

نبنیان اسمارت؛ دیالکتیک باورها و تجربه‌های دینی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۶/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۸/۶

مسعود صادقی *

فاطمه قلخان‌باز **

چکیده

در پژوهش‌های اخیر در باب تحلیل فلسفی تجربه دینی و نسبت باورها و تجربه‌ها، نبنیان اسمارت را در کنار کسانی چون کتس و هیک قرار می‌دهند، که به ساخت‌گرایی حداکثری و تقدم مطلق باورها بر تجارب دینی قائل‌اند. در حالی که اسمارت از یک‌سو، با طرح نظریه دوقطبی تجربه دینی بر اساس تمایز میان دو طرح یا بافت آموزه‌ای کلی، یعنی بافت خدا‌باور و بافت غیرخدا‌باور؛ و از سوی دیگر، قول به درجات متفاوت تفسیر در تجارب دینی ذیل این دو بافت کلی، نوعی ساخت‌گرایی حداقلی ترسیم می‌کند و در حد فاصل ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی حداکثری قرار می‌گیرد. او معتقد است زمینه دینی - فرهنگی بر تجربه تأثیر می‌گذارد اما به فردیت تجارب در سنن دینی مختلف منجر نمی‌شود؛ بلکه بر اساس دو طرح آموزه‌ای کاملاً متفاوت، دو نوع تجربه متمایز وجود دارد. بخش دیگری از تأثیر زمینه بر تجربه نیز مربوط به تفاسیر بعد از تجربه است.

واژگان کلیدی

تجربه، تفسیر، ذات‌گرایی، ساخت‌گرایی، نبنیان اسمارت

مقدمه

نینیان اسمارت، از جمله متفکرانی است که با رویکردی پدیدارشناختی به مطالعه دین پرداخته و نقش مهمی در گسترش مطالعات دینی ایفا کرده است. او، پدیدارشناسی دین خود را به پدیدارشناسی جهان‌بینی‌ها گسترش داده و درصدد توصیف و تحلیل ادیان سنتی و جهان‌بینی‌های غیردینی است. قلب دین‌شناسی نینیان اسمارت، الگوی هفت بعدی دین است. او، به جای ارائه تعریفی ذات‌گرایانه از دین، وجه تمایز دین از سایر امور زندگی بشری را - بر مبنای نظریه شباهت خانوادگی ویتگنشتاین - در هفت بعد دانسته و سنی را که در چارچوب این هفت بعد می‌توان تحلیل کرد، دین می‌نامد؛ و به تحلیل رابطه آن‌ها می‌پردازد. این ابعاد عبارت‌اند از: بعد عقیدتی، عبادی، اسطوره‌ای، تجربی، اخلاقی، اجتماعی، و مادی.

از میان این هفت بعد، بعد تجربی و عقیدتی همواره مرکز توجه غالب دین‌شناسان بوده و تبیین رابطه وجودی آن‌ها، حجم بسیاری از مکتوبات حوزه فلسفه دین را به خود اختصاص داده است. شناخت واقعی نظام‌هایی که این دو بعد را جزء ارکان مهم دین می‌دانند، تا حد زیادی وابسته به چنین تبیینی خواهد بود. جریان‌های فکری و فلسفی مختلف، به شیوه‌های گوناگون به این مسئله پرداخته‌اند. نزاع اصلی ذات‌گرایان و ساخت‌گرایان در ارتباط با مسئله تبیین تجربه دینی، به وضوح نزاعی است درباره ارتباط باورها و تجارب دینی، و تا حد زیادی در رابطه با رتبه وجودی آن‌هاست و هر یک از این دو جریان، تقدّم را به یکی از دو بعد مذکور داده‌اند. بنابراین پرسش از رابطه وجودی باورها و تجارب نزد اسمارت، پرسش از موضع او در قبال این دو جریان خواهد بود. به عبارتی می‌توان مسئله تحقیق را به صورت دیگری هم بیان کرد: تحلیل اسمارت از رابطه تجارب و باورها، دیدگاه او را ذیل کدام یک از دو جریان ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی قرار می‌دهد؟ برای روشن شدن بهتر بحث، ضروری است که در ابتدا، مؤلفه‌های اصلی دیدگاه‌های ساخت‌گرایی و ذات‌گرایی بیان شوند.

۱. ذات‌گرایی و تقدّم تجربه‌ها

نخستین پیش‌گامانی که به بحث درباره تجارب دینی پرداختند، کسانی بودند که اصالتی خاص برای این تجارب قائل بودند. از این رو، جریانی که پدید آوردند، تجربه‌گرایی

دینی نام گرفت. این پیش‌گامان، یعنی شلایر ماخر، ویلیام جیمز و رودلف اتو و افراد دیگری چون استیس، نوعی ذات‌گرایی^۱ را در بحث تجارب دینی ترویج نمودند. اینان معتقدند که تجارب دینی، در میان همه انسان‌ها مشترک‌اند؛ و آنچه تجارب را از هم جدا می‌کند، توصیفات بعد از تجربه است. به طور خلاصه، ذات‌گرایی را می‌توان چنین خلاصه کرد:

الف) حقیقت دین، تجربه دینی است و باورها و آموزه‌های دینی از این تجربه ناشی می‌شوند.

ب) همه تجارب دینی و عرفانی دارای هسته مشترکی هستند. این هسته مشترک همان تجربه خام و محضی است که فارغ از هر باوری است.

ج) زبان، معلومات، انتظارات و فرهنگ عارف و صاحب تجربه، هیچ نقشی در ساخته شدن تجربه فرد ندارند.

بنابراین، تجربه دینی تجربه‌ای محض، فرافرهنگی و بدون وساطت مفاهیم مربوط به سنتی خاص است و بعد از این تجربه است که مفاهیم شکل می‌گیرند. از این رو، تجارب بر مفاهیم تقدم دارند. لازمه این امر، از طرفی اذعان به امکان تمایز تجربه و تفسیر آن؛ و از طرف دیگر، یکسانی تجارب در فرهنگ‌ها و ادیان مختلف است، نه کثرت آن‌ها.

۲. ساخت‌گرایی و تقدم عقاید

نظریه ساخت‌گرایی^۲ در رابطه با تبیین تجارب دینی، جریانی است که در نیمه دوم قرن بیستم به جریان غالب در این حوزه تبدیل شد. ساخت‌گرایی، در واکنش به مکتب حکمت خالده به وجود آمد. در ربع قرن اخیر، محققان به این اتفاق نظر عمومی رسیده‌اند که یک «چیز» (و نه یک کس) است که در تجارب عرفانی، نقش شکل دهنده محوری دارد و آن «چیز» همان پیش‌زمینه عارف است؛ یعنی باورها، انتظارات، امیدها، آرزوها، نیازها، پرسش‌ها و ... این رهیافت به تجربه دینی، با تمام تفاوت‌های نسبتاً کوچک و اختلافات جزئی موجود در آن، ساخت‌گرایی خوانده می‌شود. ساخت‌گرایی عبارت از این دیدگاه است که شاکله مفهومی و زبانی عارف، به طرق مهمی، تجربه‌های عرفانی او را تعیین بخشیده، شکل داده و یا متکون می‌سازد (فورمن، ۱۳۸۴، ص ۲۳).

