعمال و تجارب افراد انسانی در خلوت و تنهایی خود، آنگاه که خود را در حال ارتباط با آنچه آنها الهی می‌نامند دریابند (VRE.36). توجه به واژه "ارتباط" در این تعریف جیمز ضروری است. نخست او می‌گوید، فرقی نمی‌کند که این ارتباط، ارتباطی اخلاقی باشد یا فیزیکی یا مناسکی. دوم آنکه، این ارتباط، ارتباط با چیزی است که تجربه‌گر دین آن را لاهوتی و قدسی^۳ می‌داند. این چیز ممکن است خدا (مانند آنچه در ادیان وحیانی هست) یا چیزی خدا-گونه^۴ (مانند آنچه بوداییان یا طرفداران ایده‌آلیسم امرسونی مراد می‌کنند) باشد. این سخن ممکن است مبهم باشد و جیمز خود به این نکته واقف است. لذا سعی می‌کند منظور خود را از به‌کارگیری واژه خدا، برای هر دو صنف (خدا و خداگونه)، به گونه‌ای روشن کند. او سه صفت را ذکر می‌کند: در تلقی مومنان هر صنف، خدا، در وجود و قدرت، اولین است. او متعال و محیط بوده و کسی را یارای فرار از او نیست. آنچه به او مربوط است اولین و آخرین سخن درباره حقیقت است (VRE.39). مجموع چنین تصوراتی را باید خدا دانست.

با این تقسیم‌بندی از معنای دین، جیمز قدم اول را در خصوص تجربه دینی برداشته

1. inner disposition
2. conscience
3. divine
4. Godlike

است. معنای دین در بخش فردی چیزی نیست جز تجربه‌ای که فرد مومن از سر می‌گذراند. احساسات و اعمال او در برابر امر قدسی و الهی، تجربه‌ای است که در خلوت و تنهایی به او دست می‌دهد. این گام نخست در تجربه دینی است.

۲- احساس حضور امر قدسی

همان گونه که گذشت، جیمز دین را احساسات، اعمال و تجارب افراد انسانی در خلوت و تنهایی خود می‌دانست، آنگاه که فرد مومن خود را در حال ارتباط با آنچه او قدسی و الهی می‌نامد دریابد. این قدم اول در تجربه دینی است. بنابراین تجربه دینی آنگاه به آدمی دست می‌دهد که فرد، در ارتباط با امر قدسی باشد. در این ارتباط، فرد صاحب تجربه، واکنشهای عملی و احساسی خاصی را ممکن است از خود نشان دهد که به زندگی او معنای دیگری اعطا کند. این معنا زمانی به آدمی دست می‌دهد که بر اثر آن تجربه، نگرشی نو نسبت به جهان برای انسان حاصل شود. در نگاه جیمز، کسی که تجربه‌ای دینی دارد، بر آن است که نظمی نادیدنی در جهان هست و بهترین کار برای او آن است که خود را با آن منطبق گرداند. نگرش دینی، این باور و این انطباق است (VRE.55). این نگرش تجربه گر دین را به مرحله دوم از تجربه دینی می‌کشاند. مرحله دوم تجربه دینی احساس حضور در برابر امر قدسی است - یعنی نه تنها فرد به این باور دست می‌یابد که امر قدسی وجود دارد و او می‌تواند با آن امر قدسی ارتباط برقرار کند، بلکه این احساس به او دست می‌دهد که امر قدسی در همان لحظه خاص، در برابر او حضور دارد، اگر چه با حواس ظاهری نمی‌تواند آن را ادراک کند. بدیهی است که فهم چگونگی این مکانیسم (از پیدایش یک نگرش تا احساس حضور امر قدسی) مشکل است؛ از این رو، اندیشه جیمز را باید با تأمل و تأنی، در چند بخش مجزا بررسی کرد و این باز سازی، گرچه خود به صراحت بر آن انگشت نهاده برای فهم اندیشه او ضروری است.

نخست؛ جیمز با ارجاعی به کانت^۱ (و البته با عدولی از دیدگاه او)، می‌گوید

۱. در خصوص خدا، نامیرایی آدمی و آزادی روان او؛ و اهمیتی که این امور برای خرد عملی دارند (کانت ۱۸۹۸).

(VRE.55) که تمام نگرشهای ما به سبب ابژه‌های^۱ آگاهی ماست؛ چیزهایی که باور داریم وجود دارند، چه به شکل واقعی چه به شکل ذهنی. ابژه‌های واقعی، متعلق حواس ما و ابژه‌های ذهنی، متعلق اندیشه ما هستند. به باور جیمز، آنچه مهم است آن است که در هر حال، هر یک از این ابژه‌ها می‌توانند سبب واکنشی در ما شوند. به نظر او، آن واکنشی که به سبب ابژه‌های باور پدید می‌آید، گاه، حتی قویتر از آن دیگری، یعنی ابژه‌های محسوس است (برای مثال، یادآوری یک توهین یا اشتباه، بیشتر از زمان وقوع آن ما را خشمگین یا شرم‌منده می‌کند). جیمز از این مقدمه نتیجه مهمی می‌گیرد: در دین نیز آنچه وجود دارد، ابژه‌های باور است. در واقع، تنها برای تعداد بسیار اندکی از معتقدان مسیحی، تصویری محسوس از منجی‌شان عطا شده است. اما در برابر این ابژه‌های عینی دینی، دین پر از ابژه‌های انتزاعی‌ای است که همان قدرت را دارند. مسلم گردیده که صفات خداوند، که ابژه‌هایی انتزاعی است، برای القای آرامش در معتقدان مسیحی پرثمر بوده است. در واقع، نبود ایماژ معین محسوس^۲، در نگاه نویسندگان عرفانی تمام ادیان، به مثابه امر ناگزیر و لازم یک نیایش موفق یا تأمل در حقایق الهی والاتر تلقی شده است (VRE. 56).

دوم؛ این ابژه‌های انتزاعی باور، دقیقاً به مانند ابژه‌های محسوس، باور به وجود داشتن آن ابژه‌ها را می‌آفرینند. احساس واقعیت چنان می‌تواند خود را به ابژه باور بچسباند که تمام زندگانی، رفته رفته، پر از این احساس می‌شود که آنچه به آن باور داریم وجود دارد (VRE.57). البته، این اندیشه جیمز، ریشه در یک باور گسترده‌تر او دارد؛ او بر آن است که هر انتزاعی^۳ به گونه‌ای واقعیت دارد. ما امور عالم واقع را حس می‌کنیم و از آنها انتزاع‌هایی درست می‌کنیم که به آن چیزها معنا داده و "ماهیت" آنها را می‌دهد. او با نگاهی افلاطونی (البته بیشتر با ارجاعی به امرسون) اعلام می‌کند که اگر زمان و مکان در تمام چیزها غوطه ورنند، خیر اعلی، زیبایی، قدرت، اهمیت، عدالت نیز در تمام چیزهای خوب، زیبا، قوی، مهم و متناسب وجود دارند (VRE.57-58).

