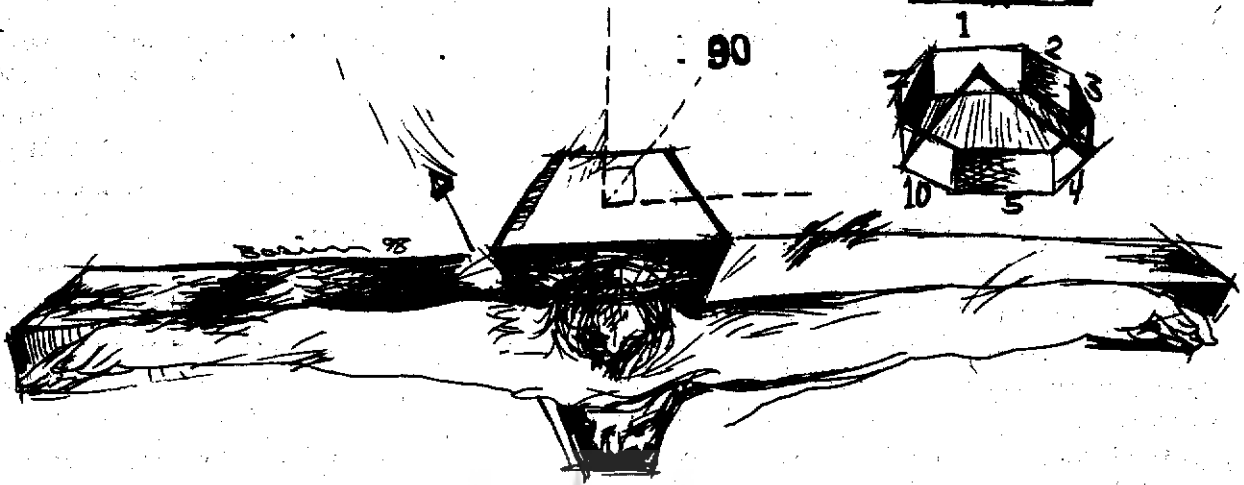


نظریه‌ای دربارهٔ



مقدمه

جان‌هیک در نوشتهٔ کلاسیک زیر نظریه‌ای را دربارهٔ ایمان دینی پیش می‌نهد و سپس در سرفاتر متن می‌کوشد معنا، مبنا و دلالت‌های نظریهٔ خویش را روشن کند. به نظر او ایمان رویکردی پیش - استدلالی است که بستر و زمینهٔ نگاه فرد به جهان را می‌سازد. و آنگاه بر مبنا و در ظل و ذیل همین نگرش ایمانی است که آدمی حضور عنصری ماورایی را در معمولی‌ترین امور زندگی روزمره نیز می‌تواند مشاهده کند. چنین است که همین عالم طبیعت محل مقولات دینی می‌شود. به بیان دیگر بُعد شکل‌دهندهٔ نگاه دینداران بُعدی دینی است که بر هر چیز و همه چیز پرتوی دینی می‌افشاند. در مقام تمثیل می‌توان وجه اخلاقی موقعیتهای انسانی را در نظر آورد. وجه اخلاقی موقعیتهای بشری، در عرض اشیای مادی قرار نمی‌گیرد، یعنی چنان نیست که فی‌المثل اگر کسی در وضعیتی شیشی خاص را به سرقت برد، در صحنهٔ سرقت، علاوه بر اشیایی مادی از قبیل میز، صندلی، دیوار، یخچال و... و یا تک‌تک حرکات فیزیکی شخص سارق امر دیگری نیز هم ردیف اینها قرار گیرد که نامش «قیح اخلاقی عمل دزدی» است. قیح اخلاقی نه در کنار اشیای مادی و حرکات فیزیکی سارق و در مقام چیزی میان چیزها، بلکه همچون سقفی و چتری بر کل موقعیت سرقت سنگینی می‌کند. حال ممکن است کسی به مدد حواس مادی (بینایی، شنوایی...) توان ادراک وجه مادی موقعیت را داشته باشد، اما از درک معنای اخلاقی موقعیت یادشده عاجز بماند؛ چنانکه روانشناسان عناصر جامعه‌ستیز (antisocial)، همچون بیهکاران حرفه‌ای، را چنین می‌دانند. وانگهی در همان سطح مادی نیز می‌توان کسانی را یافت که در مثل به دلیل کوررنگی حتی وجهی از وجود مادی عالم را درک نکنند.

به این ترتیب نظریهٔ جان‌هیک دربارهٔ ایمان در مقابل نظریهٔ سنتی قرار می‌گیرد. بر طبق نظریهٔ سنتی، ایمان یعنی اقرار به صدق گزاره‌هایی از قبیل خدا وجود دارد؛ در نظریهٔ سنتی، آغاز ایمان اقرار به حقانیت گزاره‌هایی از این دست است. بنابراین ایمان محتوایی اندیشگی (intellectual) می‌یابد. اما بر وفق رأی هیک، معرفت گزاره‌بنیاد نه آغازگاه ایمان بلکه چه بسا از ثمرات نگرش ایمانی باشد. به بیان روشنتر، اعتقاد فلسفی به حقانیت گزاره‌هایی مانند خدا وجود دارد، نه جوهر ایمان، بلکه نتیجه و اعلام فلسفی نحوه‌ای نگاه است؛ نگاهی که صاحب آن نگاه در جای جای عالم به نحو مستقیم خود را با خدا رودررو می‌بیند. پس از آن، هیک به این پرسش مقدر که «منشأ این نگاه یا این دیدگاه ایمانی چیست یعنی چگونه است که برخی فاقد این دیدگاه و لاجرم بی‌دینند؟» اشاره‌وار پاسخ می‌دهد. او در پاسخ خود به نقش «زبان» (در مقام مهمترین جزء از اجزای فرهنگ) در شکل‌دادن به نگرش آدمیان اشاره می‌کند؛ اینکه آدمی با قرارگرفتن در محیط زبانی خاص است که یاد می‌گیرد چه هویت‌هایی را در جهان شناسایی کند. به بیان دیگر ما آدمیان به مدد آموزش فرهنگی به نحو عام و آموزش زبان قوم به نحو خاص، نگاه‌کردن به جهان را می‌آموزیم و گرنه امور عالم، جدا از معنایی که ما انسانها در ظل فرهنگ خود به آنها می‌دهیم فاقد معنایند. البته در این معنابخشی، زبان عنصر تعیین‌کننده است. هیک سعی می‌کند با آوردن نمونه‌ای (چنگال) نشان دهد که در ادراک اشیای مادی نیز این نقش معنابخش فرهنگ حضور دارد.

در بخش پایانی نوشته، هیک توان توجیهی نظریهٔ خویش را می‌آزماید و می‌کوشد نشان دهد که بر مبنای این نظریه، اخلاق مسیحی، وحی، معجزه و مناسک دینی در سنت مسیحی چه معنا و مفادی می‌یابند. طبق این نظریه، در باب اخلاق می‌توان گفت در اثر نگرش ایمانی و

با این حساب انسان دیندار در همین عالم طبیعت نیز خود را مستقیماً رودرروی گوهر ماورایی جهان می‌بیند. به بیان دیگر ایمان، به نظر هیک، نوعی نگرش و دیدگاه است که بر امور مادی و طبیعی، رنگ ماورایی می‌زند. فیلسوف ما برای تحکیم مبنای معرفت‌شناختی نظریهٔ خود به سراغ ادراک حسی می‌رود تا نشان دهد در این سطح نیز آنچه مشاهده می‌شود قطعاً تحت‌تأثیر نوع نگاه و نگرش بیننده است. به عبارت دیگر دیده‌ها، شنیده‌ها و

ایمان دینی

جان هیک
ترجمه هومن پناهنده

[صدق] ایمان، اظهارات این افراد از بیخ و بن با یکدیگر فرق کند. شیوه‌های شناخت را به گونه‌های متعددی تقسیم کرده‌اند، اما تقسیم و تمایزی که بیش از همه با هدف کنونی ما ربط می‌یابد، تمایز بین دو شیوه‌ای است که آنها را به ترتیب «شناخت حضوری»^۱ و «شناخت غیابی» می‌نامیم یا شناخت رودرو (در معنایی محدودتر از معنای موردنظر راسل) در مقابل داشتن اعتقاد - درباره (belief-about). شناخت ما درباره چیزهایی که فرارویمان حاضر است، ادراک نامعینده می‌شود. افزون بر این، چیزها را در غیابشان هم می‌شناسیم. در اینجا، شناخت غیابی یعنی داشتن اعتقاد درباره آنها. طرفه اینکه در متون دینی - تورات، انجیل، ادعیه، سرودها، مواعظ، تأملات دینی و غیره - شناخت حضوری خداوند با خاطری مطمئن مسلم فرض می‌شود، حال آنکه در مکتوبات کلامی، شناخت در اغلب موارد از سنخ شناخت غیابی است. به بیانی دیگر، در حالی که انجیل و نیز دیگر نوشته‌هایی که بی‌پرده از سرگذشت ایمان دم می‌زنند، سرشار از رویارویی‌های آدمی با خداوند و دادوستدهای شخص انسان با آن «تو»^۲ ی الهی است، نظامهای غالب در کلام مسیحی، با ایمان به مثابه «اعتقاد» معامله می‌کنند، یعنی به منزله نگرشی در قالب گزاره‌های منطقی. در سنت مسیحی برگرفته از سن توماس و به همین میزان در راست آیینی پروتستان که برخاسته از نهضت اصلاح دینی است، ایمان به صراحت تمام چنین تعریف می‌شود: «بر مبنای حجیت و مرجعیت خداوند، اعتقاد داشتن به حقایقی چند، حقایقی گزاره‌ای که او بر ما منکشف کرده است». با این برداشت، ایمان به جای اینکه پاسخی دینی به فعل نجاتبخش خداوند از مجرای حیات عیسای ناصری به شمار آید، عمدتاً اقرار به حقایق کلامی قلمداد می‌شود. خوب یا بد، این گامی بلند و بنیادین در ابتدای تاریخ مسیحیت بود که توابع و لوازمش قرن‌ها در بسیاری عرصه‌های زندگی در سرزمینهای مسیحی بروز و ظهور کرد. اگر نظر