مفاهیم و عقاید موجود در سنت دینی‌ای که صاحب تجربه در آن زندگی می‌کند، بخش مهمی از شاکله مفهومی او را تشکیل می‌دهند. لازمه تأثر تجارب از پیش‌زمینه عارف، کثرت و نه یکسانی تجارب است؛ از این رو، یکی از اعتقادات راسخ ساخت‌گرایان، عدم هسته مشترک میان تجارب مربوط به ادیان مختلف است. به طور کلی، دعوی ساخت‌گرایان را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

الف) تجربه دینی فرد متأثر است از زمینه دینی و زبانی او، و این باورها و مفاهیم دینی فرد است که تجربه‌اش را می‌سازد.

ب) میان تجارب موجود در سنن مختلف، هسته مشترک یا تجربه‌ای بی‌واسطه و فارغ از مفاهیم وجود ندارد و تجارب موجود در هر سنتی، کاملاً با تجارب سنت‌های دیگر متفاوت است.

ج) مفاهیم و گزاره‌هایی که از تجربه ناشی می‌شوند، مفاهیم کاملاً بدیعی نیستند؛ بلکه به میزان زیادی، با مفاهیمی که از قبل در سنت تجربه‌گر موجودند مرتبط می‌باشند.

استیون کتس، جان هیک، وین پراودفوت، جری گیل، ویلیام وین‌رایت، و رابرت گیملو، از مهم‌ترین چهره‌های ساخت‌گرایی هستند. ذات‌گرایان، دلیلی بر دعوی خود ارائه نمی‌کنند و امکان تجربه بی‌واسطه را امری بدیهی می‌پندارند؛ در حالی که ساخت‌گرایان، ادعای خود را با استناد به برخی مبانی فلسفی تقویت می‌کنند. مهم‌ترین مبانی‌ای که آن‌ها بدان تمسک می‌جویند، نظریه «تجربه به عنوان»، نظریه معرفت‌شناختی کانت، و حیث التفاتی تجارب است. تفسیر حداکثری این جریان، بر اساس این مبانی معتقد است که «هیچ تجربه تفسیر نشده‌ای وجود ندارد» (کتس، ۱۳۸۳، ص ۴۵).

۳. نینیان اسمارت: ذات‌گرا یا ساخت‌گرا؟

درباره موضع اسمارت در قبال این دو جریان، در میان محققان حوزه دین و عرفان، نظر قاطع و دقیقی وجود ندارد؛ یا حداقل تبیین خوب و جامعی ارائه نشده است. عمده تفاسیری که در مورد تحلیل فلسفی او از تجربه دینی به عمل آمده، معمولاً به بخش یا بخش‌هایی از آرای او محدود شده است. در حالی که در بسیاری از پژوهش‌ها، او را در زمره ساخت‌گرایان قرار می‌دهند (Katz, 1978, p.8)؛ در برخی پژوهش‌های دیگر، از او به عنوان کسی یاد کرده‌اند که تجربه عرفانی را تجربه یکسانی در همه فرهنگ‌ها

دانسته و نظریه هسته مشترک میان تجارب را تأیید کرده است (پراودفوت، ۱۳۸۳، ص ۲۵۵). حتی بیان کتس هم - که ظاهراً واقع‌گرایانه‌تر است - کاستی خاص خود را دارد. او، در باب نسبت تفسیر و تجربه یک عارف با تجارب و تفاسیر عارفان سنت‌های دیگر، تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای را مطرح کرده و اسمارت را در دسته سوم جای می‌دهد. بر اساس این تقسیم‌بندی، متفکران قبل از او به یکی از سه موضع زیر قائل بوده‌اند:

(۱) تمام تجارب عرفانی یکسان‌اند؛ حتی توصیفاتشان نمایان‌گر تشابهی بنیادین است که فراتر از تنوعات و گوناگونی‌های فرهنگی و دینی است. قائلان به حکمت خالده و وحدت متعالی ادیان، در این دسته جای می‌گیرند.

(۲) تمام تجارب عرفانی یکسان‌اند؛ اما گزارش عرفا از تجاربشان، از نظر فرهنگی محدودیت دارد؛ زیرا از نمادهای موجود در سنت فرهنگی - دینی خود برای توصیف تجاربشان بهره می‌برند.

(۳) تمام تجارب عرفانی را می‌توان به انواع کوچک‌تری تقسیم کرد که فراتر از محدودیت‌های فرهنگی‌اند. از این رو، زبانی که عارفان برای توصیف تجاربشان به کار می‌برند، از لحاظ فرهنگی محدود می‌شود؛ اما خود تجارب چنین نیستند. نظر پیروان موضع سوم، بدین جهت متمایز از پیروان موضع دوم است که آن‌ها معتقدند همه تجارب را نمی‌توان در یک گروه واحد قرار داد و تجارب موجود در هر یک از انواعی که آن‌ها برمی‌شمرند، از لحاظ محتوا و شکل، با تجارب نوع دیگر تفاوت دارند. اسمارت، استیس و زینر، در این گروه جای می‌گیرند (پراودفوت، ۱۳۸۳، صص ۳۴-۳۶). موضع کتس، بدین لحاظ ناقص است که از یک‌سو، با اشاره به این تقسیم، اسمارت را به ساخت‌گرایی نزدیک می‌داند؛ اما در ادامه، با اشاره به مقاله «تفسیر و تجربه عرفانی» اسمارت، بر این باور است که اسمارت، با تصدیق قول به هسته مشترک میان تجارب، به ذات‌گرایی نزدیک شده است (پراودفوت، ۱۳۸۳، صص ۱۱۲-۱۱۳). حال آن‌که در این مقاله، اسمارت تنها به تبیین بخشی از تجارب، یعنی تجارب وحدت‌گرایانه، نظر دارد. این نکته‌ای است که کتس از آن غفلت نموده و با تعمیمی نابجا به این نتیجه نادرست رسیده که اسمارت، تجارب موجود در همه فرهنگ‌ها را یکسان می‌داند. او در اینجا، به تمایزی که اسمارت میان تجارب مینوی و تجارب شهودی - نظری^۳ قائل شده، توجه

نکرده است. گر چه قبل از این، اسمارت را به عنوان کسی معرفی می‌کند که به نحوی به تنوع تجارب معتقد است؛ حتی اگر انواع تجربه دو گونه باشد. در بیشتر پژوهش‌های مرتبط با ساخت‌گرایی تجربه دینی نیز مرسوم شده که از اسمارت، به عنوان یکی از مروّجان ساخت‌گرایی یاد کنند. با توجه به این دوگانگی در قبال موضع اسمارت، ما در پرتو بازخوانی آرای او، در پی کشف دیدگاه واقعی او خواهیم بود. اسمارت، تحلیل فلسفی خود را با پیشنهاد نظریه دو قطبی تجربه دینی آغاز می‌کند. توصیف عناصر اصلی این نظریه، ما را در حل مسئله تجربه و تفسیر کمک خواهد کرد.