1. objects
2. definite sensible image

سوم؛ **احساس واقعیت** کلید اندیشه جیمز در این بخش است. او می‌گوید در آدمی احساس واقعیت^۱ یا احساس حضور یک چیز^۲، اینکه چیزی آنجا هست، وجود دارد. این حس بسیار ژرفتر و عامتر از حس‌های جزئی و خاص است. حتی ما باید فرضمان این باشد که احساسهای ما، لابد ابتدا این **احساس واقعیت**^۳ را تحریک می‌کنند (VRE.59). جیمز بر این باور است که علاوه بر چیزهای مادی، اگر اندیشه‌ای، بتواند این چنین آن را تحریک کند، آن اندیشه، نزد ما همانقدر واقعیت خواهد داشت که چیزهای محسوس. او این فرض را مطرح می‌کند تا بتواند نتیجه‌ای خاص را درباره دین (و برای دین) اخذ کند: مفاهیم دینی می‌توانند این احساس واقعیت را تحریک کنند؛ و تا چنین است مردم به آن مفاهیم باور خواهند داشت علی‌رغم تمام انتقادات؛ چراکه مردم آنها را واقعی می‌دانند درست همان‌گونه که چیزهای محسوس را واقعی می‌دانند (VRE.59).

جیمز مهمترین برهان را در بحث از احساس واقعیت، تجارب تجسم خیالی^۴ دانسته و برخی از این تجسم‌های خیالی گزارش شده را ذکر می‌کند. در این تجارب، فرد احساس می‌کند کسی در اتاق حضور دارد - دقیقاً در مکانی خاص، حضوری ناگهانی اما واقعی، که به ناگاه می‌رود و هیچ احساسی از بودن او نمی‌ماند (VRE.59). البته آنچه جیمز می‌گوید تجربه‌ای غیر معمول است که تنها برای تعداد خاصی از افراد، و در لحظاتی خاص ممکن است رخ دهد. در این حالت، فرد تجربه‌گر، تمثالی از فرد حاضر شده در اتاق را تجسم می‌کند، بدون آنکه هیچ کدام از حواس پنجگانه او در این کار دخیل باشند. برای این حالت اصطلاح آگاهی

1. sense of reality

2. feeling of objective presence

۳. احساس واقعیت البته نقطه مقابل خود را دارد: احساس ناواقعیت (unreality). احساس ناواقعیت، به

باور جیمز، با بیانی پوچگرایانه همراه است. اینکه آدمی اتفاقی به جهان آمده و با چنین فاجعه‌ای

روبرو شده است؛ محاط در میان موجودات فانی و درک نشدن، مثل خودش؛ زندگی جستجوی

خیالی واهی است؛ همه چیز خواب و خیالی بیش نیست (VRE.64).

4. hallucination

از یک حضور^۱ به کار برده می‌شود که به نظر جیمز، تصویرهایی است کاملاً مجسم و خارج از ذهن^۲ (VRE.63). آنچه جیمز گزارش می‌دهد و استنتاجی که از آن می‌کند البته برای خوانندگان آثار عرفای ایرانی - اسلامی آشناست. ابن عربی با تکیه بر اندیشه عالم خیال به خوبی این نکات را متذکر شده است^۳ و این هماهنگی میان دو اندیشه جالب است.

در جمع‌بندی اندیشه جیمز در خصوص ارتباط احساس واقعیت با دین، نکات مهم ذیل^۴ شایسته یادآوری است:

الف) مومنان حضور امر قدسی را احساس می‌کنند. این احساس حضور، همان تجربه دینی و ایمان است.

ب) چون احساس واقعیت یا احساس حضور امر قدسی در مومنان در نوسان است، لذا ایمان آنها نیز گرم و سرد می‌شود (VRE.64).

ج) کسانی که به این تجارب می‌رسند (یعنی تجربه‌گران دین)، چنان یقینی به خدا پیدا می‌کنند که هیچ برهانی، نه می‌تواند آن را ایجاد کند و نه از جا بکنند. جیمز می‌گوید این تجارب به اندازه تجارب مستقیم حسی یقین‌آور است و به مثابه یک قاعده، بسیار یقین‌آورتر از نتایجی است که با منطق صرف به دست آمده است (VRE.72).

سؤال آن است که این احساس حضور امر قدسی امری واقعی است یا موهوم و خیالی؟ جیمز پاسخ به این سؤال را با نگاه به تجربه عرفانی مطرح می‌کند (VRE.387). به باور او، معارف عرفانی بر حقیقی و واقعی بودن آن احساس حضور اذعان دارند. چه آنکه عرفان قابلیت دیدن حقایق است به طریقی مخصوص. لازم به یادآوری است که این، قرابت زیادی با اندیشه اقبال لاهوری دارد. او نیز بر آن بود که "ادبیات دینی و عرفانی بشر، گواه محکمی بر این واقعیت است که تجربه دینی، پیوسته در تاریخ بشر، بیش از اندازه محکم و نافذ بوده است که بشود آن را به عنوان پندار محض طرد کرد. هیچ دلیلی در دست نداریم تا بر اساس آن

1. consciousness of a presence
2. objectified & exteriorized idea

۳. برای بحث از عالم خیال ابن عربی، (ر.ک. چیتیک ۱۳۸۴)

تجربه‌های عادی بشر را به عنوان واقعیت بپذیریم، و موارد دیگری از تجربه را چون عارفانه و عاطفی‌اند، نفی کنیم." (اقبال ۱۳۷۹: ۵۴). البته واژه عرفان معانی خوب و بد زیادی را به ذهن تداعی می‌کند. از این رو جیمز درصدد تعیین حدود معنایی آن برمی‌آید. او در کالبدشکافی تجربه عرفانی چهار ویژگی را ذکر می‌کند:

۱. وصف ناشدنی^۱: هیچ برداشت بسنده‌ای از تجربه عرفانی را نمی‌توان در قالب کلمات بیان کرد. تجربه عرفانی آنی و مستقیم است و نمی‌توان آن را به دیگران منتقل کرد.
۲. کیفیت شناختی^۲: وضعیت عرفانی برای شخصی که تجربه برای او رخ داده است، وضعیتی دانشی است. بصیرتی به ژرفای حقیقت است که برای کشف عقلی ممکن نیست. اشراق و الهامهایی مهم و با معنا هستند.
این دو ویژگی در هر تجربه عرفانی وجود دارند اما دو مورد بعدی، گاه به گاه یافت می‌شوند:

۳. زودگذر و بی‌ثبات بودن^۳: تجربه عرفانی برای دوره‌ای طولانی از زمان ادامه پیدا نمی‌کند. جز در موارد استثنایی، نیم ساعت تا دو ساعت حداکثر زمان ممکن است. البته همچنان نشانی از آن در حافظه مانده و در درون آدمی غنا و اهمیتش احساس می‌شود.
۴. پذیرندگی و انفعال^۴: مشخصه آگاهی عرفانی، پذیرندگی یا قبول و گشوده بودن است. در چنین وضعیتهایی، فرد احساس می‌کند که اراده او می‌بایست معلق گردد چراکه در کف اراده‌ای برتر از خود است.