احساس حضور در ساحتی قدسی آدمی قهراً و به صرافت طبع خود را در برابر بایدها و نبایدهایی حاضر می‌یابد. و همین بایدها و نبایدها محتوای اخلاق دینی به شمار می‌آید. وحی نیز از آنجا که با ایمان ربطی تام و تمام دارد در این نظام فکری عبارت از تجلی خداوند در متن زندگانی است. به عبارت روشنتر، در نتیجه ایمان توان دریافتن وجه آن سری طبیعت ممکن می‌شود. پس، از آنجا که جریان زندگی، صحنه تماس آدمی با خداوند است؛ بنابراین متن تاریخ عین وحی است. همچنین مفهوم معجزه نیز نباید صرفاً به حوادث فریب و خارق عادت اطلاق شود. معجزه هنگامی تعین می‌یابد که نگاه معجزه‌بین در کار باشد. پس از اخلاق، وحی و معجزه، آخرین مقوله موردبررسی هیک مناسک دینی و به طور خاص آیین عشا (به دلیل اهمیت آن در دیانت مسیحی) است. او به نحوی سازگار با نظریه بنیادینش در اینجا نیز روشن می‌کند که انسان دیندار در نتیجه نگرش ایمانی، در موقعیتهای عبادی، اشیای عادی (مانند نان یا آب) را تحت عنوان مقدسات درمی‌یابد و گرنه خارج از ساحت ایمان، اینها اشیایی معمولی بیش نیستند.

چنانکه هیک در آغاز و نیز در پایان سخن خویش تصریح می‌کند در اینجا او در مقام اثبات حقانیت ایمان دینی نیست، تنها می‌خواهد در برابر نظریه سنتی، نظریه دیگری پیش نهد. و چنانکه گفتیم سراسر نوشته جهندی است در جهت ایضاح مفاد همین نظریه. او کار تحکیم برهانی نظریه را به مجال دیگر موکول می‌کند.

سر آخر نکته‌ای می‌ماند که ذکرش خالی از فایده نیست. چنین می‌نماید که نظر هیک در باب ایمان یا تلقی عارفان از دین تناسب تام دارد. نزد آنان نیز پیشین دیندارانه بسی بیش از معتقدات و گزاره‌های کلامی که فرآورده فعالیت عقلی - استدلالی است، واجد اهمیت است. به عنوان مثال، بیت زیر را از حافظ می‌توان نمونه‌ای از همدلیهای عارفانه یا نظریه هیک در باب ایمان دانست:

بدن روی ترا دیده جان بین باید
وین کجا مرتبه چشم جهان بین من است.

ترجم

نشر قطره منتشر کرده است:



نشر قطره

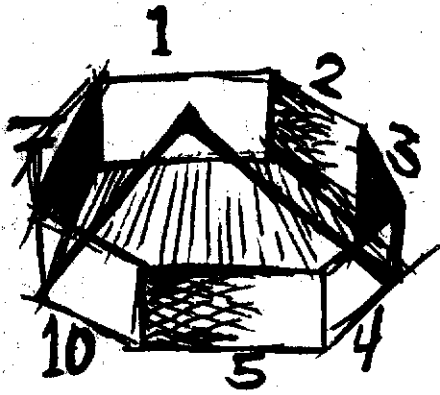
دین ایرانی (بر پایه متنهای معتبر یونانی) / امیل بنونیست / دکتر سرکاراتی

خانواده ایرانی (در دوران پیش از اسلام) / پروفسور مظاهری / عبدالله توکل

جامعه مدنی / مهندس مجید محمدی

تلفن فروش: ۶۲۶۶۶۳۹۲-۶۲۶۰۵۹۷

من در صدد فهم معنا یا کاربرد خاصی از لفظ «ایمان» ام، معنایی که انسان دینی بویژه مؤمن مسیحی، هنگام دم زدن از «شناخت خدا» در سر دارد و در مقام توضیح، آن را «شناخت به یمن ایمان» معرفی می‌کند؛ معنایی که وقتی از او می‌پرسند چرا خدا (ی وصف شده در مسیحیت) را حق می‌داند، پاسخ می‌دهد: «به لطف ایمان». پرسش ما این است که: «در این بافتها [ای زبانی] ایمان به چه معناست؟» مایلم بتوانم در این باب نوعی تحلیل توصیفی (یا اگر خوش دارید تحلیل پدیدار شناختی) به دست دهم که نزد هر دو گروه مؤمنان و غیرمؤمنان مقبول افتد. این تحلیل باید چنان باشد که هم فرد مسیحی و هم فرد بی‌خدا یا لاادری، در صورت رویارویی با آن بگویند: «آری، به لحاظ پدیدار شناختی ایمان همین است» - گیرم البته در باب ارزش



مرا بنخواهید این کام برخطا بود؛ خطایی که اصلاحگران سده شانزدهم در صدد تصحیح آن برآمدند. اگر نظر من صحیح باشد، مایلیم راه و شاید راههایی (به صیغه جمع) در جهت تلقی ایمان به منزله گونه‌ای شناخت رویارو یا شناخت حضوری بیابیم. به جای آنکه با ایمان به کردار اعتقادی گزاره‌ای (خواه محصول استدلال، خواه معلول فعل اراده، یا محصول هم این و هم آن) برخورد کنیم، باید آن را همسان ادراک حسی بدانیم. بر این مبنا، می‌خواهیم به کندوکاو در باب وضع ممکنی پردازیم که طبق آن، شناخت ایمانی خدا به جای آنکه از سنخ اعتقاد (خواه این اعتقاد محصول استدلال باشد، خواه معلول فعل اراده) به گزاره‌ای راجع به شیء غایب باشد، به ادراک حسی شیئی (حتی شیء مادی) شباهت دارد که پیش چشمان حسی و حاضر است.

اما اگر بنا باشد بی‌درنگ ایرادی مقدر را بیان کنیم، باید بگوییم همان‌طور که خداوند شیء جسمی مادی نیست، به‌طور حتم معرفت به او نیز نمی‌تواند شبیه ادراک حسی باشد. راست است که سنت مسیحی از مشاهده و ملاقات وجد انگیز با خداوند در آخرت سخن می‌گوید، اما موضوع سخن ما فعلاً نه آن نوع مشاهده، بلکه نوع آگاهی مؤمن عادی نسبت به خداوند در خلال حیات دنیوی است. در این نوع آگاهی، خداوند به ادراک حسی در نمی‌آید، ولی به رغم نبود چنین درکی، باز هم فرد مؤمن معتقد است خدا وجود دارد. طبق نظریه سنتی، شناخت خداوند نمونه‌ای از شناخت غیابی است؛ نمونه‌ای از داشتن اعتقاد - درباره.

اما باید توجه داشت که مطابق فرضیه مطرح شده در این نوشته، ایمان دینی عیناً معادل ادراک حسی نیست، بلکه براساس آن، ایمان دینی در مقایسه با اعتقاد به معتقدات گزاره‌ای، به ادراک حسی فقط شبیه‌تر است. اینکه به اعتبار آگاهی و معرفت به خداوند می‌توان گزاره‌هایی بنا نهاد و نیز این نکته که آن گزاره‌ها نقشی بی‌مانند و فوق‌العاده ارزشمند در حیات دینی ایفا می‌کند، از بحث ما خارج است. آنچه هم اکنون موضوع مورد علاقه ماست، آگاهی به خود خداوند است [نه علم به گزاره‌ها]، زیرا همین است که ایمان در معنای اصلی آن به شمار می‌آید، یعنی همان شناخت دینی متمایز و متفاوت از معرفت‌های دیگر.

در اینجا فعلاً بحث خود را به وجهی از ادراک محدود می‌کنیم و به «دیدن» می‌پردازیم. امروزه نیاز به بحث و فحص چندانی نیست تا اثبات شود که دیدن، موضوع ساده و سراسر است «بازتاب اشیا مادی بر پرده شبکیه و سپس میدان بینایی» به شمار نمی‌آید. در این باب پیچیدگی‌هایی در کار است و نکته‌هایی باریکتر از مو. پیچیدگی خاص مورد نظر ما، همانی است که فیلسوفان به یمن بحث ویتگنشتاین درباره «دیدن - تحت عنوان» (در کتاب پژوهش‌های فلسفی) به آن توجه کرده‌اند. ویتگنشتاین تصاویری معما گونه و نمودارهایی چند پهلوی را در نظر داشت که انواع‌عاشان را می‌توان به فراوانی در کتاب‌های درسی روان‌شناسی یافت؛ مثل «مکعب» فکر ۳، «مرغابی - خرگوش» چسترو ۴ و «جام - نیمرخ» کهلر ۵. برای نمونه، نمودار مکعب به شکلی است که تصویر مکعب گاه با زاویه دید رو به بالا و گاه با زاویه دید رو به پایین، دیده می‌شود و ذهن شخص مُدرک بین این دو چشم‌انداز نوسان می‌کند. نمودار «جام - نیمرخ» نیز، هم طرح جام یا گلدان را به نظر می‌آورد و هم طرح دو صورت را که برابر هم به یکدیگر چشم دوخته‌اند. نمودار مرغابی - خرگوش؛ سرخرگوشی را

نشان می‌دهد که به طرف چپ رو برگردانده و سر مرغابی‌ای که رویش به سمت راست است. در چنین مواردی، هر خطی از خطوط نمودار در هر دو وجه (به تعبیر ویتگنشتاین) ایفای نقش می‌کند و در هر دو تصویر از اهمیت و ارزش یکسانی برخوردار است، پس می‌توان اینها را مصادیق ابهام تام دانست. گونه‌های دیگر را که از نظر هنری پیچیده‌تر است می‌توان نمونه‌ای از الگوی نهفته به شمار آورد؛ مثل تصویرهای معماگونه‌ای که در ابتدا به نظر می‌رسد نقشی آشفته و بی‌معنی از خط و نقطه‌هایی پخش و پراکنده‌اند، ولی هنگامی که به همین نقش پریشان خیره می‌شوید، رفته‌رفته چهره‌ای را در آن به جا می‌آورید. مثال دیگر در این باب، تصویر معروف «مسیح در برف» است. در فاصله میان این دو، سنخ‌های بینابین دیگری وجود دارد که اینجا نیازی به طرح آنها نیست. وقتی از «دیدن - تحت عنوان» سخن می‌گوییم، مقصودمان این است که: چیزی به نحو عینی درجایی وجود دارد، به این معنا که پرده شبکیه را متأثر می‌کند، اما به دو نحو متفاوت ادراک می‌شود و دارای دو شخصیت، ماهیت، معنا یا مدلول متفاوت است. در مورد این نمونه‌های دو ساحتی، بسیار پیش می‌آید که ذهنمان بین دو ساحت و دو شکل «دیدن - تحت عنوان»، به تناوب رفت و آمد می‌کند.