۳-۱. نظریه دو قطبی

ملاک اسمارت برای طرح نظریه دو قطبی، انتقادی است که به تبیین‌های مبتنی بر یک هسته مشترک در تجارب، خصوصاً تبیین اتو، وارد می‌کند. ادیان، در آموزه‌ها، اسطوره‌ها و مناسک، به اندازه زیادی با هم تفاوت دارند بنابراین باید انواعی از تجربه وجود داشته باشد که این تفاوت‌ها را تا اندازه‌ای تبیین کنند. از طرفی، هیچ دلیل پیشینی‌ای وجود ندارد که نتوان بیش از یک نوع تجربه در دین را تصور کرد (Smart, 1970, p.16). بر اساس تمایز صریحی که میان عقاید ادیان، مبنی بر خداآب‌آور و غیر خداآب‌آور بودن وجود دارد، باید از دو قطب تجربه که مشیر به این دو نوع آموزه است، نام برد: قطب تجربه مینوی؛^۴ و قطب تجربه شهودی - نظری.^۵

الف) تجربه مینوی: تجربه مینوی، تجربه از چیزی است که اسرارآمیز، ترسناک و مجذوب‌کننده است.^۶ این چیز که در مقابل انسان قرار می‌گیرد، همان امر مینوی یا به تعبیر اتو، «امر به کلی دیگر» است (Smart, 1970, p.73). بر اساس این تعریف، تجربه مینوی، تجربه‌ای دوگانه است که مشخصه آن، تمایز میان فاعل و متعلق تجربه است؛ در آن، خالق یا خدایی شخصی که جدا از ماست مسلم گرفته می‌شود؛ تجربه‌ای آمدنی است و نه یافتنی؛ زیرا این متعلق تجربه یا همان خداست که به سمت شخص می‌آید و خود را در تجربه نشان می‌دهد؛ توأم با احساساتی نظیر ترس، لرزش، شوق و جذب، هیبت، احترام و فروتنی است. آمدنی بودن این تجربه حاکی از آن است که نجات یا رستگاری انسان، نه به سبب تلاش او؛ بلکه بر اساس فیضی است که خدا به مدد تجربه به شخص ارزانی می‌دارد (Smart, 1996, pp.167-173; Goven, 1973, p.219). تجربه

اشعیاء، تجربه پولوس در جاده دمشق، مخاطب قرار گرفتن محمد(ص) از طرف الله، تجربه موسی و ... تجاربی مینوی هستند. تجربه پیامبرانه و دوگانه‌انگارانه، نام‌های دیگر این نوع تجربه هستند. همان گونه که پیداست، تجربه مینوی تنها مختص سنت‌هایی است که به خدایی شخصی و خالق معتقدند.

ب) تجربه شهودی - نظری (عرفانی): اسمارت تجربه شهودی - نظری یا عرفانی را برای تبیین تجارب موجود در آیین بودایی و برخی سنت‌های دیگر مطرح می‌کند. تجربه شهودی - نظری، سیری درونی و انفسی است که بر حسب تجربه حسی یا تصاویر ذهنی توصیف نمی‌شود. هدف آن، مواجهه با یک موجود نیست؛ بلکه حصول یک حالت خاص روحی است. در آن، تمایز میان سوژه و ابژه وجود ندارد. هدف رسیدن به آگاهی محض است؛ یعنی آگاهی‌ای است که در آن هیچ تصویر یا ادراکی وجود ندارد. این تجربه، تجربه از یک نادیدنی درونی است و با احساساتی چون آرامش، اطمینان، سکون و شادی همراه است؛ تجربه‌ای یافتنی است و فرد از طریق انجام روش‌ها و انضباطاتی خاص، در پی رسیدن به حالتی (همان غایت تجربه) است که از قبل آن را می‌شناسد. بنابراین بارزترین مشخصه این نوع تجربه، علاوه بر وحدت‌انگار بودن، روش مندی آن است؛ عارف برای رسیدن به رستگاری، خودش پیش قدم می‌شود (Smart, 1996, p.167-172). بودا، اکهارت، شانکارا، حلاج و لائوتسه، در این معنا عارف هستند. تجربه‌ای که اسمارت در اینجا توصیف می‌کند، دقیقاً همان تجربه‌ای است که استیس، با عنوان تجربه عرفانی انفسی از آن یاد می‌کند. اسمارت، تجارب عارفان خدا‌باور را هم ذیل این مقوله می‌گنجد و معتقد است که اتحاد عارفان خدا‌باور با خدای غیرشخصی، از سنخ تجربه مینوی نیست. اما موضع او در قبال آن چیزی که استیس تجربه عرفانی آفاقی و زینر عرفان طبیعت^۷ می‌نامند - که در آن، فرد با هستی پیرامونش متحد می‌شود - متزلزل است؛ زیرا در حالی که در برخی موارد، آن را به تجربه انفسی منضم می‌کند (Smart, 1967, p.421)؛ در برخی موارد دیگر آن را تجربه‌ای مینوی (اسمارت، ۱۳۸۰، ص ۷۱) و در جای دیگر، به عنوان تجربه‌ای مستقل از دو نوع مینوی و شهودی - نظری مطرح می‌کند (Smart, 1996, pp.167-172). اما این مسئله، به خودی خود در نتیجه تحلیل ما تأثیری نخواهد داشت.

۲-۳. طرح آموزه‌ای

اسمارت، برای اشاره به مجموعه باورهای مورد اعتقاد ادیان، اصطلاح «طرح آموزه‌ای» را به کار برده است. منظور از طرح آموزه‌ای، اشاره به این امر است که یک دین یا جنبش سکولار، شامل مجموعه‌ای از آموزه‌هاست که در یک طرح با هم گرد آمده‌اند. اسمارت، در مورد مجموعه آموزه‌ها، واژه «نظام»^۱ را به کار نمی‌برد؛ زیرا معتقد است که آموزه‌های دینی دقیقاً نظام‌مند نیستند. ما نمی‌توانیم از تعدادی تعریف و اصل دینی اولیه آغاز کرده و بقیه نظام را از آن‌ها استنتاج کنیم. اعتقاد به یک آموزه مستلزم این نیست که باید به طور مطلق، به آموزه‌های دیگر نیز معتقد شد؛ زیرا آموزه‌های بعدی ضرورتاً از آموزه اولی ناشی نمی‌شوند (Smart, 1984, pp.101-102).