نکته آن است که عرفان، هم شخصی است و هم از شخصی به شخص دیگر متفاوت (VRE.387). از این رو، تا چه اندازه می‌توان تجارب عرفانی را مرجع و معتبر دانست؟ آیا آنها اعتباری برای اندیشه‌های دینی، با هر رنگ و بویی، فراهم می‌آورند؟ جیمز پاسخ را در سه

1. ineffiability
2. noetic quality
- 3 . transiency
4. passivity
5. authoritative

بند ارایه می‌کند^۱:

(۱) این تجارب وقتی که به خوبی رشد یافته و ژرف گردند، برای فرد تجربه‌گر، معتبر و مرجع است و به هیچ وجه نمی‌توان عقیده فرد را آن تغییر داد. او آن را تجربه‌ای محض می‌داند که برایش رخ داده است. تجربیات عرفانی گونه‌ای استنتاج شهودی و باطنی است که مانند تجربیات حسی یقین‌آور است.

(۲) برای کسی که بیرون از آن تجربه قرار گرفته است، هیچ مرجعیت و اجباری نمی‌تواند او را به پذیرش الهام آنان وادارد. کسی که بیرون از دایره تجربه عرفانی است می‌تواند آن را نقد کند و حتی شناخت حاصل از آن را نپذیرد. عارفان حق ندارند الهام خود را بر دیگران تحمیل کنند. جیمز در اینجا حداقل به تفاوت و تکافوء بحثهای عارفان مختلف، با زمینه‌های غیر دینی و دینی مختلف (مسیحی، هندو، مسلمان و ...) ارجاع می‌دهد و می‌گوید این نشان می‌دهد که عرفان با هر فلسفه و کلام دینی می‌سازد و به رنگ و لعاب آن درمی‌آید و نمی‌توان از تجربه عرفانی برای اثبات حقانیت اعتقاد خاصی استفاده کرد.

(۳) آنها مرجعیت آگاهی‌های غیر عرفانی (آگاهی عقلانی) را می‌شکنند. این به آن معنا نیست که عارفان دیگر شناختهای آدمیان را شناخت نمی‌دانند بلکه بر آنند که شناخت حقیقی یا برتر، شناخت حاصل از عرفان است. عارف، به باور خود، جهان و امور آن را از منظر بالاتری می‌بیند و افق دید گسترده‌تری دارد. در مجموع می‌توان گفت تجارب عرفانی نشان می‌دهند که ذهن خردورز معمول ما، همه داستان تجربه انسانی ما نیست.

۳- واکنش فرد نسبت به جهان و زندگی

شاید بتوان گفت که دین واکنش جامع و کلی فرد به زندگی است. این از ویژگی‌های اساسی در بحث از تجربه دینی است. تجربه‌گر دین، پس از حصول تجربه دینی، واکنشی جامع و کلی را در برابر زندگی و جهان از خود نشان می‌دهد. قید مذکور در این واکنش مهم است. واکنش جامع متفاوت با واکنش‌های اتفاقی است و نگرش جامع نیز، متفاوت با

۱. در اینجا این ویژگی‌ها با تلخیص بسیار آورده شده‌اند؛ برای بحث مبسوط، ر.ک. جیمز

(VRE.381-386).

نگرش‌های معمولی یا حرفه‌ای. جیمز می‌گوید برای واکنش جامع و کلی به زندگی، شما باید نخست برای کلیت جهان و زندگی در آن معنایی دست و پا کنید؛ معنایی که ممکن است غریبه یا آشنا، وحشتناک یا جالب، تفرانگیز یا دوست داشتنی باشد. برای چنین واکنش جامع و کلی‌ای باید پرسید "خصیصه جهانی که در آن زندگی می‌کنیم چیست؟" و "زندگی در چنین جهانی چه ارزشی یا معنایی دارد؟" هر کس، به درجات، چنین معنایی را برای خود برداشت کرده است (هر چند غیر ارادی و غالباً ناهشیار). این معنای حضور جهان، که برای مزاج خاص هر کس به گونه خاصی کتش دارد، ممکن است ما را درباره زندگی، با حرارات یا سرد، دیندار یا کافر، غمگین یا شاد گرداند. به باور جیمز (VRE.39)، حتی اگر برخی از این واکنشها را غیر دینی بدانیم باز به حوزه عام زندگی دینی تعلق داشته و می‌بایست آن را نوعاً در واکنشهای دینی طبقه‌بندی کرد گرچه در عرف زبان عامه بسیار عجیب بنماید. البته هنگامی می‌توان آنها را دینی محسوب کرد که جدی، موقر و حساس باشد (VRE.41). این قید آخر برای جیمز مهم است. نگرشهایی هست که تمسخر آمیز به جهان و زندگی می‌نگردد: شاد یا ناشاد؛ همراه با شوخیهای جلف یا غرغرها و نفرینها. جیمز این نگرشها را دینی محسوب نمی‌کند و بر آن است که دین، وضعیتی جدی در اذهان انسانهاست، وضعیتی که اگر بتوان آن را در یک عبارت جمع کرد این است: تمام چیزها در جهان پوچ نیستند، پدیده‌ها هرچه می‌خواهند بگویند. بنابراین می‌بایست قیدی را بر آن تعریف اولیه از واژه الهی بیافزاییم که منظور از الهی، حقیقت اولیه است آنگونه که فرد احساس کند مجبور است جدی و موقر به آن پاسخ گوید نه با دشنام و نفرین یا شوخی و لودگی (VRE.42).

این گفته که "دین واکنش جامع و جدی فرد نسبت به زندگی است" هنوز مبهم بوده و لازم است که متمایزتر بیان شود. در واقع، گاه فرد واکنشی جامع نسبت به جهان دارد، و این واکنش او جدی و به دور از هر گونه تمسخری است، اما باز نمی‌توان گفت که آن واکنش، دینی است. واکنشهای اخلاقی چنین‌اند؛ و دقیقاً منظور جیمز نیز همین واکنشهای اخلاقی است. واکنش دینی نه تنها خاستگاه متفاوتی از خاستگاه اخلاق دارد، بلکه چگونگی این دو واکنش نیز متفاوت است. جیمز در بیان تفاوت این دو نوع (به لحاظ چگونگی) چنین می‌گوید:

اخلاق صرف، تنها از قوانین آن تبعیت می‌کند، سرد و سنگین و پُر از احساس در یوغ

بودن؛ اما دین، خوش آمدی است بدون احساس تاریک تسلیم بودن، شادی‌ای پر اشتیاق و آرامشی طربناک. اینها تفاوت میان آن دو واکنش را مشخص می‌کند- تفاوتی که بیشتر در حالات عاطفی^۱ است تا آموزه‌ها (VRE.45).