در اینجا اجازه می‌خواهیم مفهوم «دیدن - تحت عنوان» را وسعت داده، برسم به «تجربه - تحت عنوان». تمام اجزا و عناصر «تجربه - تحت عنوان»، همان اجزای «دیدن - تحت عنوان» است که تاکنون شرح داده‌ام، اما علاوه بر دیدن شامل حواس دیگر نیز می‌شود، زیرا علاوه بر اینکه پرنده را تحت عنوان پرنده می‌بینیم، به احتمال زیاد صدای آن را نیز تحت عنوان صدای پرنده می‌شنویم. به عنوان مثال، نغمه پرنده را تحت عنوان نغمه پرنده می‌شنویم؛ صدای بال پرنده را تحت عنوان پرنده در حال پرواز و صدای تقوُّق کوبیده شدن نوک دارکوب را تحت عنوان دارکوب در حال نوک زدن به چیزی و قس علی‌هذا. در واقع، درودگر چوب را تنها تحت عنوان چوب ماهون نمی‌بیند، بلکه آن را تحت عنوان چوب ماهون لمس هم می‌کند. پس، درودگر چوب را، هم با حس لامسه و هم با حس باصراً خود به جا می‌آورد. شراب را تحت عنوان [شراب] بورگاندی می‌چشند و پنیر را تحت عنوان [پنیر] گورگونزولا می‌بویند. البته به‌طور معمول چنین نیست که حواس مختلف، جداگانه و به تنهایی انجام وظیفه کنند. ادراک و شناسایی ما به کمک همه حواس ذی‌ربط ممکن می‌شود؛ این حواس با همکاری یکدیگر وسیله ادراکی پیچیده و واحدی را می‌سازند. پیشنهاد من این است که از تعبیر «تجربه -

تحت عنوان» برای ارجاع به فرآورده نهایی این فعالیت [جمعی] ادراکی استفاده کنیم.

حال از تصاویر و نمودارها می‌گذریم و به سراغ تجربه - تحت عنوان در زندگی واقعی می‌رویم. به عنوان مثال، دسته‌ای علف را در مزرعه تحت عنوان «خرگوش» دیدن یا سایه‌های گوشه اتاق را تحت عنوان «کسی» دیدن. بر قیاس تصاویر دوساحتی، تجربه کردن وقایع زندگی مان و وقایع تاریخ بشر نیز به دو شیوه متفاوت ممکن است. از یک سو تجربه کردن این وقایع تحت عنوان و به مثابه وقایعی به تمامی ناسوتی و طبیعی و از سوی دیگر تجربه کردن آنها به مثابه رویدادهایی واسطه و میانجی برای درک حضور و فعالیت خداوند. زیرا به یک اعتبار دیندار و بی‌دین هر دو در جهانی واحد می‌زنند، اما به اعتباری دیگر، زندگی ذهنی آنها در جهانهای متفاوت سیر می‌کند. آنها در محیط طبیعی یکسانی ساکنند و با تحولات محیطی یکسانی روبه‌رویند، اما همین محیط طبیعی وقتی با سیمای مشخص، ملموس و واقعی خود در منظر ذهن کافر و مؤمن ظاهر می‌شود، برای هر یک از آنها دارای خصلت و خاصیتی دیگر است و مفاد و معنایی دیگر می‌یابد، زیرا یکی زندگی را به مثابه و تحت عنوان معامله و مرادف دائم با حق تعالی تجربه می‌کند و دیگری فاقد چنین تجربه‌ای است. آیا بین این دو شیوه تجربه کردن زندگی بشر از طرفی و دو شیوه دیدن شییی دور از ما حقیقتاً تشابه و توازی‌ای موجود است؟ یعنی آیا بین تجربه کردن زندگی تحت عنوان مواجهه با خداوند یا تحت عنوان مواجهه با یک نظم ناسوتی صرف از یک سو، و دیدن شییی دور از ما تحت عنوان خرگوش یا تحت عنوان دسته‌ای علف از سوی دیگر، مشابهتی وجود دارد؟

اندیشه‌ای که بلافاصله به ذهن خطور می‌کند این است که اگر چنین تشابهی در کار باشد، پس بدا به حال شناخت دینی! زیرا با این حساب آیا شباهت میان این گونه یا آن گونه دیدن تصویر به عنوان یک طرف تشابه و این گونه یا آن گونه تجربه کردن حیات بشری به مثابه طرف دیگر تشابه، باردیگر بر خصلت ذهنی [= سوژکتیو] و من‌درآوردی مدعیات معرفتی دین صحه نمی‌نهد؟ آیا این وضع با عینیت خلل ناپذیر ادراکات حسی متعارف در تعارض نیست؟

اگر بخواهیم بر اساس سیر استدلالمان پاسخ دهیم، باید بگوییم: «بله، شاید چنین باشد». اما طرح نکته بعدی، علی‌القاعده باید به‌طور قابل ملاحظه‌ای بر نتیجه به بارآمده اثر بگذارد. آن نکته این است که همه تجربه کردن‌ها، «تجربه کردن - تحت عنوان» است. به بیانی دیگر، فقط دسته علف را، به خطا خرگوش دیدن، «دیدن - تحت عنوان» نیست، بلکه دسته علف را به درستی دسته علف دیدن نیز «دیدن - تحت عنوان» به‌شمار می‌آید. این سخن اما ظاهر متناقضی دارد؛ مشکل را می‌توان این گونه طرح کرد که می‌توان در صورت تمایل از تعبیر «دیدن دسته علف تحت عنوان دسته علف» استفاده کرد، چرا که در این مورد امکان خطا در ادراک و دیدن دسته علف تحت عنوان خرگوشی چندانک زده در کشتزار، آشکارا وجود دارد. تا اینجا می‌توان این پیشنهاد را پذیرفت، اما وقتی چیزی کاملاً آشنا و خطاناپذیر است، تکلیف چیست؟ به عنوان مثال در مورد چنگال روی میز چه می‌توان گفت؟ آیا در اینجا نیز اگر بگوییم تو چنگال را تحت عنوان چنگال می‌بینی، به مهمل گویی دچار نشده‌ایم؟ آشکار است که این سبک بیان در بیشتر مواقع نجسب و غیرعادی است. ما برای «دیدن - تحت عنوان»، آنگاه که به‌طور معمول در زندگی واقعی

مصادق می‌یابد، نامهای موجه‌تری داریم و به عنوان مثال نامش را می‌گذاریم «به جا آوردن» یا «تشخیص دادن». قطعاً آن‌قدر با چنگال اخت و آشنایییم که آن را بی‌هیچ مشکلی به جا می‌آوریم و باز می‌شناسیم و این بازشناسی چنان روان و راحت صورت می‌گیرد که حتی به این صرافت نمی‌افزیم که در واقع در حال بازشناسی و به جا آوردن آن هستیم، اما اگر در شکل و طرح چنگال به حد کفایت غرابت به گار می‌رفت، آنگاه این مجال برای فرد فراهم می‌شد که بگوید: «من شیء روی میز را تحت عنوان چنگال به جا می‌آورم [= باز می‌شناسم]». - یعنی تحت عنوان ابزاری که بشر برای نهادن غذا در دهان آن را ساخته است. و اگر کسی دورتر برویم باید گفت انسان وحشی عصر حجر به هیچ روی قادر به بازشناسی و به جا آوردن چنگال نمی‌شد. در عوض این امکان بود که چنگال را تحت عنوان شییی با برقی خیره‌کننده بازشناسد - شییی که قاعدتاً باید مملو از مانا^۷ و لاجرم لمس کردنش ممنوع باشد - یا تحت عنوان حربه‌ای کوچک، اما مهلک و یا تحت عنوان وسیله‌ای برای کندن زمین و در نهایت صرفاً تحت عنوان چیزی به کلی سرگیجه‌آور و غیر قابل شناسایی. دلیل این وضعیت آن است که انسان عصر حجر، فاقد مفهومی از چنگال در ذهن خویش است تا به کمک آن، چنگال را تحت عنوان چنگال باز شناسد. گفتن اینکه او دارای این مفهوم نیست و یا در توان او نیست که عمل بازشناسی چنگال را تحقق بخشد، در واقع دو تعبیر برای بیان معنایی واحد است. این واقعیت که ما در مورد چنگال دچار ابهام یا معما نمی‌شویم، صرفاً معلول این اتفاق است که چنگال عضو و جزئی آشنا از مصالح فرهنگ ماست، زیرا ماهیت و معنای بنیادین یک مصنوع توسط هدف سازنده آن تعیین می‌شود و این هدف لزوماً در بافت فرهنگی خاصی تحقق می‌یابد، زیرا در مقام شیء مادی صرف که دارای بعد و شکلی خاص است، معنا و ماهیت وسیله مصنوع بر روی آن نقش نمی‌شود. به جا آوردن و بازشناختن، همان «تجربه کردن - تحت عنوان» و برحسب مفهوم است و مفاهیمی که در اختیار ما قرار دارد، فرآورده‌هایی است اجتماعی که درون محیط زبانی ویژه‌ای امکان وجود می‌یابد.