هر سنتی، بافت دینی خاص یا به تعبیر اسمارت، طرح آموزه‌ای خودش را دارد و از این جهت، از ادیان و جهان‌بینی‌های دیگر متمایز است. اما علاوه بر این طرح‌های آموزه‌ای خاص، دو طرح آموزه‌ای کلی وجود دارد که تمام ادیان موجود را می‌توان ذیل یکی از این دو طرح گنجانند: طرح آموزه‌ای خداپاورانه، و طرح آموزه‌ای غیر خداپاورانه. اسلام، مسیحیت و یهودیت ذیل طرح خداپاورانه؛ و آیین بودایی و آیین جین تحت طرح دوم می‌گنجد. مطابق با هر یک از این دو نوع طرح آموزه‌ای، نوع خاصی از مناسک، متافیزیک و تجربه وجود دارد. طرح آموزه‌ای خداپاورانه با عبادت، واقع‌گرایی فلسفی و تجربه مینوی؛ و طرح آموزه‌ای غیر خداپاورانه با مراقبه، ایدئالیسم فلسفی و تجربه شهودی - نظری سروکار دارد. البته علاوه بر این دو نوع طرح آموزه‌ای، می‌توان ادیانی را ملاحظه کرد که هر دو طرح را تلفیق می‌کنند؛ گرچه عمدتاً برتری را به یکی از این دو طرح اصلی می‌دهند. بنابراین اسمارت همه طرح‌های آموزه‌ای را در سه مقوله طبقه‌بندی می‌کند: لادری‌گرا، میانه، و خداپاورانه. طرح آموزه‌ای لادری، در مورد خدای شخصی لادری است، مانند آیین بودایی تراوادا. در این طرح آموزه‌ای، تنها تجارب عرفانی وجود دارد. در طرح‌های میانه، هم تجربه عرفانی وجود دارد و هم تجربه مینوی. و بالاخره در طرح‌های آموزه‌ای خداپاورانه، اعتقاد به خالق شخصی وجود دارد که خود را بر انسان آشکار می‌کند. در این طرح، تجربه عرفانی و مینوی با هم تلفیق می‌شوند؛ اگر چه رشته مینوی غالب است (Goven, 1973, p.220).

۳-۳. تجربه و تفسیر: تمایز یا یکسانی؟

همان گونه که ملاحظه کردیم، نزاع اصلی ذات‌گرایان و ساخت‌گرایان، به نوع رابطه تجارب دینی و تفاسیر دینی و فرهنگی مربوط است. پیش‌فرض معرفتی ذات‌گرایان این بود که تجربه بی‌واسطه وجود دارد؛ یعنی تجربه ادراکی و معرفت‌بخشی که وجود هیچ مفهومی در آن قابل تصور نیست. لازمه این سخن، قول به تمایز چنین تجربه‌ای از تفسیر آن است. اما از سوی دیگر، ساخت‌گرایان معتقد هستند که تمام تجارب ادراکی تفسیر شده‌اند؛ به عبارتی، هیچ تجربه بی‌واسطه‌ای وجود ندارد. لازمه این پیش‌فرض معرفتی نیز تصدیق یکسانی تجارب و تفاسیر است؛ یعنی تجربه بدون تفسیر اساساً تجربه نیست. وقتی ذات‌گرایان از تفسیر سخن می‌گویند، تنها به تفسیر بعد از تجربه اشاره می‌کنند؛ در حالی که برای ساخت‌گرایان، تفسیر هم قبل از تجربه وجود دارد و هم بعد از آن، و حتی به تفسیر قبل از تجربه اهمیت بیشتری می‌دهند. ذات‌گراها، درباره توجیه دعوی خود، عملاً استدلال منطقی و مستدلی ارائه نکرده‌اند؛ بلکه بیشتر آن‌ها، وجود تجربه ادراکی بی‌واسطه را امری بدیهی دانسته‌اند. اما ساخت‌گرایان برای تحکیم دعوی خود، عموماً با تمسک به بنیان‌های فلسفی‌ای چون نظام معرفت‌شناختی کانت و فرآیندهایی چون «تجربه به عنوان»، درصدد توجیه نظر خود برآمده‌اند.

بر اساس این مقدمه، اگر قرار است به موضع اسمارت در قبال ساخت‌گرایی و ذات‌گرایی اشاره کنیم، قبل از هر چیز باید پیش‌فرض معرفتی او را مشخص نماییم. این امر، به میزان زیادی با کمک گرفتن از مباحث صورت گرفته در تاریخ این دو جریان محقق می‌شود. آیا او تجربه بی‌واسطه را می‌پذیرد و در زمره ذات‌گرایان قرار می‌گیرد؛ یا وجود تجربه تفسیر نشده را ناممکن دانسته و در سلک ساخت‌گرایان قرار می‌گیرد؟ در ادامه، شواهد موجود در آثار او را مرور می‌کنیم.

۳-۳-۱. تصدیق تجربه بی‌واسطه

اسمارت، در بسیاری از آثار خود، هنگامی که از تجربه عرفانی سخن می‌گوید، به صراحت بر تمایز میان تجربه و تفسیر تأکید می‌کند و معتقد است که این تمایز، بنا به دلایلی، به لحاظ اکتشافی برای تبیین او اهمیت دارد. باید به چنین تمایزی قائل شد؛ زیرا از یک‌سو، میان گزارش‌های عرفانی فرهنگ‌های مختلف، علی‌رغم وجود ادعاهای

نظری متفاوت، مشابهت‌هایی وجود دارد؛ و از سوی دیگر، تفسیر، درجات متفاوتی دارد (اسمارت، ۱۳۸۰، ص ۷۲). دلیل دوم او برای لزوم ایجاد این تمایز، یعنی درجات متفاوت تفسیر، بسیار اهمیت دارد؛ زیرا به شکلی بیان‌کننده تحلیل خاص اسمارت درباره نسبت تفسیر و تجربه است و به نوعی، او را از دیگران متمایز می‌کند. او، در تحلیل تجربه مینوی نیز به شکل دیگری بر تمایز تجربه و تفسیر تأکید می‌کند.

یک. تجربه عرفانی و درجات متفاوت تفسیر: اسمارت این تحلیل را برای نقد نظر آر. سی. زینر - که به تمایز ذاتی میان تجارب عرفانی وحدت‌انگارانه و تجارب عرفانی خداپاورانه باور دارد - به کار می‌برد و نقد خود را با اذعان به تمایز میان تجربه و تفسیر آن آغاز می‌کند. این تمایز، تمایزی صریح نیست؛ به این دلیل که مفاهیم به کار رفته در تفسیر و تبیین یک تجربه، درجات انشعاب^۹ متفاوتی دارند (Smart, 1965, p.78). این مفاهیم می‌توانند مفاهیمی عام و دارای درجه انشعاب پایین و یا مفاهیمی خاص باشند که بخشی از یک طرح آموزه‌ای را تشکیل داده و معنای خود را تا حد زیادی، از تعبیری آموزه‌ای که از قبل صادق تلقی شده‌اند و دارای درجه انشعاب بالایی هستند، به دست آورند. توصیفی از تجربه که از طریق مفاهیمی با درجه انشعاب پایین‌تر به دست می‌آید، می‌تواند توصیف دقیق‌تری از خود تجربه باشد. این مفاهیم کمتر منشعب شده، مفاهیمی هستند که از طریق خود تجربه کشف شده و به طرح آموزه‌ای خاصی وابسته نیستند؛ مثلاً وقتی عارف تجربه خود را به عنوان یک تاریکی خیره‌کننده وصف می‌کند، در توصیف خود مفاهیم عامی را به کار می‌برد. اما زمانی که مفاهیم به کار رفته در توصیف، درجه انشعاب بالایی دارند، تعبیری در این تفسیر پیش‌فرض گرفته شده‌اند که باید آن‌ها را با روش‌هایی غیر از تجربه بی‌واسطه دریافت؛ مثلاً گفتن این‌که کسی در این زندگی آرامش و بینش نیروانا را به دست آورده است، در واقع، تصدیق این ادعاست که او دوباره متولد نخواهد شد؛ اما حقیقت تولد دوباره، از طریق تجربه عرفانی فی‌نفسه کشف نمی‌شود (Smart, 1965, p.79)، بلکه وابسته به طرح آموزه‌ای آیین بوداست. بنابراین ملاحظه می‌شود که ایده درجات انشعاب می‌تواند به تمایز میان تجربه و تفسیر کمک کند؛ به این نحو که تجربه بی‌واسطه را از طریق توصیفاتی که با مفاهیم عام و دارای درجه انشعاب پایین صورت گرفته‌اند بهتر می‌توان تشخیص داد؛ زیرا