اینکه فرد تفویض رواقی^۲ ضرورت را بپذیرد یا شادی پر شور قدیسان را داشته باشد، در عاطفه و در عمل تفاوت بسیاری را پدید می‌آورد. البته اینها دو سر طیف هستند و در میان آنها، مراحل و مدارج بسیار هست. به مقایسه فیلسوف رواقی (: نماد اخلاق) و قدیس مسیحی (: نماد دین) در اندیشه جیمز باید توجه کرد. به نظر او، درونمایه یا گوهر تجربه دینی می‌بایست عنصر یا کیفیتی باشد که در هیچ جای دیگری (جز در آن) نتوان آن را به دست آورد (VRE.48). هنگامی می‌توان این عنصر را یافت که به تجارب دینی‌ای توجه شود که بسیار یک جانبه، اغراق آمیز و شدید باشد. و وقتی این تجارب شدید دینی را با دیگر تجارب مقایسه می‌کنیم خصیصه‌ای کاملاً متمایز کننده را می‌یابیم. به باور جیمز، برای یک فرد اخلاقی، در گوشه‌ای نشستن و به نظاره نشستن سخت است، او مسئولیتی را احساس می‌کند و به تلاش و تکاپو می‌افتد. اما هر فردی ممکن است که پس از تقلا و زور زدن‌های مکرر، خسته شود و انرژی خود را از دست بدهد؛ درست به همان سان که یک ورزشکار یا مبارز، پس از تلاش بسیار، خسته می‌شود / باز می‌ماند / می‌بازد / از پا در می‌آید. ما، همه، چنان حالی را داریم. در این حال، پوچی و موقتی بودن وظیفه‌ای را که تقبل کرده‌ایم، به وضوح، احساس خواهیم کرد (VRE.49). به باور جیمز، خصیصه ممیزه دین اینجا خود را می‌نمایاند- خصیصه‌ای که گویا در اندیشه جیمز از دو سو خود را می‌نمایاند:

۱- امید و اعتماد؛ جیمز می‌گوید در چنان حال و وضعی که خود را درمانده می‌یابیم، دین به نجات ما می‌آید و سرنوشت ما را در دست می‌گیرد. وضعیت ذهنی دین‌ورز (و نه هیچ کس دیگری) چنان است که اراده خود را بر زمین می‌نهد؛ و خویش را به دست یزدان پاک

1 . emotional mood

۲. او به سخنان "مارکوس اورلیوس" ارجاع می‌دهد (VRE.45-47) و آن را تفکری سرد و بی روح،

تهی از شور و شعف، و سرشار از یاسی یخ زده می‌داند!

می‌سپارد (VRE.49-50). فرد متدین بر این باور است که علی‌رغم همه درهای دوزخی که به روی ما باز است، و با همه آلودگی‌ها و زشتیهای زمین، باز راه نجاتی هست. خداوند ضامن بقاء همیشگی نظمی عالی است که آرمان هر فرد بشری است - نظمی که در هم شکستنی نیست آنگاه که زمین و زمان نابود گردند (VRE.462). به باور جیمز، در این وضعیت ذهنی، آنچه از آن می‌ترسیدیم به منزل امن ما بدل شده و ساعت مرگ اخلاقی، به زمان تولد روحانی ما تبدیل می‌شود. هنگامه تنش روحی می‌رود و آرامشی شاد، نفسی راحت و احساس حضور ابدیت حاکم می‌شود. دیگر نه از آینده نامطمئن، اضطرابی به جا می‌ماند و نه ترس، در پستوهای تاریخ ضمیر جابخوش می‌کند (VRE.50). آنچه جیمز می‌گوید جالب توجه است چراکه این نوع گزارش‌دهی از حال مومنان در بیان قرآن نیز آمده است: نه بر دوستان خدا ترسی است و نه اندوهی! (سوره یونس؛ آیه ۶۲). این همان تمایز اساسی نگاه دینی از دیگر نگاه‌های متعهدانه (اخلاقی، عرفی، قانونی، ایدئولوژیکی،...) است. جیمز بر آن است که این حال، افسونی به زندگی می‌بخشد که عقلاً و منطقاً نمی‌توان آن را به هیچ چیز دیگری فرو کاست (VRE.50).

۲- پاکي و رهایی؛ بدیهی است که شرّ در جهان هست و وظیفه اخلاقی ما مبارزه با آن است. اما در نگاه جیمز، فرد اخلاقی ممکن است مایوس گردد یا خسته شود. اما در دین، شرّ موجود در جهان، که فرد اخلاقی صرفاً آن را می‌پذیرد و نهایتاً خود را محکوم به آن می‌بیند، وسیله‌ای برای تزکیه نفس^۱ فرد مومن محسوب شده که در نهایت از بین می‌رود (VRE.51). در آگاهی دینی، شیطان (: نماد شرّ اخلاقی) و مصایب (: نماد شرّ طبیعی) حضور دارند، اما از اینها می‌توان راهی به رستگاری جست. به باور جیمز، به همین خاطر است که آگاهی دینی، از منظر عاطفی، چنین غنی است (VRE.52). این رهایی را او بر دو قسم می‌داند: در دین‌ورزی معمولی، شرّ ضرورتاً پذیرفته می‌شود اما وسیله‌ای برای تزکیه نفس تلقی می‌گردد؛ اما در حیات دینی ژرف، این تسلیم و تفویض، مختارانه صورت می‌گیرد و فرد با آغوش باز آن را پذیرا می‌شود (VRE.53). جیمز اینجا به اندیشه پراگماتیکی خود باز می‌گردد. او، بر مبنای این اصل

1 . sacrifice

بیولوژی که کارکرد بنیادین هر ارگانی را هیچ عضو دیگری نمی‌تواند انجام دهد، می‌گوید اگر صرفاً دین می‌تواند چنین نتیجه‌ای به بار آورد، پس اهمیتی حیاتی برای آدمی دارد- صرف نظر از هر نوع مجادله‌ای (VRE.53).

۳. بستریهای تجربه دینی

تجربه دینی، در نگاه جیمز، نیازمند داشتن روحیه و حالت ذهنی خاصی است که ممکن است برخی اشخاص آن را نداشته باشند (VRE.115). این حالت ذهنی - روحی به مثابه زمینه و بستر تجربه دینی عمل می‌کند. بر این مبنا، در تربیت دینی باید متوجه بود که برخی زمینه‌ها و بستریهای خاص به تسهیل و امکان وقوع تجربه دینی خواهد انجامید؛ و کار مهم تربیت دینی همین است: زمینه‌سازی برای تجربه دینی. در نگاه جیمز، چنان می‌نماید که پاره‌ای امور مانع از آن می‌شوند که فرد بتواند واجد تجربه دینی شود؛ در مقابل، پاره‌ای امور سبب می‌شوند که فرد آمادگی لازم را برای تجربه‌گری دین به دست آورد. بنابراین منظور از زمینه‌سازی در تربیت دینی آن است که نخست آن اموری را که مانع تجربه‌گری دین می‌شوند بزدایم و در ثانی، آن اموری را که آمادگی روحی لازم را برای تجربه دینی فراهم می‌آورند، مهیا سازیم. مهم‌ترین بستر مربوط به حوزه عاطفی انسان است. جیمز که همیشه نگاهش به نتایج و پیامدهای پدیده‌ها است (البته نه آثار صرفاً صوری و فوری؛ بلکه آثار ژرف و ماندگار امور) در بررسی دین و بستریهای وقوع تجربه دینی نیز این نگرش خود را حفظ می‌کند. به باور او، تاثیر خداوند در زندگی آدمی به صورت شادمانی و آرامش جلوه‌گر می‌شود.