نکته اخیر در مورد اشیای طبیعی همان‌قدر صدق می‌کند که درباره اشیای مصنوع. در مورد اشیای طبیعی نیز به جا آوردن و بازشناختن عبارت است از: اطلاق مفهوم. اطلاق مفهوم، همیشه به این معناست که دامنه شناخت ما بسی بیش از چیزی است که اینک نزد ما محسوس است. برای مثال، وقتی شیء در حال حرکت در



نشر قطره

نشر قطره منتشر کرده است:

مروری بر تاریخ ادب و ادبیات امروزی ایران (نثر - داستان) / محمدحقوقی

در تاریکی هزاره‌ها / ایرج اسکندری / به کوشش علی دهباشی

سر بر آستان قدسی دل درگرو عرفی / مهندس مجید محمدی

تلفن فروش: ۶۳۶۶۳۹۲ - ۶۳۶۰۵۹۷

آسمان را تحت عنوان پرنده می‌شناسیم، مدعیات تلویحی و ضمنی ما درباره آن شیء از مشاهداتمان فراتر می‌رود و تنها به شکل، اندازه و اندام کنونی آن محدود نمی‌شود. این مدعیات ضمنی، گذشته پرنده (اینکه مثلاً از تخم درآمده، نه از کارخانه)، آینده‌اش (اینکه مثلاً روزی خواهد مرد) و نیز رفتارش را در موقعیتهای فرضی گوناگون (اینکه مثلاً صداهای بلند می‌ترساندش) در برمی‌گیرد. با این حساب اگر بازشناسی را معادل «تجربه کردن - تحت عنوان» قلمداد کنیم، به گمان من دیگر این عقیده که «همه تجربه‌های آگاهانه تجربه کردن - تحت عنوان است» عقیده‌ای متناقض نمی‌نماید.

اما در اینجا ممکن است اشکالی وارد شود: آیا چنین نیست که قضیه «او x را باز می‌شناسد» به‌طور منطقی مستلزم این است که شیء بازشناخته، در عالم واقع نیز x است، در حالی که لازمه منطقی قضیه «او e را تحت عنوان x تجربه می‌کند» مستلزم این نیست که e در عالم واقع نیز x است؛ و آیا بر این قرار نباید بین بازشناختن و تجربه کردن - تحت عنوان تفکیک قائل شد؟ به گمان من تا آنجا که این کلمات در معنای متعارفشان مورد استفاده قرار می‌گیرند، اعتراض یاد شده بجاست، اما این اشکال ناشی از نقیصه‌ای زبانی است؛ در زبان ما کلمه‌ای نیست که هم مفهوم «بازشناختن» و هم مفهوم «به غلط



شناختن» را شامل شود. از این رو ناچاریم لفظ «بازشناختن» را در مقام اسم عام استعمال کنیم؛ همچنانکه کلمه «معرفت» در ترکیب «نظریه معرفت»، هم خطا را شامل می‌شود و هم معرفت راستین را و کلمه «اخلاق» در «نظریه اخلاق» «خلاف اخلاق» را نیز شامل می‌شود. به همین قیاس، مراد من از کلمه «بازشناختن»، هم تشخیص صحیح هویت چیزی و هم تشخیص ناصحیح هویت است.

پس این را مسلم می‌گیرم که هر تجربه آگاهانه‌ای متضمن نوعی بازشناسی فراتر از داده‌های حواس است و لاجرم، موردی از تجربه کردن - تحت عنوان است، یعنی ادراک عادی غیر دینی، دارای خصلت معرفتی مشترکی با تجربه دینی است. لذا باید از این عقیده - حتی اگر قبلاً به آن قائل بودیم - دست بکشیم که: «ادراک حسی انسان در پیچیده‌ترین سطح، چیزی نیست جز ثبت ماشینی‌وار و غیرسوژکتیو بازتابهای شبکه در مغز، ولی ادراک دینی واکنشی است ذهنی که بی‌جهت و به‌گزارف، معانی‌ای را به عالم خارج فراقنی می‌کند.» در عوض، دریافت ما این است که تمامی ادراکات آگاهانه، از گزارش ساده حواس فراتر می‌رود و به‌معنا و محتوایی دست

می‌یابد که در حیطة و حدود حس، به عینه موجود نبوده است. بر همین قیاس می‌توان گفت در تلقی دینی، زندگی صحنه مواجهه مستمر ما با خداوند و خداوند با ماست و از این حیث ادراک دینی نیز متضمن عنصری است که دلالت آن از حوزه حواس فراتر می‌رود. هم در تجربه حسی و هم در تجربه دینی به بیان کلاسیک جان‌اومان «دانستن [= شناختن] یعنی: ما [در مقام شناسنده] برای معنایی که در ظرف ذهنمان وجود دارد، مصداقی واقعی در جهان خارج بیابیم»^۸ و باز بنا بر تعلیم همو دعوی مؤمن متدین این است که از رهگذر تعهد دینی، خود را به تمام معنا طرف پیوند با کل جهان پیرامونش می‌سازد.

این نتیجه‌گیری که همه تجربه‌ها «تجربه - تحت عنوان» است، این امکان را به ما می‌دهد که با ایرادی اساسی مقابله کنیم. مفاد ایراد این است که: «تجربه - تحت عنوان در زندگی عادی و تجربه - تحت عنوان در آگاهی دینی، شبیه یکدیگر نیست.» می‌توان گفت دیدن دسته‌ای علف تحت عنوان خرگوش، تنها هنگامی ممکن می‌شود که آدمی مصداق حقیقی خرگوش را پیشتر دیده باشد؛ در کل A را تحت عنوان B دیدن مسبق به آشنایی پیشین با مصداق B است. بر همین قیاس، برای تجربه کردن واقعه‌ای تحت عنوان فعل الهی (مثلاً جان سالم به‌در بردن از امری خطیر یا شفا یافتن از بیماری) به‌ظاهر باید ابتدا آشنایی مستقیم و حضوری با مشخصات فعل الهی حاصل شده باشد، اما در باب افعال الهی آنچه به‌چشم سر می‌توان دید، تنها وقایعی است سراسر ناسوتی. البته این وقایع را ذهن [فرد] مذهبی تحت عنوان افعال خداوند می‌بیند، اما بیننده اهل شک، همین حوادث را تحت عنوان اموری می‌نگرد که با تبیینی به تمامی ناسوتی مناسبت دارد. به بیانی دیگر، هرگز چنین نیست که افعال الهی [به‌صفت الهی] بی‌هیچ ابهامی خود را بر ما آشکار کنند. برعکس، افعال خداوند ابهام‌آمیز بوده و در نتیجه از این قابلیت برخوردار است که در نگاه [اهل] ایمان ارزش و معنایی دینی بیابد. پس در این صورت می‌توان گفت در حالی که هیچ نمونه بی‌چون و چرایی از افعال الهی در اختیارمان نیست، انبوهی از موارد قطعی و فاقد ابهام، مانند نمونه خرگوش و چنگال، در دسترس ماست. نتیجه اینکه هرگز این فرصت فراهم نمی‌شود این افعال مبهم را تحت عنوان افعال خداوند بازشناخت. درست به‌همان اندازه که برای شخص خرگوش ندیده، دیدن چیزی تحت عنوان خرگوش از محالات است، برای ما نیز که هرگز شاهد فعل قطعی و بی‌ابهام خداوند نبوده‌ایم، دیدن واقعه‌ای تحت عنوان فعل الهی، خلاف ممکنات است؛ این ایراد ظاهر قابل‌قبولی دارد، اما اگر بر اساس دلیلی که آوردم، تلقی ما از همه تجربه‌ها (از جمله عمل بازشناسی) «تجربه - تحت عنوان» باشد، در آن صورت ایراد فوق خلل برمی‌دارد. زیرا اگرچه «بازشناسی» فرایندی غامض است، بی‌تردید ما به‌طور دائم در حال بازشناسی اطراف خود هستیم، و در این نیز شکی نیست که عمل بازشناسی را می‌توان آموخت. پس مطلب از این قرار است که ما در ابتدای کار، تشخیص هویت خرگوش و چنگال و بیشمار چیزهای دیگر را فرامی‌گیریم. بنابراین همان‌طور که استفاده از مفاهیم دیگر را یاد می‌گیریم و قابلیت به‌جا آوردن و بازشناسی مصداق آن مفاهیم را کسب می‌کنیم، کاربرد مفهوم «فعل الهی» را نیز می‌توانیم بیاموزیم. تا اینجا بحث عیب و ایرادی اصولی بر این دعوی وجود ندارد. البته می‌توان بلافاصله پذیرفت که بین مفهوم فعل الهی و مفاهیمی

نظیر خرگوش و چنگال، تفاوت‌هایی بارز و حقیقی وجود دارد. نمونه‌ای از این تفاوت‌ها این است که خرگوش و چنگال شینند و یا (اگر این تعبیر مورد پسندتان است) وجود عنصری دارند، در حالی که فعل الهی «واقع» است. این تمایز به خودی خود تمایز مفهومی درخور توجهی است. به این تمایز باید با شرح و بسط بیشتری پرداخت، زیرا دامنه معرفت به خدا طبق کتاب مقدس (تورات - انجیل) بسیار گسترده‌تر از اشعار به وقایع خاص جداافتاده‌ای است که معمولاً تحت عنوان افعال الهی قلمداد می‌شود. در مقوله آگاهی به حضور در محضر الهی، افعال نوع اخیر اگرچه نقاط کانونی ویژه‌ای به‌شمار می‌آید، اما دامنه این مقوله محدود به اینها نبوده و بسیار گسترده‌تر است. در واقع بر اساس کتاب مقدس، معرفت به خداوند نوعاً به میانجی تجربه و رویارویی کلی پیامبر یا آن حواری حاصل می‌شود که صلاهی ایمانی نو را درآورد، هرچند در چارچوب همین تجربه کلی نیز اوقات و آناتی عیان‌آز آگاهی به حضور خداوند، دست می‌دهد. پاره‌ای از این آنات معلول حوادث پر جاذبه یا مینوی است و از همین رهگذر در عداد معجزات و تجلیات ذات حق قرار می‌گیرد. اما در حال حاضر، عمده سروکار ما با آن آگاهی گسترده‌تر و پایدارتر، یعنی آگاهی به زیستن در ساحت و حضرت خدای نادیده است. و این چیزی است که به‌طور حتم با معرفت به چنگال و خرگوش بسیار فرق می‌کند.