چنین توصیفی واقعاً توصیف خود تجربه است؛ تفسیر آموزه‌ای هیچ سنتی وارد آن نشده است و مفاهیمی که برای توصیف تجربه به کار گرفته می‌شوند، از خود تجربه ناشی می‌شوند. البته مفاهیم، صرفاً به مفاهیم کمتر یا بیشتر منشعب شده محدود نمی‌شوند؛ بلکه در میان این دو دسته مفهوم، طیفی از مفاهیم وجود دارد که به درجات متفاوتی نسبت به این دو دسته منشعب شده‌اند. این طیف شامل مفاهیمی می‌شوند که نه به طور خاص، به طرح آموزه‌ای مشخصی تعلق دارند؛ و نه مفاهیمی جدا از طرح‌های آموزه‌ای هستند، بلکه مفاهیمی هستند که میان برخی از طرح‌های آموزه‌ای، و نه همه آن‌ها، مشترک هستند؛ مثلاً مفهوم روح. از این رو، درجات متفاوتی از تفسیر وجود دارد.

علاوه بر درجات متفاوت تفسیر، تجربه را می‌توان بر حسب دیدگاه‌های متفاوت توصیف کرد. توصیف تجربه می‌تواند توسط خود فرد صاحب تجربه و بر اساس سنت خودش، توسط افراد وابسته به سنت تجربه‌گر و نیز به وسیله افرادی از سنت‌های دیگر و بر حسب سنت خودشان صورت گیرد؛ یعنی تفسیر یا خودتفسیری^{۱۱} است، و یا دیگر-تفسیری.^{۱۱} بدین ترتیب، توصیف تجربه عرفانی می‌تواند به یکی از اشکال زیر صورت گیرد:

(۱) خودتفسیری پایین: تفسیری که خود تجربه‌گر، بر حسب مفاهیمی با درجه انشعاب پایین و بر گرفته شده از خود تجربه ارائه می‌دهد.

(۲) خودتفسیری بالا: تفسیری که تجربه‌گر، بر حسب طرح آموزه‌ای خاص خود، که دارای مفاهیمی با درجه انشعاب بالاست، ارائه می‌کند.

(۳) دیگر-تفسیری پایین: تفسیری که شخصی از سنت دیگری و بر حسب مفاهیمی با انشعاب پایین بیان می‌کند.

(۴) دیگر-تفسیری بالا: تفسیری که شخص متعلق به سنت دیگر، بر حسب طرح آموزه‌ای خودش بیان می‌کند (Smart, 1965, p.80).

بنابراین در اینجا دو نکته اصلی وجود دارد: (۱) تفسیر، درجات متفاوتی دارد؛ (۲) تجربه را می‌توان بر حسب دیدگاه‌های متفاوت توصیف کرد. این دو نکته، تمایز میان تجربه و تفسیر را آسان می‌سازد؛ به این معنا که برای این کار باید دیگر-تفسیری پایینی را که به خوبی با خودتفسیری پایین مطابقت دارد جست‌وجو کرد. به واسطه مقایسه

این دو نوع تفسیر، می‌توان تجربه بی‌واسطه را دریافت؛ تجربه‌ای که فارغ از همه تفاسیر خاص دینی و فرهنگی است.

در نهایت، اسمارت به واسطه این تحلیل بیان می‌کند که آنچه زینر را به تفکیک میان تجربه عرفانی خداپاورانه و تجربه عرفانی وحدت‌انگارانه وادار کرده، از یکسو دیگر تفسیری بالایی است که خود او به کار برده؛ و از سوی دیگر، عدم تمایزگذاری میان خودتفسیری بالا و خودتفسیری پایینی است که عارفان از تجربه ارائه می‌دهند. در نتیجه، هیچ تمایز ذاتی‌ای میان این دو تجربه وجود ندارد؛ بلکه تفاوت آن‌ها صرفاً در ناحیه تفسیر است؛ یعنی در ضمن مفاهیم و آموزه‌هایی است که عارفان وابسته به هر سنت، برای توصیف تجربه خود به کار می‌برند. در نهایت، رابطه تجربه عرفانی و تفسیر آن بدین صورت خواهد بود:

(الف) از نظر پدیدارشناختی، عارفان در همه جا یکسان است.

(ب) به سبب شیوه‌های زندگی و خودتفسیری عارفان، رنگ و بوی متفاوتی به تجارب عارفان افزوده می‌شود.

(ج) حقیقت تفسیر، به اندازه زیادی وابسته به عواملی است که نسبت به خود تجربه عرفانی بیرونی‌اند (Smart, 1965, p.87).

دو. تجارب مینوی و شهودگرایی: تحلیلی که اسمارت برای تبیین تجارب عرفانی و تفسیر آن‌ها به کار می‌برد، در مورد تجارب مینوی هم می‌توان به کار برد. اما جدا از آن، می‌توان تبیینی هم از تمایز تجربه و تفسیر در تجارب مینوی ارائه داد. در این رابطه، او بحث را با انواع غایات دینی پیوند می‌زند. در ادیان مختلف، به طور کلی دو نوع غایت قابل تشخیص است: غایت ادیان خداپاور که امری وجودی و جدا از شخص است که عمدتاً خالق و مدبّر جهان است؛ و غایت ادیان غیرخداپاور که حالتی روحی است که شخص در پی حصول آن است. در هر یک از این دو دسته نیز تنوعی از غایات وجود دارد که در تجربه ادراک می‌شوند. کنس معتقد است لازمه تجربه کردن غایات متفاوت، برابر است با تجارب متفاوت؛ در حالی که اسمارت تجربه همه این غایات متفاوت را در دو نوع جای می‌دهد. او به طور خاص، برای تبیین تنوع غایات یا کانون‌های ادیان صاحب تجربه مینوی، از الگوی خورشید غایی جان هیک و اصطلاحات کانت کمک می‌گیرد؛ هر چند اقتباس او کامل نیست. بر این اساس، یک