۱. جیمز، خود، در مقاله "آیا زندگی ارزش زیستن دارد؟" به این نکته اشاره می‌کند. او با تشبیه ایمان (Faith) به یک فنر (spring) می‌گوید، تا آنجا که سخنم ویرانگر (destructive) است، سعیم بر آن است که آن نیروهایی را که سبب فشردن (compress) آن فنر گردیده اند، کنار زنم تا فنر رها گردد؛ و تا آنجا که سخنم سازنده (constructive) است، سعیم بر آن است که برخی ملاحظات را که این فنر را از حالت طبیعی و نرمال خود خارج کرده است، بر ملا سازم (WB.486). او این نکات را در خصوص موضوع آن مقاله عنوان کرده است، اما می‌توان دایره آن را گسترده کرد و به موضوع این نوشتار تسری داد.

جیمز اصرار دارد که هر تجربه دینی، بهجت و شادمانی خاص خود را به بار می‌آورد. او حتی بر آن است که زمانی می‌توان از رهایی و رستگاری سخن گفت که فرد به آرامش و شادمانی رسیده، و نشانی از ترس و اندوه در او دیده نشود (VRE.76). اما نکته آن است که شاد و ناشاد بودن انسانها نیز در وقوع تجربه دینی و کیفیت آن مهم است. آنکه جانی شادمان دارد، به راحتی به تجربه دینی دست می‌یابد و البته گونه خاصی از دین‌ورزی را تجربه می‌کند. اما آن‌کس که جانی ناشاد و بیمار دارد، بهبودش را در تجربه دینی می‌یابد و البته گونه (یا گونه‌های) دیگری از دین‌ورزی را تجربه خواهد کرد. بنابراین دو گونه اصلی در تجربه دینی و بستر آن داریم که تحت عناوین "جان‌طربناک" و "جان‌اندوهناک" به بحث گذاشته خواهد شد.

الف) جان‌طربناک

جیمز در بررسی‌های خود به این نتیجه رسید که انسانهای شاد به راحتی رو به سوی دین می‌آورند. در بسیاری آدمها، شادمانی ذاتی است. منظور آن است که اگر به این افراد امری ناشاد پیشنهاد یا تحمیل شود، نخواهند پذیرفت گرچه شرایطی که در آنند سخت و طاقت‌فرسا باشد (VRE.78). اینان آدمهایی خوشبین بوده و طبیعت را مطلقاً خوب می‌دانند. خدا برای آنان اعطا کننده آزادی است و شیطنتهای شیطان، مغلوب شدنی. در زندگی روزمره نیز، همگی، کسانی را می‌شناسیم که، به بیان جیمز، بیشتر با گلها و پرنده‌ها و پاک‌ها هم‌خانواده است تا با عواطف تاریک انسانی؛ کسانی که کژی نه در آدم می‌بینند نه در خدا؛ اینان بیشتر رو به سوی دین دارند و دینشان، شادمانه و طربناک است. پس بر این مبنا، ما با دو موضوع به هم مرتبط روبرو هستیم؛ نخست آنکه جان‌شادمان رو به سوی خدا خواهد آورد، و دوم آنکه جان‌شادمان گونه خاصی از دین‌ورزی را پذیرا می‌شود.

۱- جیمز نام ذهن سالم^۱ را بر تمایلی که همه چیز را خوب می‌بیند می‌گذارد. مزاج اذهان سالم، مزاجی است که ذاتاً نمی‌تواند رنج را مستدام بداند، و تمایلی به دیدن خوشبینانه چیزها دارد. این ذهن، بر جنبه‌های شرّ امور جهان کمتر متمرکز می‌شود و حتی گاهی آن را

انکار می‌کند.

جیمز در اینجا نکته مهمی را یادآور می‌شود: مقابله با شرّ و تالی آن، ناشادی، ممکن نیست مگر آنکه با تعصب بسیار بر جنبه روشن چیزها اصرار نموده، جنبه تاریک آنها را کوچک نشان داد. و این ممکن نیست مگر آنکه مفهوم خوشبینانه سیستماتیکی را از کل واقعیت ارایه کرد (VRE.87). ارایه یک نگرش منظم شادمانه از جهان کار بسیار مهمی است. این درست است که برخی انسانها به شکلی فطری و غیر ارادی شادند؛ اما بسیاری دیگر چنین نیستند و لازم است که نگرشی منظم در این رابطه به آنها ارایه شود. جیمز میان این دو گونه ذهن سالم تمایز قایل می‌شود. در گونه غیر ارادی آن، ذهن سالم، به صورت آنی و بدون تأمل، از چیزها احساس شادمانی می‌کند. گونه ارادی یا سیستماتیک آن طریقه انتزاعی و مجرد دریافت چیزهاست به مثابه امر خوب و نیک. هر طریق دریافت انتزاعی امور، جنبه‌ای از آن چیز را برگزیده و دیگر جنبه‌های آن را نادیده می‌گیرد. ذهن سالم سیستماتیک، خوب را به مثابه جنبه اساسی و عام چیزها در نظر می‌گیرد؛ و شرّ را، به گونه‌ای دلخواهی، از حوزه دید آن خارج می‌کند (VRE.86).

البته به نظر می‌رسد این برای کسی که با خود صادق بوده و پایبند به امور واقع است، کار مشکلی است. اما جیمز در تفسیر اندیشه این اشخاص می‌گوید (VRE.102) که فلاسفه در تلاش بوده‌اند که از وجود شرّ به مثابه چیزی عام در جهان، وجود خودخواهی، رنج و آگاهی هراس‌آلود متناهی تبیینی شبه منطقی^۱ ارایه دهند؛ در حالی که اذهان شاد سیستماتیک بر آنند که شرّ در جهان برای آنان و هر کس دیگری هست؛ آنچه مهم است وجهه عملی آن است. باید خوشبین بود و با نگاه مثبت به امور و القای اندیشه مثبت به ذهن، امور را تغییر داد چه آنکه اندیشه‌ها ناشی از جنبه الهی وجود آدمی هستند. آنچه سبب می‌شود که این افراد در مقابله با شرّ و ناشادی پیروز از میدان به در آیند پذیرش وجود منشاء و منبع فیضان خیر در جهان است که از آن به خدا تعبیر می‌شود. به باور جیمز، نمونه بارز چنین نگرش سیستماتیکی را در بینش‌های عرفانی می‌توان دید (VRE.87).

1. quasi-logical explanation

۲- به باور جیمز، این گونه روحیه در افراد، زمینه خوبی برای گونه خاصی از دین‌ورزی و تجربه‌گری دین است (VRE.121). فرانسیس نیومن بر آن است که خداوند دو گونه خانواده در زمین دارد: آنان که یکبار زاده می‌شوند و آنان که دوبار. کسانی که یکبار زاده می‌شوند آنانی هستند که خدا را نه به سان یک قاضی یا سلطان مقتدر، بلکه به سان روح سر زنده جهان زیبای هماهنگ می‌بینند، بخشنده و مهربان، بخشاینده و پاک! اینان عموماً تمایلات متافیزیکی ندارند، به خود نمی‌اندیشند، حتی ضعف و ناتمامی آنها آنان را پریشان و اندوهگین نمی‌کند، دین آنان شاد است، از خدا واهمه ندارند همان‌گونه که یک کودک از امپراتور نمی‌هراسد. خدا برای آنان نقش مهربانی و زیبایی را ایفا می‌کند (به نقل از جیمز: VRE.79).