با این حال، گرچه علم به حضور خداوند با بازشناسی چنگال و خرگوش بسیار مغایرت دارد، به‌گمان من پیشاپیش آشکار است که بین اینان حلقه‌های اتصالی وجود دارد و همین حلقه‌های اتصال است که موجب می‌شود آگاهی دینی به‌طور کامل از حیطة فاعله ما بیرون نماند. ساختار معرفتی آگاهی یادشده، ادامه و امتداد آگاهی در دیگر عرصه‌هاست.

اینک برای توضیح و تحقیق در باب اتصال یاد شده، باید به این جنبه که «تجربه - تحت عنوان» در مراتب مختلف رخ می‌دهد، توجه کرد. یعنی، افزون بر اینکه مقادیری از X و Y وجود دارد که بر اساس آنها تجربه A تحت عنوان X با تجربه A تحت عنوان Y قابل جمع نیست (چرا که X و Y گزینه‌هایی مانع‌الجمعند)، مقادیری از X و Y نیز وجود دارد که بر اساس آنها، تجربه کردن A هم تحت عنوان X و هم تحت عنوان Y به‌صورت همزمان و توأم امر ممکن است. در این حالت، اگرچه Y مکمل X است، اما در سطح و مرتبه‌ای دیگر قرار دارد. در پاسخ به این پرسش که لفظ «مراتب» [یا سطوح] در اینجا مفید چه معنایی است، باید بگویم: اینکه Y در سطح و مرتبه‌ای بالاتر از X قرار دارد به این معنی است که تجربه کردن A تحت عنوان Y ، هم مسبوق و مشروط به تجربه کردن A تحت عنوان X است و هم فراتر از آن. برای روشن شدن موضوع، آوردن یکی دو مثال خالی از فایده نیست. الف. مصادیقی از «تجربه - تحت عنوان» که با یکدیگر مانع‌الجمعند: نمی‌توان دسته علف کذایی را در زمانی واحد، هم تحت عنوان دسته علف و هم تحت عنوان خرگوش دید. نمی‌توان سیمای کسی را به‌طور همزمان هم تحت عنوان [سیمای] بسیار غضبناک و هم تحت عنوان [سیمای] عمیقاً شادمان دید. ب. نمونه‌هایی از «تجربه - تحت عنوان» که مکمل یکدیگرند: می‌توان شیء متحرک بالای سر خود را [همزمان] هم تحت عنوان پرنده دید و هم تحت عنوان شاهین. حتی از این بیشتر، می‌توان آن را تحت عنوان شاهینی دید که در پی طعمه است و اگر در کار پرنده بینی خیره باشیم،

می‌توان آن را تحت عنوان شاهینی دید که آماده شیرجه رفتن به روی چیزی برتل نخاکی دوز دست است. مراتب این بازشناسیها بر فراز یکدیگر و مترتب بر یکدیگر است. یعنی هر عضو مجموعه، متضمن و مشروط به وجود عضو قبلی و در عین حال فوق مرتبه آن است.

هر «تجربه - تحت عنوان» مدلولی با خود دارد؛ در اینجا مقصودم از «مدلول» همان «پاسخ در خور»ی است که به تبع «تجربه - تحت عنوان» از آدمی صادر می‌شود. یعنی بازشناختن شیء فراوریمان تحت عنوان X ، لزوماً گرایش روانی در ما پدید می‌آورد تا به نحو یا انحای خاصی نسبت به شیء بازشناخته عمل کنیم. به عنوان مثال وقتی شیء روی میز را تحت عنوان چنگال باز می‌شناسیم، گرایش روانی ما مغایرت دارد با هنگامی که آن را تحت عنوان خودنویس باز می‌شناسیم. آدمی از پیش آماده است که در این دو مورد متفاوت، از شیء خصایص متفاوتی ظاهر شود و گرنه دچار حیرت می‌شود. او آماده است که در موقعیتهای متفاوت، به شکلهایی متفاوت از شیء بهره گیرد. در کل، بازشناختن چیزی به مثابه فلان یا بهمان چیز (یعنی دارنده این مدلول یا آن مدلول)، گرایش روانی معینی را در نسبت با شیء به وجود می‌آورد.

اینک در گام بعدی، از شیء منفرد در مقام مدلولاتی که به‌صورت واحدهای منفردند، می‌گذریم و به سراغ واحدهای بزرگتر و پیچیده‌تری می‌رویم؛ به سراغ موقعیت.

هر موقعیت، مرکب از اشیایی است که همنشینی آنها به شکلی اتفاقی نیست. مقوم موقعیت، جمعی از اشیاست که وقتی تحت عنوان جمع به آن نظر شود، مدلولی متمایز، بالاتر و فراتر از مدلول منفرد تک‌تک اجزای متشکله‌اش دارد. با این حساب، هر موقعیت پاسخ در خور خود را می‌طلبد.

همچنان که شیء واحد دارای مراتبی از مدلولات است، موقعیت نیز سطوح و مراتب مختلفی از مدلولات را داراست. موردی که با موضوع بررسی ما ارتباط مستقیم دارد، قضیه ارتباط بین مدلول اخلاقی موقعیت بشر و مدلول تماماً طبیعی و مادی است. هر یک از موقعیتهایی را که دارای عنصری از تعهد اخلاقی است، تصور کنید؛ به عنوان مثال فرض کنید کسی در شیب صخره‌ای گرفتار امواج است و فریاد استمدادش به من که بالای صخره ایستاده‌ام، می‌رسد. شخص گرفتار، از من تقاضا می‌کند به سوی نزدیکترین باجه تلفن بشتابم، با پلیس تماس بگیرم و از آنها بخواهم قایق نجات خبر کنند. این

نشر قطره منتشر کرده است:

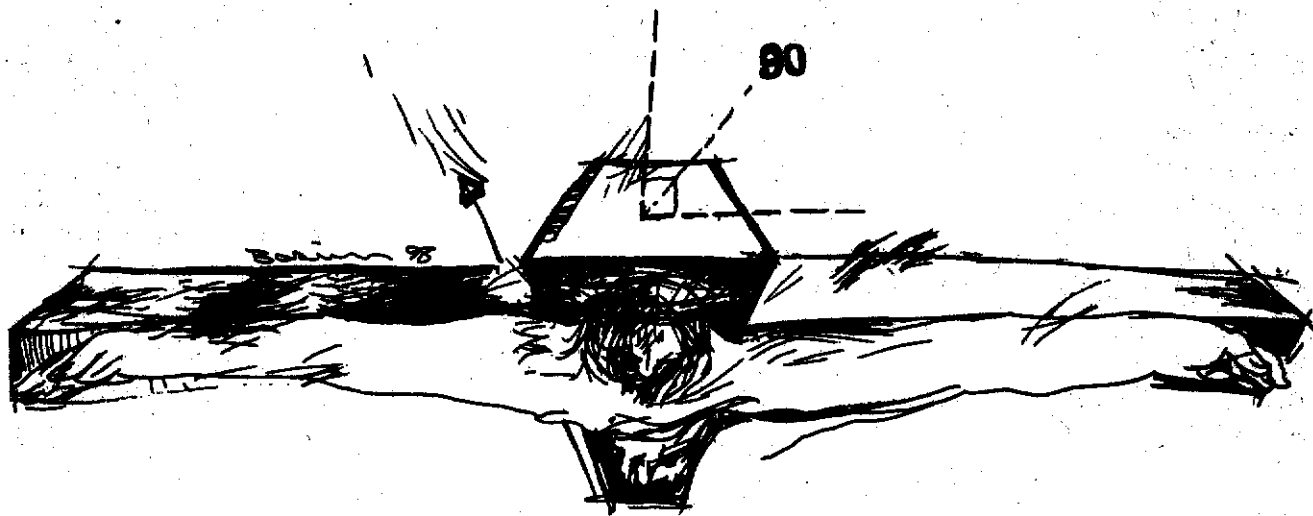
نشر قطره

خمسۀ نظامی (چاپ دوم) / وحید دستگردی / به کوشش دکتر حمیدیان

شاهنامه فردوسی (چاپ چهارم) / به کوشش دکتر سعید حمیدیان

دیوان پروین اعتصامی / به کوشش دکتر حسن احمدی گیوی

تلفن فروش: ۶۲۶۶۳۹۲-۶۲۶۰۵۹۷



اینک برویم به سراغ معنا و مدلول دینی امور که در سطح و مرتبه‌ای حتی بالاتر از مرتبه اخلاق است. این مرتبه، دارای مدلولی بالاتر است، زیرا بعدی تازه می‌آفریند که هم حکم اخلاقی را در برمی‌گیرد و هم فراتر از آن می‌نشیند؛ از طرف دیگر مدلول دینی ادامه و دنباله محض الگویی که قبلاً گفته شد، نیست. در مورد مدلول ناسوتی و مدلول اخلاقی دور از احتیاط نیست اگر بگوییم هر موقعیت اخلاقی مرتب است بر موقعیتی طبیعی یا ناسوتی. زیرا اگر موقعیتی طبیعی که واجد مدلولی اخلاقی است در میان نباشد، موقعیت اخلاقی امکان وجود نمی‌یابد. ارتباط بین مدلول اخلاقی و مدلول مذهبی از این هم بغرنجتر است. چنین نیست که لحظه به لحظه آگاهی دینی مبتنی بر موقعیتی اخلاقی باشد. غالباً - و به خصوص در ادیان صاحب نبی، مانند یهودیت و مسیحیت - احساس حضور خداوند، حامل و حاوی بار اخلاقی خاص یا عامی است. اما می‌توان در خلوت طبیعت نیز از وجود خداوند آگاه شد. این وقتی است که عظمت آسمان پرستاره، جمال با شکوه طلوع آفتاب، زیبایی پرچال یک رشته کوه، دورنمای دریاچه، چشم‌انداز بیشه و یا وجهی دیگر از جلوه‌های بسیار متنوع زمین، اسباب حضور ما را در محضر خداوند فراهم می‌کند. وانگهی ممکن است حضور خداوند حتی بدون هیچ محرک محیطی احساس شود. این وقتی است که ذهن، غرقه و مجذوب راز و نیاز و مراقبه است؛ زیرا نوعی آگاهی انفسی و عرفانی نسبت به خداوند وجود دارد که بالنسبه از عالم آفاقی مستقل است. به راستی حتی در سنخ پیامبران تجربه دینی، لحظاتی وجود دارد که رویارویی با خداوند در همین عالم طبیعت و از رهگذر راز و نیاز در خلوت تحقق می‌یابد؛ حتی تمناهای درون آدمی نیز می‌تواند مایه این رویارویی شود؛ از سوی دیگر، حس حضور خداوند حتی آنگاه که در خلوت و انزوا عارض ما می‌شود، باز هم به طور معمول ما را به سوی همنوعانمان راهنمایی می‌کند و اغلب به وجه اخلاقی ارتباطمان با ایشان عمق بیشتری می‌بخشد. بنابراین، پاسخی که لازمه درک حضور خداوند است، همانا التزام و تعهد در قبال همنوعان و در محیط زندگی مشترکمان است. حتی، آگاهی به خداوند به واسطه طبیعت و از طریق مراقبه نیز سرآخر به خدمت این جهانی در راه خدا می‌انجامد.

پس اجازه بدهید به بررسی‌مان درباره آگاهی نبی به خداوند ادامه دهیم، زیرا اگرچه شعور نبوی تنها نوع شناخت دینی نیست، شکل یهودی - مسیحی شناخت دینی، نوعاً چنین است. در ادامه سخن،

موقعیت را ابتدا در سطح و مرتبه‌ای کاملاً طبیعی یا مادی در نظر بگیرید. در این سطح، صخره‌ای وجود دارد و دریایی و خیزابی و انسانی در خطر غرق شدن، و فریاد استمداد او. اگر اخلاق را معنا کنیم، هر چه هست همین است؛ تنها و تنها همین انگاره به خصوص از وقایع مادی. ما اما در مقام موجوداتی دارای حس اخلاقی، در همین سطح نمی‌مانیم و بیش از اینها را درک و دریافت می‌کنیم. افزون بر تجربه وقایع مادی تحت عنوان وقایع مادی، ما این وقایع را تحت عنوان موقعیتی تجربه می‌کنیم که در آن تکلیفی اخلاقی بر دوش ما است. ما این انگاره مادی را تحت عنوان امری واجد مدلول و معنایی اخلاقی تجربه می‌کنیم و پاسخ درخور این موقعیت، همانا یاری رساندن به شخص گرفتار به مناسبترین وجه است. حال می‌توان فردی را تصور کرد که پاک از شم و شعور اخلاقی تهی باشد و از فهم مدلول و مرتبه اخلاقی این موقعیت ناتوان. برای چنین کسی، تفسیر یا بازشناسی یا «تجربه - تحت عنوان» تنها در سطح مدلول مادی تحقق می‌یابد. برای کسی که فاقد شعور اخلاقی است، با هیچ شگردی نمی‌توان اثبات کرد چیزی وجود دارد که نامش تعهد اخلاقی است. بی‌تردید موجود بی‌اخلاق را می‌توان به ضرب و عله یا وعید، با الگویی از رفتار مقبول جامعه سازگار کرد، اما او هرگز با این تمهید به موجودی اخلاقی بدل نمی‌شود. سرانجام فقط می‌توان مکرر گویی کرد و گفت: هر شخص، هنگامی مدلول اخلاقی موقعیتها را در می‌یابد که موجودی دارای حس اخلاقی باشد. چنین کسی، مزه مفاهیم اخلاقی را تشخیص می‌دهد، زیرا این ذوق در فطرت اوست. امر اخلاقی به عنوان مرتبه و سطحی از مدلولات تجربه می‌شود که سوار بر سطح مادی امور و عین با آن است و از رهگذر آن مجال وجود می‌یابد. این سطح مادی مقدم بر سطح اخلاقی است. حال فرض کنیم شرایط پیش آید که وجه اخلاقی موقعیتی، نه در همان ابتدا، بلکه پس از تأمل بر ما آشکار شود، در آن صورت اتفاقی که می‌افتد مانند آن است که در تصویری معماگونه انگاره‌ای نهفته را کشف کرده باشیم. در مورد این نوع تصاویر، خطوط همان خطوط و نقاط همان نقاط سابق است، اما الگو و انگاره‌ای نو پیش چشم ظاهر می‌شود. به همین ترتیب ممکن است درک ما نسبت به موقعیت اجتماعی معینی که خصوصیات [مادی - طبیعی] اش همان خصوصیات سابق است، دستخوش تغییر شده این احساس نو به ما دست می‌دهد که موقعیت یاد شده متضمن تکلیف اخلاقی الزام‌آوری است.

ایمان به مفهوم نوع دینی تجربه - تحت عنوان را محک می‌زنیم. این آزمون از طریق تطبیق مفهوم یاد شده بر سرگذشت ایمان، بنا بر مندرجات کتاب مقدس صورت می‌گیرد.

انبیای عهد عتیق، دست‌نخالت یهوه را در برخی از وقایع زمان که به بنی اسرائیل مربوط می‌شد، به‌وضوح می‌دیدند. در ذهن و ضمیر آنان خداوند آشکارا در مقام موجودی است که حضوری فعال در جریان تاریخ دورانشان دارد. این خداوند است که طبق تجربه هاموس نبی، بنی اسرائیل خودخواه و خودپسند را از فتح آشوریان انذار و در عین حال توبه‌کاران را به رحمت بشارت می‌دهد؛ خداوند است که به هنگام غضب مقدسش، طبق تجربه ارمیای نبی، لشکر بابل را علیه اورشلیم برمی‌انگیزد و از امتش می‌خواهد از حرص و شرارت دست بردارند. این نکته درباره دیگر انبیای عظام عهد عتیق نیز به‌همین اندازه صدق می‌کند، چرا که آنان نیز تاریخ، یعنی حوادث دور و بر خود را تحت عنوان چیزی می‌یافتند که به‌نحوی روشن، دارای معنا و مدلولی دینی است. به‌بیانی دیگر، وقایعی که توضیح و تفسیری بشری داشتند، تحت عنوان افعال خداوند نیز تجربه می‌شدند؛ افعالی که تجسم غضب او یا رحمت او یا دعوت او از قوم یهود در وفای به عهد خویش بود. انبیاء، مدلول دینی این وقایع را درمی‌یافتند و مفاد آن را به مردم ابلاغ می‌کردند. دریافت این مدلول دینی، همواره یعنی آگاهی به دعوت و تقاضایی قدسی که مخاطب را به سوی سلوکی نو در قبال هموعانش فرامی‌خواند.

به‌گمان من، درک این نکته حائز اهمیت است که تفسیر پیامبران از تاریخ یهود، در اصل گونه‌ای از فلسفه تاریخ نیست، یعنی طرح و الگویی نظری نیست که بر وقایع در یاد یا در سابقه مانده، پس از وقوعشان حمل شود. تفسیر پیامبران، در وهله نخست و اصولاً ناظر به نحوه و شیوه‌ای است که انبیای عظام وقایع روزگار خود را با آن شیوه بالفعل تجربه می‌کردند و در آنها مشارکت داشتند. چنین نبود که درک رحمت یهوه برای هوشع نبی طی استنتاج [منطقی] حاصل شود؛ اشعیای ثانی نیز قیومت و سیطره شامل و جامع الهی را استنتاج نمی‌کند؛ چنین نبود که وقوف ارمیای نبی بر حقانیت قدسی یهوه بر اساس استنتاج [منطقی] صورت گرفته باشد، بلکه همه آنان ذات قدیم را به‌مثابه فاعلی می‌یافتند که با رحمتش، با حقانیت قدسیش و با سیطره شاملش در نسبت با ایشان و امتشان دست‌اندرکار است. به‌تعبیری دیگر انبیای عظام در کار «تجربه» تحت‌عنوان بودند.

از این گذشته، در عهد جدید مثل اعلاهی ایمان و در واقع سنگ‌بنایی که مسیحیت بر آن نهاده شده، این است که به مسیح تحت‌عنوان مسیح نظر شود. ایمان حواریون از همین سنخ بود؛ ایمانی که عصاره‌اش همان اقرار پطرس در قیصریه فیلیپس است.^۱ به‌موجب این ایمان، برای حواریون تجربه پیروی از عیسی در عین حال تجربه حضور در محضر غایت، دعوت و محبت خداوند بود. مسلم نیست تعابیر و الفاظی که بعدها در متون عهد جدید و در مقام توصیف این سنخ آگاهی به‌کار رفته (مثل مسیح، پسر خدا، کلمه‌الله) در زمان خود حواریون نیز مورد استفاده ایشان قرار گرفته باشد. با این همه، این الفاظ به آن لیبیک [= پاسخ درخور] نخستین اشاره دارد و ایمانی که الفاظ یاد شده حاکی از آن است، علی‌القاعده به طور تلویحی در همان لیبیک نخستین مندرج است. نکته دیگر اینکه نخستین لیبیک حواریون به عیسی در مقام خداوند و مسیح، ماهیت

تجربی داشت نه نظری، یعنی چنین نبود که محتوای واکنش حواریون ناشی از نظریه‌ای درباره عیسی باشد، بلکه تجربه و رویارویی‌ای بود که بعدها از دل آن، زبان و نظریه مسیحی به نوبه خود سر برآورد. اینکه او خداوند ایشان است، امری تجربی و محصول فراودات شخصی آنها با او بود. خصصت ویژه نحوه نگاه و لیبیک آنان نسبت به عیسی، در مقام مقایسه با دیگرانی که هرگز عیسی را خداوند خود نیافتند، دقیقاً گوهر ممیز ایمان مسیحی است.