امر غایی نومنی وجود دارد که غایات یا کانون‌های ادیان مختلف خدا باور، پدیدارهای آن بوده و می‌توان آن را «امر فرا کانونی»^{۱۲} نامید. این امر فرا کانونی، غیر قابل توصیف و خارج از دست‌رسی شناخت است؛ اما افراد سنت‌های مختلف، آن را به شکل کانون سنت خود ادراک می‌کنند؛ به این صورت که امر فرا کانونی، به اشکال مختلفی در تجربه پدیدار می‌شود (Smart, 1984, pp.22-24). اما این‌که هر یک از سنت‌ها، این امر فرا کانونی را به شکل خاصی ادراک می‌کند، به این معنا نیست که آن‌ها تجارب متفاوتی دارند؛ زیرا در تمام تجارب مینوی، حضور الهی هیبت‌ناک، با عظمت و شایسته خالق بودن است. بلکه در فهم و تفسیر این تجربه است که هر فردی، به سنت و طرح آموزه‌ای از قبل مفروض و صادق تلقی شده خود رجوع می‌کند و این تجربه را زآلود و با عظمت را به عنوان تجربه‌ای مثلاً از ویشنو درک می‌کند. بنابراین هر چند اسمارت به الگوی خورشید غایی هیک استناد می‌کند، اما در عمل از آن بسیار فاصله می‌گیرد؛ زیرا در حالی که هیک تفاوت پدیدارها را به تفسیر قبل از تجربه نسبت می‌دهد، اسمارت این تفاوت را با تفسیر بعد از تجربه مرتبط می‌سازد. او بر این باور است که میان تجارب مینوی سنن مختلف، تفاوتی ذاتی وجود ندارد؛ بلکه زمینه و سنت فرد، بعد از تجربه وارد عمل می‌شود. بنابراین تجارب مینوی - یا بنا بر تعبیر غربی، وحی - مجموعه‌ای از تجلیات تفسیر شده است؛ البته تفسیر بعد از تجربه (Smart, 1970, p.12).

شاهد این استنباط را می‌توان هم‌دلی اسمارت با شهودگرایی اتو، شلایر ماخر و لویس^{۱۳} دانست. او، به دو سنت در درون جریان تحلیل تجربه دینی اشاره می‌کند: شهودگرایی، و جنبه‌گرایی.^{۱۴} شهودگرایی جریانی است که از شلایر ماخر و اتو آغاز شده و در دوران مدرن، کسنانی چون لویس آن را ادامه داده‌اند. شهودگرایان معتقدند که تجربه دینی، تجربه‌ای است که خدا خود را در تجربه نشان داده و مردم می‌توانند به نحو شهودی از او آگاه باشند. اما جنبه‌گرایی جریانی است که به فرآیندهایی چون «تجربه به عنوان» اشاره می‌کند و از این طریق، به دنبال آن است تا تجارب را به شکلی حداکثری با زمینه‌های فرهنگی و دینی مرتبط کرده و در نتیجه، تفاوت تجارب سنن مختلف را نشان دهد. هیک و ایوانز، از جمله جنبه‌گرایان هستند. به نظر اسمارت، شهودگرایی، در قیاس با جنبه‌گرایی، نسبت به تجارب ادیان بالفعل واقع‌گرایانه‌تر است (Smart, 1984, p.20).

ملاحظات فوق، همگی بیان‌کننده تمایز میان تجربه و تفسیر است و در نتیجه، نوعی تجربه مشترک فرافرهنگی و فرازمانی میان سنن خداپاوار را نشان می‌دهد، که می‌توان آن را به شهود وجودی متمایز از فرد که با احساساتی چون ترس، هیبت و جذبۀ همراه است تعبیر کرد. البته درباره تجارب مینوی، اسمارت سخنی از هسته مشترک به میان نمی‌آورد. این نمونه و نمونه‌های دیگری که ذکر شد، همگی تا حدی وجود برخی مؤلفه‌های ذات‌گرایی را در دیدگاه اسمارت تأیید می‌کنند. اما اظهارات اسمارت در جاهای دیگر و خصوصاً در ارتباط با تجارب شهودی - نظری، به نوعی تأیید برخی مؤلفه‌های ساخت‌گرایی است.

۳-۳-۲. انکار تجربه بی‌واسطه (تفسیر نشده)

اسمارت اقوالی دارد که ظاهراً به نوعی وجود تجربه بی‌واسطه را انکار می‌کنند:

۱- التفاتی بودن تجارب عرفانی: عارفان در پی رسیدن به غایتی هستند و این مستلزم داشتن روش است. آن‌ها باید انضباط و ریاضت‌های خاصی را انجام دهند تا به این غایت برسند. نکته مهم این‌که ماهیت خود این غایت و آداب رسیدن به آن، وابسته به طرح آموزه‌ای خاص عارف است. از این رو، به سبب مفاهیم و طرح‌های آموزه‌ای متفاوت، غایات عرفانی و روش‌های رسیدن به آن‌ها متفاوت‌اند. روش صوفی، طریقت و غایتش اتحاد با خداست؛ در حالی که روش فرد بودایی، مراقبه و غایتش رسیدن به نیرواناست. گذشته از این‌ها، شخص در راه رسیدن به غایت، باید حداقل امید یا تمایلی به رسیدن به غایت داشته باشد. بنابراین زمینه از قبل گسترده شده و فرد می‌خواهد به نوع خاصی از غایت برسد؛ غایتی که در چارچوب طرح آموزه‌ای خود توصیفش می‌کند و در زیر سایه آن است که فعالیت معنوی روی می‌دهد (Smart, 1958, pp.55-65).

کل روح جست‌جوی فرد، بر شیوه‌ای که او تجربه‌اش را می‌بیند تأثیر خواهد گذاشت؛ به عبارتی کل روح جست‌جویش وارد تجربه‌اش می‌شود (Smart, 1965, p.65).

بنابراین می‌توانیم تجارب دیگر فرهنگ‌ها را بر حسب طرح آموزه‌ای خودمان تفسیر کنیم؛ اما نمی‌توانیم بگوییم بودایی و غیر بودایی صرفاً لغات متفاوتی را برای چیزی یکسان به کار می‌گیرند؛ زیرا مفاهیم معنوی، فردیتی قطعی را نشان می‌دهند (Smart, 1958, p.65).

۲- تجربه فی‌نفسه هیچ نیست: اسمارت به وضوح بیان می‌کند که تجربه فی‌نفسه هیچ نیست. هر جا که تجربه‌ای تجربه‌شناختی تلقی می‌شود - آن گونه که با واقعیت ارتباط برقرار می‌کند - باید تحت عنوان جنبه‌ای مفهومی نگریسته شود. به وضوح، تجارب دینی دراماتیک در هیئتی شناختی ظاهر می‌شوند؛ آن‌ها خود را به عنوان جلوه کردن واقعیتی - خدا، نیروانا و مسیح - نشان می‌دهند. بنابراین برای فهم معنای تجربه، باید تجارب را در بافت مفهومی‌شان ملاحظه کرد (Smart, 1970, p.19).