در این افراد نکته جالب توجه آن است که گناهکاری ذهنشان را به خود مشغول نمی‌کند. در نگاه اینان، بهترین توبه آن است که به پا خیزی و در راستای خوبی کار کنی و فراموش کنی که با بدی و گناه در ارتباط بوده‌ای. فلسفه اسپینوزایی و اندیشه مارتین لوتر از این دست است.^۱ این مهم است چراکه گناه و ترس از آن، حتی توبه و ندامتی که دامن کشیشان و خادمان خوبی را می‌گیرد ممکن است بیمارگونه باشد (VRE.121).

ب) جان اندوهناک

در مقابل آن برداشت حداقلی از شر، برداشتی حداکثری وجود دارد که به موجب آن، جنبه‌های شرّ زندگانی ما بسیار اساسی و گسترده است، و معنای جهان و زندگانی هنگامی به دست می‌آید که به این جنبه‌ها توجه شود (VRE.124). این نگاهی بیمار و ناخوش به وضعیت جهان و موقعیت آدمی در آن است. جیمز کسانی را که این نگرش را دارند، ارواح بیمار^۲ می‌نامد. البته بیماری ذهن در جات مختلف دارد. کسی ممکن است از دیگری بیشتر بیمار باشد (VRE.127). برای مثال، برای برخی، شرّ صرفاً به معنای انطباق بد با چیزهاست - گونه‌ای پاسخ نامناسب فرد در برابر محیط. این گونه شرّ، در اصل، علاج‌پذیر است چراکه با تغییر فرد یا چیز، یا هر دو، همه چیز دوباره درست می‌شود. اما برای برخی دیگر، شرّ ارتباط

۱. جیمز صفحات ۱۲۱-۱۲۴ گوناگونی تجربه دینی را به بررسی این فلسفه‌ها اختصاص داده است.

2. sick Souls

سوژه با چیزهای بیرونی نیست، بلکه امری ریشه‌ای و عام است. برای مثال، در این نگرش، بدی و گناه در ذات طبیعت است؛ هیچ تغییر محیطی یا دوباره سامان دادن درون، نمی‌تواند آن را علاج کند و نیازمند اصلاحی فراطبیعی است. در باور ذهن ناخوش جهان‌آنگونه نیست که ذهن سالم می‌پندارد.

جیمز در تأملات خود به این نتیجه رسید که صرف مشاهده زندگی و مرگ برای نگرش بدبینانه کافی نیست، بلکه به چیزی نیاز است تا آن را به گونه‌ای غنی گرداند که هر نوع خوبی راه، در هر جا، نادیده بگیرد. این چیز، حالت مالیخولیایی^۱ پاتولوژیک است. چنین حساسیت و استعدادی به دیدن بدیها و شرور جهان در حالت نرمال رخ نمی‌دهد، بلکه فرد زمینه‌های بیماری دارد (VRE.136). افسردگی پاتولوژیک انواع مختلفی دارد که جیمز بر یک گونه از آن، بی‌لذتی، تأکید می‌کند. علایم این افسردگی ناشادی منفعلانه، دل‌تنگی، فقدان دلیری، دلمردگی، فقدان ذوق و شوق، و حالت ارتجاعی داشتن است. او از بررسی نوشته‌های این افراد دو نتیجه را می‌گیرد: اول آنکه، اینان احساس شر را به حدی دارا بودند که هر گونه احساسی را نسبت به این که ممکن است در جهان خوبی‌ای باشد، از دست داده بودند؛ و دوم آنکه، مزاج شکوه‌گر و زودرنج آنان اجازه نمی‌داد که رو به سوی دین آورند. جیمز می‌گوید "ذهن زودرنج، تمایل به بی‌دینی^۲ دارد و تا آنجا که من می‌دانم، هیچ سهمی در ساختن نظام‌های دینی نداشته است" (VRE.140). اما اگر ذهن ناسالم چنین تمایلی به بی‌دینی دارد، چرا جیمز آن را به بحث گذاشته است؟ او بر آن است که مبحث ذهن ناسالم، دلالت‌های خاصی برای دین و دین‌ورزی دارد:

الف) تمایل به بی‌دینی در مورد آن اشخاص مالیخولیایی صدق می‌کند که از نوع "بی‌لذتی" هستند. گونه‌ای دیگر از افراد مالیخولیایی داریم که در بررسی‌های دین‌ورزی اتفاقاً نقش مهمی دارند. تولستوی (در اعترافاتش) نمونه خوبی از این گروه است. دیدن جنبه‌های زشت و بدیهای جهان، ذهن او را تحریک کرد تا سئوالات خاصی را مطرح کند و برای

1. melancholy
2. irreligion

رسیدن به آسودگی فلسفی تلاش کند (VRE.140). این بدیهی است، افراد مالخولیایی امور را واقعی نمی‌دانند؛ آن را بی‌رنگ و بو می‌پندارند؛ انسانها و رفتار و حالاتشان در نظر او واقعی نیستند، درست به مانند صحنه تئاتر؛ پرده‌ای نازک بر هر چیز کشیده شده است؛ به باور فرد مالخولیایی این جهان خواب و خیالی بیش نیست. برخی از این افراد، در برابر این دو چهره جهان، به پرسشهای متافیزیکی پرداخته و به دنبال راه حل می‌گردند. این، آنان را به راه حل رضایت‌بخشی می‌کشاند - راه حل دینی (VRE.142). او علاوه بر تولستوی موارد دیگری را نیز ذکر می‌کند. تولستوی، در نهایت، به احساسی از پوچی و بیهودگی هر چیز فانی رسیده بود؛ دیگری به احساسی از گناه کاری و سومی به احساس ترس از جهان (VRE.151). هر سه مورد، اگر دقت کنیم، زمینه‌های خوبی برای روی آوردن به دین هستند. از این رو می‌توان از گونه‌ای دین‌ورزی غمین نیز سخن گفت که البته در نهایت و در درون، دین‌ورز غمین، شادمان بوده و خواهد گشت.