تجربه عیسی ناصری تحت‌عنوان خداوند (البته عیسی ناصری نه همچون نمادی کلامی - الهیاتی، بلکه در وجود واقعی تاریخی‌اش که شامل تعلیماتش در باب خدا و انسان نیز می‌شود) یعنی تا حدی شرکت در تجربه او از زندگی تحت‌عنوان عرصه و پهنه فعل رستگاری بخش خداوند و نیز شرکت در لیبیک عملی او به هدفهای خدا در جهان. پیامد تجربه عیسی برای خود او، در مقام موجودی که آدمیان او را تجسم کلمه‌الله می‌دانند، در چگونگی حیات او و بویژه در داستان پرماجرای مرگش نمایان می‌شود. برای مسیحیان که همچون عیسی عالم را در پیوندی دائم با خدا می‌بینند، رهاورد تجربه عیسی در تعلیم اخلاقی او بیان و نشان داده می‌شود. این، فقط توصیفی کلی از نحوه رفتار خودجوش یک فرد است، آنگاه که آگاهانه در محضر خدا به‌سر می‌برد؛ خدایی که عیسی به او عرضه داشته است. البته توصیف ما با مثالهای ملموس و مأخوذ از زندگانی قرن اول در فلسطین همراه بوده است.

امیدوارم تاکنون دست‌کم طرحی بسیار تقریبی از مفهوم ایمان به‌مثابه عنصری تفسیری در تجربه دینی معرفت‌بخش (cognitive) به‌دست داده باشم. سؤال این است که این نظریه را چگونه می‌توان آزمود؟ و به چه ترتیب می‌توان آن را رد یا قبول کرد؟ نهایت‌کاری که می‌توان کرد معلوم کردن لوازم و نتایج این نظریه - تا حد ممکن - است. با این شرط می‌توان امید داشت نظریه مطروحه، یا زیر بار لوازم و نتایج نامعقول خود کمر خم می‌کند و یا در مسیر آزمون، از خود کفایت نشان داده و بر گرسی قبول تکیه می‌زند. تاکنون کوشیده‌ام نشان دهم مبنای معرفت‌شناختی نظریه مذکور، این رأی است که تجربه‌ها همگی تجربه - تحت‌عنوان است و نیز نشان دهم که از چه راهی این رأی با جریان تجربه دینی (آن‌گونه تجربه دینی‌ای که در کتاب مقدس معرفی می‌شود) ارتباط می‌یابد. اکنون در پایان اجازه بدهید به اختصار برخی از دلالت‌های اصلی این رأی را در حیطه‌های

نشر قطره منتشر کرده است:

عزاداران بیل / دکتر غلامحسین ساعدی

چوب بدست‌های ورزیل / دکتر غلامحسین ساعدی

در غیر این صورت / مهندس مجید محمدی

تلفن فروش: ۶۲۶۶۶۳۹۲-۶۲۶۰۵۹۷



چنانکه پیشتر خاطر نشان کردم، بر مبنای این رأی، اخلاق مسیحی نتیجه عملی نگاه متمایز مسیحی به عالم است. می‌توانیم، با الهام از تحلیل اعتقادات بر مبنای گرایش روانی، بگوییم که تجربه عالم تحت عنوان چیزی که واجد فلان خصلت معین است، از جمله به این معناست که ما در وضعیتی واقع شده‌ایم که مستعدیم در جهان به فلان شیوه خاص زندگی کنیم، یعنی به شیوه‌ای که با خصلت متناسب به جهان متناسب است. با این حساب، تجربه کردن جهان به نحوی مشتق و برگرفته از تجربه عیسی، گرایش به سبک و شیوه‌ای از زندگی است که به وسیله عیسی تعلیم و در حیات خود او منکّل شده بود.

دلالت دیگر این نظریه درباره ایمان، به ماهیت وحی مربوط می‌شود، زیرا در کلام مسیحی مفاهیم وحی و ایمان به یکدیگر وابسته‌اند. ایمان پاسخ انسان است به فعل مقدس خداوند که همان انکشاف ذات باری است. اگر ایمان را همان نگاه دیندارانه به زندگی معنی کنیم، که طبق آن زندگی به مثابه [= تحت عنوان] واسطه و میانجی حضور و عمل خداوند تلقی می‌شود، چنین معنایی آشکارا با برداشتی خاص از وحی، تناسب و حتی تلازم می‌یابد. طبق این برداشت، رستگاری در متن تاریخ به ظهور می‌رسد و وحی همان نفس اعمال خداوند در متن تاریخ بشر است. خداوند در جهانی که مخلوق اوست، خود را در فعل مدام خویش آشکار می‌کند، اما افعال او از وضوح و حتمیت [تعلق] بی‌چون و چرا [به خداوند] برخوردار نیست، زیرا اگر ممکن بود این افعال را به وضوح و قطعاً از آن او دانست، در آن صورت برای انسانها در نسبت با خالقشان آزادی معرفتی به‌جا نمی‌ماند. در عوض، خداوند چنان عمل می‌کند که برای انسان همواره این اختیار وجود داشته باشد که وقایع اتفاقیه را تحت عنوان افعال خداوند ببیند یا نبیند. پیامبران در رویدادهای دوران خود نسبت به فعل الهی دل‌آگاه بودند، حال آنکه بسیاری از همروزگارانشان فاقد این آگاهی بودند. حواریون، عیسی را همچون مسیح می‌دیدند، در حالی که علمای یهود، فریسیان و رومیان چنین دریافتی نداشتند. با این حساب، وحی به مثابه تماس میان خدا و انسان، تنها هنگامی تحقق می‌یابد که ایمان به منزله لیبکی به وحی، در وجود آدمی - در مقام طرف لیبیک‌گو - سربرآورد. و به یمن چنین پاسخی است که اختیار [= آزادی] و مسئولیت مخلوق متناهی در نسبت با خالق، غیرمتناهی حفظ می‌شود، زیرا در پاسخ ایمانی است که ادراک وجود و عمل خداوند بی‌هیچ اجبار و تحمیلی ممکن می‌شود.

نکته اخیر، به نوبه خود از استنباطی خاص درباره خصلت ویژه کتاب مقدس و منبع الهام آن خبر می‌دهد. کتاب مقدس، سند و گزارشی از جریان وقایعی و حیانی است که اوجشان ظهور مسیح بود، اما بین کتاب مقدس و گزارش غیردینی از همان وقایع، تفاوتی وجود دارد. کتاب مقدس از آغاز تا پایان با دیدگاهی ایمانی نوشته شده است و در آن، حوادث تاریخی به گونه‌ای توصیف می‌شود که با تجربه باطنی انبیا (و در مرحله بعدی حواریون)، از آن حوادث، تطبیق کند. نویسندگان کتاب مقدس، از ایمان خود الهام می‌گرفتند، به سبب همین ایمان بود که دیدن وقایع و حیانی تحت عنوان اموری و حیانی برایشان میسر شد. یگانگی کتاب مقدس ناشی از یگانگی سبک یا کیفیت نگارش آن نیست، بلکه این صفت منبعث از یگانگی معنای وقایعی است که کتاب مقدس، بیان اصیل و مستند آن وقایع

به‌شمار می‌رود. این کتاب، از رهگذر ایمان نویسندگانش جنبه و حیانی یافت. کتاب مقدس به معنای دقیق کلمه، واسطه انتقال وحی به نسلهای بعد است و به این ترتیب خود نیز به معنای ثانوی، وحی به‌شمار می‌آید و به‌نوبه خویش لیبکی ایمانی را طلب می‌کند.

از این نظریه درباره ایمان، می‌توان برای روشنگری دریاب ماهیت معجزات نیز بهره گرفت. زیرا معجزه هر چیز دیگر هم که باشد، بالاخره واقعه‌ای است که در اثر وقوع آن، از فعل خداوند نسبت به خودمان به روشنی و بی‌واسطه آگاه می‌شویم. هر حادثه بهت‌آور، حتی اگر قانون طبیعت را به حال تعلیق درآورد، اما نتواند به نیروی هرچه تاملتر، آگاهی از حضور در محضر خداوند را به ما القا کند، دیگر به چشم ما معجزه در مفهوم دینی‌اش به حساب نمی‌آید. برای اینکه حادثه‌ای معجزه‌آسا به‌شمار آید، باید تحت عنوان «چیزی دارای مدلول دینی» تجربه شود. پس این گونه خاص «تجربه - تحت عنوان»، عنصری ضروری در فعلیت یافتن امور معجزه‌آسا است.

سرانجام اینکه مورداستفاده دیگر این نظریه درباره ایمان، آیین عشای ربانی است. در این مراسم، شیشی مادی و معمولی (نان یا شراب یا آب) را تحت عنوان واسطه فیض الهی تجربه می‌کنند. شیء یاد شده، به مرکز آگاهی ژرف و ویژه آدمی از وجود و اراده قاهر خداوند بدل می‌شود. آیین عشا به لحاظ دینی دارای همان صفت و خصلت معجزه است، ولی تفاوتش با معجزات دیگر این است که در موقعیتی عبادی رخ می‌دهد و فراورده شعائر و مناسک است. نان، شراب و آب، به‌خودی خود و جدا از موقعیت و مناسک عبادی و ایمانی، اشیایی مادی و عادی بیش نیستند و فاقد هرگونه خاصیت سحرآمیزند. آنچه در واقعه عشای ربانی رخ می‌دهد این است که همین اشیا را [اهل دین] تحت عنوان وسایط فیض ربانی، تجربه می‌کنند. پس این اشیا لحظه دینی کامل عیار و ویژه تجربه - تحت عنوان را فرا می‌خوانند. چنین تجربه‌ای برای مؤمنان متأخر، همان نقش ایمان‌زا و ایمان‌پروری را ایفا می‌کند که شخص مسیح در تجربه حواریون صدر اول ایفا می‌کرد.