طبق دو مورد فوق، اسمارت بر تأثیر مفاهیم، و خصوصاً مفاهیم دینی خاص برگرفته از طرح‌های آموزه‌ای خاص، در جریان تجربه تأکید می‌کند. از این رو، سخن گفتن در مورد تجربه محض عاری از تفسیر دینی و فرهنگی و به عبارتی، تمایز نهادن میان تجربه و تفسیر مشکل و حتی ناممکن است. این سخنان، در واقع پذیرش پیش‌فرض معرفتی ساخت‌گرایی است. بر اساس آنچه تاکنون گفته شد، سخن گفتن از پیش‌فرض معرفتی اسمارت، ما را در معرض چالشی مهم قرار می‌دهد؛ زیرا او از یک طرف، وجود تجربه بی‌واسطه‌شناختی را انکار می‌کند و به موضع ساخت‌گرایان نزدیک می‌شود؛ و از سوی دیگر، با تصدیق تجربه بی‌واسطه در تجربه دینی با ذات‌گرایان هم‌دلی می‌کند. متناسب با این پیش‌فرض ظاهراً ناسازگار، از یک‌سو می‌توان به وجود هسته مشترک، حداقل در میان برخی از تجارب، قائل شد و هم فردیت تجارب عرفانی را پذیرفت؛ در حالی که این نتیجه، نتیجه‌ای متناقض است. تحول در دیدگاه نیز گزینه خوبی برای توجیه این تناقض نیست؛ زیرا ترتیب آثار و مباحث به کار رفته در آن‌ها به گونه‌ای است که نمی‌توان این دوگویی را به تحول افکار نسبت داد. اما اسمارت چنان متفکری نیست که متوجه چنین تناقض فاحشی نباشد. پس باید در پرتو ملاحظه دقیق‌تر مؤلفه‌های اصلی ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی، پاسخی برای این تناقض یافته و پیش‌فرض واقعی او را مشخص نماییم. از طریق تأمل در مهم‌ترین ویژگی‌ای که ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی را از هم متمایز می‌کند، یعنی تأثیر یا عدم تأثیر زمینه‌های دینی بر تجارب، می‌توان پاسخی برای این مشکل یافت. بنابراین ابتدا باید به این پرسش پاسخ داد که آیا اسمارت به تأثیر فرهنگ و زبان عارف بر تجربه‌اش باور دارد یا نه؟ اگر پاسخ مثبت است، به چه میزان و به چه معنا؟ اسمارت بحثی تحت عنوان «تجربه به عنوان» و «زمینه‌مندی» دارد که در پاسخ به این پرسش، به میزان زیادی به ما کمک خواهد کرد.

۳-۳-۳. «تجربه به عنوان» و زمینه‌مندی تجارب

اسمارت، برای بسط نظریه دو قطبی خود، به فرآیند «تجربه کردن به عنوان» متوسل می‌شود و صریحاً اعلام می‌کند که در این رابطه، از جان هیک - که این فرآیند را برای تبیین ایهام دینی جهان به کار می‌برد - پیروی می‌کند. بر اساس این نظریه، اسمارت تحلیل مبسوط‌تری از دو قطب مهم تجربه، یعنی تجربه مینوی و تجربه شهودی - نظری، ارائه می‌دهد.

«به عنوان» بودن تجربه در قطب مینوی به این معناست که تجربه مینوی، آشکارگی‌ای از الوهیت را به وجود می‌آورد. این آشکارگی شناخته شده را می‌توان در تجربه روزانه به کار برد؛ به این معنا که خداوند به عنوان خالق، در تمام لحظات زندگی حضور دارد و جهان «به عنوان» حضور و نقش فعال خدا تجربه می‌شود. بنابراین فرد ابتدا می‌تواند با تجربه‌ای مینوی یا به واسطه تجربه مینوی شخصی دیگر، بصیرتی از خدا داشته باشد و سپس تحت تأثیر آن تجربه یا بصیرت، تمایلی مداوم به الهی دیدن جهان در فرد به وجود می‌آید. در قطب شهودی - نظری، گرچه خالق وجود ندارد تا قالبی برای ادراک روشنی از امر الوهی در اشیاء فراهم کند؛ اما این تجربه به واسطه دستیابی به آگاهی محض می‌تواند مبنایی برای تمایلی همیشگی به دیدن جهان به عنوان شبکه‌ای از حوادث متصل فراهم آورد. بنابراین در این قطب، «تجربه به عنوان» به این صورت خواهد بود که پس از رسیدن به تجربه والای نیروانا یا ایمان آوردن به حقیقت وجودی تحلیل بودا از ماهیت جهان، تمایلی مداوم به پیوسته دیدن حوادث جهان تحت آن بینش یا آن تحلیل در فرد به وجود می‌آید (Smart, 1996, pp.178-179). اسمارت، از این طریق، دو قطب تجربه را گسترش می‌دهد و در درون هر یک، سه شکل از تجربه را مطرح می‌کند. بر اساس تعابیر غربی، نام هر کدام از این تجارب به این صورت خواهد بود: در قطب مینوی، تجربه مینوی همان وحی / انکشاف است؛ بصیرت از امر الهی، ایمان‌آوری الوهی و تمایل مداوم به الهی دیدن جهان، همان ایمان در جریان خواهد بود. در قطب شهودی - نظری، تجربه، آگاهی محض است؛ تجربه شهودی - نظری، دیدن حقیقت وجودی بودا از ماهیت جهان است؛ و ایمان‌آوری عرفانی و تمایل دائم به پیوسته دیدن جهان نیز اتحاد عرفانی خواهد بود (Smart, 1996, p.180).

با توجه به این مباحث، به طور کلی می‌توان دو دسته تجربه را از هم تفکیک کرد: تجارب خاص، و تجارب عام. تجارب خاص همان تجارب اصلی موجود در نظریه دو قطبی هستند؛ یعنی وحی و تجربه آگاهی محض. تجارب عام، تجربه دینی داشتن به معنای کلی و به عبارتی، مؤمن بودن است؛ یعنی تجربه دینی مؤمنانه زیستن. آنچه از سخنان اسمارت برمی‌آید این است که تجارب اصلی، زمینه‌ای را فراهم می‌کنند تا تجارب عام به وجود آمده و مؤمنان، جهان را «به عنوان» دینی تجربه کنند. به تعبیری، تجارب خاص، عللی هستند که تمایلی دائمی برای الوهی یا پیوسته دیدن جهان به وجود می‌آورند؛ اما «به عنوان بودن» خود این تجارب خاص، از سخنان اسمارت نتیجه نمی‌شود.

مسئله مهمی که در باب «تجربه به عنوان» مطرح می‌شود و در واقع، بنیان فرآیند «تجربه به عنوان» است، زمینه‌مند بودن تجارب است. نظریه زمینه‌مندی، بنیان «تجربه به عنوان» است؛ تجارب «به عنوان» هستند به این دلیل که در یک زمینه دینی و فرهنگی خاص روی داده، از آن تأثیر پذیرفته و بلکه به وسیله آن ساخته می‌شوند. چون کثرتی از ادیان وجود دارد که هر یک، بافت خاص خود را دارد؛ در نتیجه، تجارب به عنوان‌های متفاوت و نه به یک عنوان مشترک رخ می‌دهند. از این رو، تجارب موجود در هر سنت به کلی با سنن دیگر متفاوت خواهد بود. به نظر اسمارت، تجارب عام «به عنوان» هستند، از این رو باید زمینه‌مند باشند. او، وقتی از زمینه‌مندی این تجارب سخن می‌گوید، عمدتاً دو بافت یا زمینه و به تعبیر خودش، دو طرح آموزه‌ای کاملاً متفاوت را از هم متمایز می‌کند: بافت خداپاور و بافت غیر خداپاور. این دو طرح آموزه‌ای متفاوت، دو نوع تجربه عام متفاوت نیز به دنبال خواهند داشت. اسمارت، در باب «به عنوان» بودن یا نبودن تجارب مینوی و شهودی - نظری مستقیماً سخنی نمی‌گوید؛ اما به واسطه مشخص کردن ارتباطشان با زمینه، تا حد زیادی بلا تکلیفی آن‌ها را از بین می‌برد. او بنیان نظریه «تجربه کردن به عنوان» - یعنی نظریه زمینه‌مندنگاری^{۱۵} - را آن گونه که توسط ساخت‌گرایانی چون هیک و کتس پرداخت شده، رد می‌کند. هیک و کتس و برخی ساخت‌گرایان دیگر معتقدند که تجربه‌های دینی سنن مختلف، به دلیل وجود زمینه‌های مفهومی و آموزه‌ای خاص، تجربه‌هایی منحصر به فرد هستند که با تجارب دیگر سنن به کلی متفاوت‌اند؛ زیرا مفاهیم و زمینه‌های خاص هستند که تجارب را می‌سازند. اسمارت،