ب) ذهن ناسالم، تنها با یک مفهوم صرف عقلی از شرّ روبرو نیست، بلکه احساسی وحشتناک در او هست که انگار خون را در رگها منجمد کرده و قلبها را فلج می‌کند. در حضور این احساس، هیچ احساس دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد. خوشبینی‌های روزانه و تر و تمیز ما، یا تسلاهای عقلی و اخلاقی ما، نمی‌توانند به کسی که این احساس را دارد کمکی کند. اینجا یک هسته واقعی از مسئله دینی وجود دارد: هیچ پیامبری نمی‌تواند ادعا کند که آخرین پیام را آورده است مگر آنکه پیامش در گوش قربانیانی این چنین، معنایی از واقعیت داشته باشد (VRE.151). بنابراین نکته اصلی آن است که با چه روشی می‌خواهیم ذهن ناسالم را از توجه به شرّ برگردانده و آن را به امرِ خوبِ معطوف داریم. به باور جیمز، فلسفه ذهن سالم، دکترین نامناسبی برای این امر است، چراکه او واقعیت شرّ را به حساب نمی‌آورد، در حالی که شرّ بخشی اصیل از واقعیت بوده و ممکن است در نهایت امر، بهترین کلید برای اهمیت و معناداری زندگانی، و نیز تنها بازکننده چشمان ما در برابر سطوح ژرف حقیقت باشد (VRE.152). جیمز دو نکته بسیار مهم را در این رابطه بیان می‌کند:

نخست؛ او بر آن است که در نگاهی واقع بینانه در جهان هم شرّ هست و هم خوبی، و هر دو به یک اندازه اصیل و واقعی هستند. از این رو فرض فلسفی باید آن باشد که هر دو به یک اندازه مهمند و ذهن سالم سیستماتیک چون درد و رنج و مرگ را به حساب نمی‌آورد

ناکاملتر از نظامهایی است که حداقل، آن را به حساب آورده و تلاش می‌کنند که عناصر آن را در بر بگیرند^۱. و کاملترین دینها آنهايي هستند که به این عناصر بدبینی توجه می‌کنند، چه آنکه چنین ادیانی اساساً در پی رستگاری و رهایی^۲ آدمی هستند (VRE.154).

دوم؛ به باور جیمز اگر بتوان از آمادگی درونی این اذهان ناسالم بهره برداری کرد، آنان تولدی دوباره می‌یابند. در این تولد دوباره، فرد، از درک رنج خود، به فهم بزرگتری از زندگانی خود در متن جهان نایل می‌آید. جیمز یادآور می‌شود که در فرایند تولد دوباره و احیاء^۳، رهایی به گونه‌ای است که فرد رنج کشیده به یک زندگانی نرمال بر نمی‌گردد بلکه به احساسی ژرف از بودن آگاهانه می‌رسد. ذهن ناسالم شخصیت ناهمگن^۴ دارد یعنی از درون ناسازگار و پریشان است^۵، اما در فرایند احیاء، فرد به آرامش و سازش درونی می‌رسد. به بیانی دیگر، نفس او پاره‌پاره است اما در تولد دوباره، نفس تجزیه شده و پاره‌پاره گشته، به یکپارچگی و وحدت درون دست می‌یابد (VRE.177). این فرایند از آن رو مهم است که فرد با رسیدن به آرامش و سازش درون و یکپارچگی، از احساس ناشادی به احساسی از شادمانی ژرف می‌رسد. جیمز در این خصوص به موارد متعددی، از جمله اعترافات آگوستین قدیس و تولستوی، اشاره می‌کند.

باز اندیشی

تجربه دینی اگر چه به قدمت تاریخ دین‌ورزی و ایمان است اما مباحثات آن، تازه و

۱. یادآور می‌شود که آموزه بهبودگرایی جیمز در این راستاست.

2. deliverance

3. regeneration

4. heterogeneous personality

۵. نشان این پریشانی درونی، گاه در برون، به صورت یک زندگانی زیگ زاگی در می‌آید که در آن فرد، هر لحظه، به چیزی تمایل دارد؛ حرکتی سر در گم کننده در راستای تمایلات و اهداف متنوع و چگونگی پیگیری آنها را می‌توان دید. جنبه روحانی آنان با بخش شهوی آنان در جنگ است؛ تکانش‌های خودرأی وجودشان برنامه‌ها و نقشه‌هایشان را به هم می‌ریزد؛ زندگی آنان پشیمانی و تلاش برای جبران خطاهاست (VRE.157).

محصول پژوهشهای نو در فلسفه دین است. این پژوهشها، گرچه عرفاً با استفاده از رویکردهای پدیدار شناسانه و اگزیستانس پیگیری می‌شود (برای مثال: اتو ۱۳۸۰) اما از نخستین کسانی که این راه را گشود، آنهم نه از موضعی اگزیستانسی، ویلیام جیمز بود که با تکیه بر اندیشه‌های فلسفی خود، که به پراگماتیسم موسوم است، به بررسی تجربه دینی انسانها پرداخت. کاوشهای او در این حوزه فصلی نو را در پژوهشهای فلسفه دین گشود که هنوز هم پویاست و جالب آنکه اندیشه‌های او در نامورترین نو اندیش دینی مسلمان، اقبال لاهوری (۱۳۷۹)، تاثیر فراوان داشت و بدینسان به حوزه تفکر مسلمانان نیز راه یافت. نکته مهم آن است که اصطلاح تجربه دینی، اصطلاحی پر ابهام و ایهام است و نزد متفکران مختلف، برداشتهای گوناگون یافته است. از این رو، فهم مراد نویسندگان مختلف از این اصطلاح بسیار مهم و حیاتی است. در چنین تلاشی لازم است که حداقل چهار مقوله تبیین، اعتبار، انواع و عوامل موثر در تجربه دینی کاویده شود. این نوشتار، چنین کوششی را درباره آراء و اندیشه های جیمز به انجام رساند- تحلیلی که نیازمند فهم پیوندها و دسته‌بندی‌های مجدد محتوای آن اندیشه بود. گذشته از تحلیل محتوا، هنوز دو کار بنیادین دیگر لازم است تا کار به انجام خود برسد: نشان دادن کاربردهای آن اندیشه، و ارزیابی آن.

۱- نخستین حوزه‌ای که آن‌ا می‌تواند از این اندیشه تاثیر بپذیرد، حوزه تربیت دینی است. بر مبنای آنچه که گفته شد، می‌توان گفت که تربیت دینی چیزی نیست جز روی آوردن به تجربه‌گری دین. تربیت دینی در تلاش است تا انسانهایی تربیت کند که آن انسانها واجد تجربه دینی شوند. این مهم است. تربیت دینی را صرفاً به انجام پاره‌ای اعمال فروکاستن یا آن را به آموزش چند باور دینی تقلیل دادن با چنین تعریفی همخوانی ندارد. چراکه تجربه دینی، واکنشهایی است که فرد در خلوت و تنهایی خود، در برابر امر قدسی از خود ظاهر می‌سازد. او حضور موجودی مقدس را احساس می‌کند و در برابر چنین موجودی، و به هنگام ارتباط با آن، صاحب برخی عواطف و احساسات خاص می‌گردد که اصطلاحاً از آنها به احساسات دینی تعبیر می‌شود. این نشان دادن واکنشها و احساسها، در خلوت دل، در برابر امر قدسی، تجربه دینی است. بر این مبنای، آنچه مربیان دینی باید انجام دهند آن است که شاگردان خود را واجد تجربه دینی گردانند، آنهم صرفاً از طریق ایجاد بسترهای مساعد و زدودن بسترهای مانع.

۲- در نقد اندیشه جیمز نکات بسیاری را می‌توان گفت؛ خصوصاً در مورد فلسفه

پراگماتیسم او. البته پرداختن به این فلسفه در این مجال نمی‌گنجد. در همان دوران، گذشته از نقدهای گاه بی‌معنای راسل (۱۳۸۴ و ۱۳۶۵)، مور (۱۹۰۵) و آیر (۱۹۶۸) به تفصیل به آن پرداختند. در واقع، بیشتر نقدها متوجه نظریه صدق پراگماتیستی است - نظریه‌ای که اگر تبیین درستی مطابق با نظریه مطابقت صدق^۱ از آن ارایه نشود^۲، یا دامنه کاربرد آن محدود نگردد ناموجه است (ر.ک. هاسپرس ۱۳۷۹: ۱۲۴-۱۲۵).