اکنون در پایان کلام نکته‌ای را که در اوایل سخنم آوردم، تکرار می‌کنم. در نوشتار حاضر، درصدد بوده‌ام به تدوین تحلیلی معرفت‌شناختی از ایمان دینی بپردازم، نه اینکه اعتبار ایمان دینی را برهن کنم. خواستم نشان بدهم در آنچه فرد دیندار به مثابه تجربه حضور در محضر خداوند از آن سخن می‌گوید، ایمان جزء و عنصری است تفسیری، اما اینکه چنین تجربه‌ای آیا واقع‌نماست یا برعکس واهی و خیالی، مسأله دیگری است. با این حال اگر نظر مرا بخواهید، حقیقی شمردن تجربه خداوند از جانب شخص دیندار، کاری است به همان اندازه مطابق موازین عقل که حقیقی دانستن تجربه عالم طبیعت از جانب همین شخص یا از جانب دیگران. اما نکته اخیر محتاج برهان دیگری است که در جای خود باید به آن پرداخت.

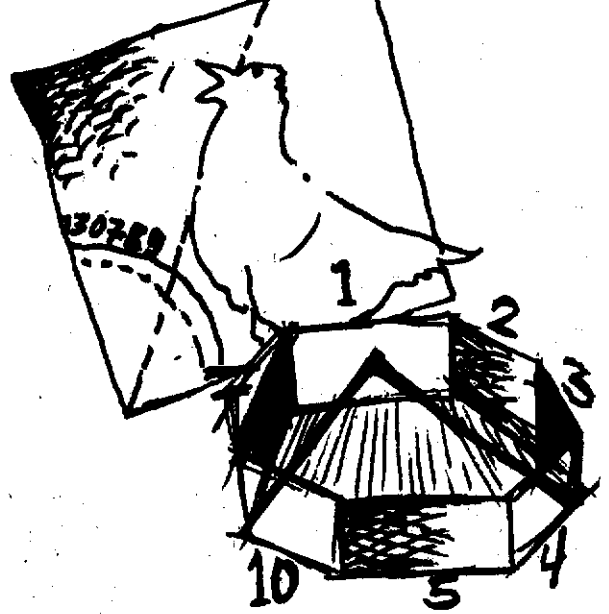
منبع

* A John Hick Reader John Hick, ed. Paul Badham, Macmillan Press, 1990.

همین‌جا توضیح دو نکته را لازم می‌دانم:

نخست اینکه عنوان اصلی نوشته، که فصلی از کتابی است، این است:

"Religious Faith as Experiencing-as"



«دیدن - تحت عنوان» تنها در مواردی خاص (تصاویر و اشیا دارای ابهام همچون مرغابی - خرگوش و...) موجه است، اما او خود، برخلاف ویگنشتاین، بر آن است که هر دیدنی، «دیدن - تحت عنوان» و از این بیشتر، هر تجربه‌ای «تجربه - تحت عنوان» است. هیک در ادامه می‌گوید:

باید این نکته را بیفزایم که اگر دیدن عادی [هم] دیدن - تحت عنوان باشد، در آن صورت وجود برخی نمونه‌ها (از جمله تصاویر معماگونه)، تفکیکی را ضروری می‌کند: تفکیک بین «تجربه - تحت عنوان در مرتبه اول» و «تجربه - تحت عنوان در مرتبه دوم». فراموش نکنیم، اگر من «تکه ابری را تحت عنوان [همچون] اسب نکشاش بینم» در این صورت در مرتبه اول چیزی را تحت عنوان ابر در آسمان و در مرتبه دوم ابر را تحت عنوان موجودی شبیه اسب نکشاش می‌بینم. دیدن - تحت عنوان مرتبه اول در من سایه این عقیده می‌شود که ابری وجود دارد، و دیدن - تحت عنوان مرتبه دوم برایم، نه اعتقاد به اسب نکشاش، بلکه اعتقاد به وجود شباهت بین شکل ابر و شکل اسب نکشاش را الزام آور می‌کند. (Hlok, 1989: 143 n)

بنابراین به عقیده هیکه، در هر دو حال: تجربه، تجربه - تحت عنوان است. - م.

مشخصات کتابشناسی منبعی که در این یادداشت به کار مترجم آمد این است:

John Hlok, *An interpretation of Religion* (Hong Kong: Macmillan Academic and Professional LTD, 1989).

7. مانا لفظی ملانزیایی و به معنای نیرویی مقدس است که در امور غریب وجود دارد، در چیزهایی مانند صخره‌های شگفت‌انگیز، کوهی عجیب، انسانی غیرعادی، زنی زیبا، حیوانی وحشی و... برخی مردمشناسان برآنند که اعتقاد به مانا نخستین مرحله از مراحل دینداری در تاریخ بشر است. - م. برای اطلاع بیشتر ن. ک.

Ninian Smart, *The World's Religions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

8. John Oman, *The Natural and the Supernatural* (Cambridge: Cambridge University Press, 1931) P. 175.

9. انجیل متی، باب شانزدهم، آیات ۱۳-۱۷: «و هنگامی که عیسی بنواحی قیصره لیلئس آمد از شاگردان خود پرسید گفت مردم مرا که پسر انسانم چه شخص می‌گویند. گفتند بعضی یحیی تمبدهنده و بعضی الیاس و بعضی ارمیاء یا یکی از انبیا. ایشان را گفت شما مرا که می‌دانید. شمعون پطرس در جواب گفت که تویی مسیح پسر خدای زنده.» [منبع ترجمه آیات انجیل این است: کتاب مقدس یعنی کتب عهد عتیق و عهد جدید که از زبانهای اصلی عبرانی و کلدانی و یونانی ترجمه شده است و به نفع جماعت مشهور به پریش و فورن بیبل سوسائتی دارالسلطنه لندن مطبوع گردیده، تاریخ نشر ۱۹۱۴] - م.

این عبارت را می‌توان چنین ترجمه کرد: «ایمان دینی به مشابه تجربه - تحت عنوان». اگر این عنوان برای متن فارسی برگزیده می‌شد، بر نقش کلیدی مفهوم «تجربه - تحت عنوان» در نوشته هیک تأکید می‌رفت. اما غرابت تعبیر سبب شد مترجم آن را کنار نهد تا خواننده این مجال را بیابد که آرام آرام و در مسیر قرائت متن با مفهوم یاد شده انس و آشنایی حاصل کند.

دوم اینکه تعبیر *experiencing-as* نوساخته و برآمده از آرای لودویگ ویگنشتاین، فیلسوف اتریشی، است. به همین دلیل تعبیر یاد شده برای خواننده انگلیسی زبان نیز بدیع و بالطبع نامأنوس است. اینجانب برای تعبیر انگلیسی فوق، معادل «تجربه - تحت عنوان» را نهاده‌ام و با نظر به مفهوم آن، این معادل را بر گزینه‌های دیگر (مثل «تجربه - چنانکه‌گویی» و...) ترجیح می‌بدم. دلیل ترجیح «تجربه - تحت عنوان» بر فی‌المثل «تجربه - چنانکه‌گویی» (معادل پیشنهادی دوستی فاضل) این است که در تعبیر اخیر، جزء «چنانکه‌گویی» معنای «شک و گمان» را منتقل می‌کند. در حالی که به نظر هیک نه تنها ادراکات تردیدآمیز بلکه ادراکات غاری از تردید نیز مشمول مقوله «تجربه - تحت عنوان» است. و همین معناست که تکیه‌گاه اصلی هیک در احتجاجات خویش است. به گمان مترجم استفاده از تعبیر «چنانکه‌گویی» باعث می‌شود که معنای کلیدی موردنظر هیک پاک از دست برود. سرانجام اینکه معادل‌هایی از قبیل «تجربه - به‌مثابه» یا «تجربه - همچون» نیز گرچه در برخی بافت‌های زبانی، همتای معنایی «تجربه - تحت عنوان» است اما همواره چنین نیست و در بسیاری موارد، کاربردشان خواننده را دچار خطا می‌کند. بسط بیشتر این مقال مجال دیگری می‌طلبد. - م.

یادداشتها

۱. در این نوشته مقصود از شناخت حضوری، علم حضوری مطروحه در فلسفه اسلامی که مقابل علم حصولی قرار می‌گیرد، نیست. - م.
۲. به نظر مارتین بوبر (۱۸۷۸-۱۹۶۵) Martin Buber مقاله یهودی «رابطه میان یک شخص و یک شیء مادی رابطه من - آن است، اما رابطه میان مؤمن دیندار با خداوند رابطه من - تو است.»
۳. ن. ک. عقل و اعتقاد دینی، مایکل پترسون، ویلیام هاسکر، بروس رایشناخ، دیوید بازنجر، ترجمه احمد نراقی، ابراهیم سلطانی (تهران: طرح‌نو، ۱۳۷۶) ص ۳۶۷ - م.
۴. لوئیس نکر (۱۸۰۴-۱۷۳۰) Louis Necker ریاضیدان و فیزیکدان سوئیس. - م.
۵. جوزف جاسترو (۱۸۳۶-۱۹۲۴) Joseph Jastrow روانشناس آمریکایی، م.
۶. ولفگانگ کهلر (۱۸۸۷-۱۹۶۷) Wolfgang Kohler روانشناس آمریکایی، متولد آلمان - م.
۷. هیک در منبعی دیگر تصریح می‌کند که به نظر ویگنشتاین استفاده از مفهوم

نشر قطره منتشر کرده است:

آزاده خانم و نویسنده‌اش (چاپ دوم) / دکتر رضا براهنی

زن سفیدپوش / ویلکی کالینز / آذر میدخت کاوه خوری - پروین قائم

شناختنامه شاملو / دکتر جواد مجابی

تلفن فروش: ۶۲۶۶۳۹۲-۶۲۶۰۵۹۷



نشر قطره