در خصوص نظریه تجربه دینی جیمز نیز نقدها گسترده و فراوان است اما همه آنها بر محور "ناکافی بودن" دیدگاه جیمز متمرکز است. برای مثال، اینک در انواع تجربه دینی بر تعلق نوعیت به متعلق تجربه تاکید می‌شود؛ یا بستگی مطلق تجربه دینی به عواطف که در افکار امثال جیمز و اتو و اشلایرماخر مورد تاکید قرار گرفته است امروزه ناکافی دانسته شده است (ر.ک. پیترسون و همکاران ۱۳۷۹؛ ف ۲). نقد بنیادین و جدی به دیدگاه جیمز، که نگارنده در اینجا مایل است بر آن تاکید کند، تکیه بیش از حد جیمز بر مولفه عاطفی در بحث از بسترها و عوامل موثر در تجربه دینی (که از دل آن انواع تجربه دینی بیرون می‌آید) است البته او بررسی خود را از همان ابتدا روانشناسانه می‌داند و شاید نقد را بازا باید بر "ناکافی بودن" دیدگاه او متمرکز کرد. هم مولفه‌های شناختی - نظری مهم است و هم مولفه‌های اجتماعی.

اما تاکید نگارنده در اینجا نه بر مولفه نظری، بلکه بر مولفه‌هایی اجتماعی است. وجه اول از این مولفه، بافت اجتماعی و جو زمانه است. حضور در مکان و زمان خاص و در اجتماعی خاص، به شکل قطعی در وقوع تجربه دینی تاثیر دارد. اینکه برخی از متفکران امروزه، دنیای مدرن را دنیایی اسطوره‌زدایی شده دانسته و وقوع تجربه دینی را در آن (اگر نگوئیم ناممکن) بسیار سخت دانسته‌اند، ناظر به این معناست. از منظر و معنایی دیگر، بودن در اجتماعات خاص قطعاً به وقوع تجربه دینی کمک خواهد کرد. مراسم‌های جمعی دینی ناب مانند مراسم

1. correspondence

۲. جیمز خود در تلاش بود تا نظریه صدق خود را شکلی برآمده از نظریه مطابقت صدق بداند (581-

(Pra.579)

حج مسلمانان و بودن در آن اجتماع و مکان در وقوع چنین تجاربی مطمئناً موثر است. این نکته ما را به وجه دوم مولفه اجتماعی می‌رساند که جیمز به شکل عجیبی آن را نادیده می‌گیرد و آن مولفه "سنت دینی" است. تجربه‌های دینی در خلاء رخ نمی‌دهد و افراد معمولاً به سنت دینی خاصی متعلق بوده و بر مبنای همان سنت واجد تجربه دینی می‌شوند. حتی پیامبران الهی نیز تجربه خود را متأثر از سنت دینی پاک و خاصی دریافت داشته‌اند که پیش از آنها بوده است. برای مثال، حنیفیت برای پیامبر اسلام و یهودیت برای عیسی. بدون این سنت دینی، اگر چه منطقی و وقوع تجربه دینی ممکن است، اما عملاً رخ دادن آن دشوار است.

منابع و مأخذ

۱. آلستون، ویلیام (۱۳۸۳) تجربه دینی؛ ترجمه مالک حسینی؛ در مجموعه درباره دین؛ تهران: هرمس
۲. اتو، رودولف (۱۳۸۰) مفهوم امر قدسی؛ ترجمه همایون همتی؛ تهران: نقش جهان
۳. تالیافرو، چارلز (۱۳۸۲) فلسفه دین در قرن بیستم؛ ترجمه انشاء الله رحمتی؛ تهران: سهروردی
۴. پیترسون، مایکل... [و همکاران] (۱۳۷۹)؛ عقل و اعتقاد دینی؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ تهران: طرح نو
۵. چیتیک، ویلیام (۱۳۸۴) عوالم خیال: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان؛ ترجمه قاسم کاکایی تهران: هرمس
۶. راسل، برتراند (۱۳۶۵) تاریخ فلسفه غرب (جلد دوم)؛ ترجمه نجف دریابندری؛ تهران: پرواز
۷. راسل، برتراند (۱۳۸۴) عرفان و منطق؛ ترجمه نجف دریابندری؛ تهران: ناهید
۸. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸) بسط تجربه نبوی؛ تهران: صراط
۹. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۲) تاریخ فلسفه (جلد هشتم: از بنام تا راسل) ترجمه بهاء الدین خرمشاهی؛ تهران: علمی فرهنگی و سروش
۱۰. لاهوری، اقبال (۱۳۷۹) بازسازی اندیشه دینی در اسلام؛ ترجمه محمد بقایی ماکان؛ تهران: فردوس

۱۱. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱) راهی به رهایی؛ تهران: نگاه معاصر
۱۲. نقیب زاده، میر عبدالحسین (۱۳۸۳) درآمدی به فلسفه؛ تهران: طهوری
۱۳. هاسپرس، جان (۱۳۷۹) درآمدی بر تحلیل فلسفی؛ ترجمه موسی اکرمی؛ تهران: طرح

نو

14. Ayer, A.j.(1968). The origins of Pragmatism: studies in the philosophy of Peirce and James. San Francisco: Free man, cooper
15. Chisholm, Roderick (1992) William James's theory of truth; Monist.vol.75; issue 4.
16. Clifford, William Kingdon (1886) The Ethics of Belief; in his Lectures and Essays; edited by: Leslie Stephan & f. Pollok. Macmillan and Co. second edition.
17. James, William (1897) The will to believe, and other essays in popular philosophy; in his collected Writings 1878-1899. selected by Gerald Myers (1992) New York: The library of America.
18. James, William (1902) The varieties of religious experience; in his collected Writings 1902-1910. selected by Bruce Kuklick (1987) New York: The library of America.
19. James, William(1907) Pragmatism; in his collected Writings 1902-1910. selected by Bruce Kuklick (1987) New York: The library of America.
20. James, William (1909) The meaning of truth; in his collected Writings 1902-1910. selected by Bruce Kuklick (1987) New York: The library of America.
21. Kant, Immanuel (1887) critique of practical reason and other works of the theory of ethics; translated by: Thomas Kingsmill Abbott. London & New York: Longman, Green & co.
22. Moore, G.E. (1905) William James Pragmatism; in: Pragmatism. Edited by: Alan Malachowski (2004) London. Sage Publication. Vol. 3
23. Peirce, Charles S.(1878) How to Make Our Ideas Clear; in: Pragmatism. Edited by: Alan Malachowski (2004) London. Sage Publication. Vol. 1
24. Peirce, Charles S. (1905) What Pragmatism Is? in: Pragmatism. Edited by: Alan Malachowski (2004) London. Sage Publication. Vol. 1
25. Robinson, Daniel (2003) How religious experience "works": Jamesian pragmatism and its warrants; The review of metaphysics 56.