کاملاً مخالف با چنین دیدگاهی است. او، دو نظریه کلی را درباره رابطه بافت و تجربه بیان می‌کند، و به نقد آن‌ها می‌پردازد:

۱) کسانی که تأثیر بافت بر تجربه را به طور کلی نفی کرده و به نوعی تجربه عرفانی مشترک در همه سنت‌ها قائل هستند. طرفداران حکمت خالده در این دسته هستند.

۲) کسانی که معتقدند یا تجربه شهودی - نظری خداپاورانه، بسیار متفاوت از تجارب شهودی - نظری غیر خداپاورانه است (مثل زینر)؛ یا به شکل قوی‌تری، هر سنتی زمینه و بافت خاص و در نتیجه، تجارب شهودی - نظری خاص خود را دارد (مثل هیک و کتس) (Smart, 1996, pp.168-170). اینان معتقدند که شخص، بنا به زمینه خاصی که در آن زندگی می‌کند، به هنگام تجربه، بسیاری از مقولات و مفاهیم را با خود به تجربه آورده و آن مقولات، شکل خاصی به تجربه می‌دهند. از این رو، سخن گفتن از تجربه‌ای واحد (تجربه بی‌واسطه) محال است.

پس از بیان این تقسیم‌بندی، اسمارت نظر خود را - که بین این دو قرار می‌گیرد - بیان می‌کند. به نظر او، حکمت خالده قابل قبول نیست؛ زیرا عملاً با ادیانی مواجه‌ایم که متافیزیک‌های بسیار متفاوتی را بیان می‌کنند. بنابراین سخن گفتن از یک تجربه بنیادین در مورد همه آن‌ها منطقی به نظر نمی‌رسد. از طرفی، زمینه‌مندانگاری و فردیت تجارب عرفانی هر سنت نیز بنا به دلایلی قابل قبول نیست. او، سه دلیل عمده برای انکار زمینه‌مندانگاری مورد نظر هیک و کتس مطرح می‌کند:

۱- فردگرایی شدید بینافرهنگی معقول نیست؛ زیرا انسان‌ها شباهت زیادی با هم دارند و این شباهت، به هم‌پوشانی‌هایی در دینی بودن، و از جمله در تجربه دینی، منتهی می‌شود.

۲- زمینه‌مندانگاری، نوعی ایمان‌گرایی روش‌شناختی است که همه نظریه‌های دین و گفت‌وگوها را بی‌معنا می‌کند. از این رو، زمینه‌مندانگاری با نسبی‌گرایی موجود در درونش، به واسطه همان پرسشی رد می‌شود که مطالعه تطبیقی ادیان را پیش می‌برد؛ یعنی این پرسش که «من چگونه می‌توانم حقیقت موجود در ادیان دیگر را دریابم؟»

۳- تفسیر (بعد از تجربه) درجات متفاوتی دارد. نمی‌توان گفت که همه تجارب، تفسیر (قبل از تجربه) شده‌اند (بر اساس زمینه دینی و فرهنگی)، بلکه می‌توان تجربه

بی‌واسطه را از طریق توصیفی از تجربه که مفاهیم به کار رفته در آن انشعاب کمتری دارند، از تفسیر آن تشخیص داد.

با این بیان صریح، عملاً یکی از مؤلفه‌های اصلی ساخت‌گرایی حداکثری کنار گذاشته می‌شود؛ یعنی فردیت تجارب که بر طبق آن، تجارب کاملاً متأثر از زمینه بوده و زمینه است که تا حدّ زیادی آن‌ها را می‌سازد. در نتیجه، به زعم اسمارت، تجارب ادیان مختلف تجاربی منحصر به فرد نیستند. اما از طرف دیگر، یکی از مؤلفه‌های اصلی ذات‌گرایی نیز ردّ می‌شود؛ او قول به یک هستهٔ مشترک را نمی‌پذیرد؛ زیرا معتقد است که ادیان، به وضوح متافزیک‌های متفاوتی دارند. این سخن، خود بیان‌کنندهٔ تأثیر متافزیک بر تجربه است. او معتقد است که متافزیک بر تجربه تأثیر می‌گذارد؛ اما نه تأثیری مطلق که منجر به فردیت تجارب شود. اما اگر زمینه‌های خاص، علت سازندهٔ تجارب خاص نیستند و اگر تجارب متأثر از متافزیک‌ها هستند، این تأثیر تا کجا و در کجاست؟ اسمارت، به طور دقیق از میزان تأثیر زمینه بر تجارب سخن نمی‌گوید؛ تنها چیزی که می‌گوید این است که بافت بر تجربه تأثیر می‌گذارد. البته مقداری از این تأثیر، طبق اظهارات پیشین او مشخص می‌شود. نفس تقسیم تجربه‌ها به اشکال متعدّد بر حسب دو طرح آموزه‌ای کلی، خود گواه این است که آموزه‌ها و مفاهیم دینی بر ساختار و محتوای تجارب تأثیر گذاشته است؛ به گونه‌ای که شکل و نوع احساسات موجود در تجارب مینوی و عرفانی، متأثر از دو طرح آموزه‌ای کاملاً متفاوت است. اما این میزان تأثیر، تفاوت میان تجارب طرح‌های آموزه‌ای جزئی یا به عبارتی تفاوت تجارب مربوط به آموزه‌های ذیل یک طرح کلی را تبیین نمی‌کند. اسمارت، با قاطعیّت از تفاوت‌ها میان تجاربی سخن می‌گوید که ذیل یک طرح آموزه‌ای کلی واقع می‌شوند؛ تفاوت‌هایی که به سبب تأثیر بافت‌های جزئی این تجارب بر آن‌ها تحمیل می‌شود. اما او، این تفاوت‌ها و میزان تأثیر بافت‌های جزئی را چگونه توجیه می‌کند؟ او، در کتاب «ابعاد امر مقدس»، وقتی زمینه‌مندانگاری امثال کتس را ردّ می‌کند، دلیل سوم خود را به نوعی برای بیان میزان این تأثیر مطرح می‌کند؛ یعنی این دلیل که تفسیر، درجات متفاوتی دارد. دقت بیشتر در این بیان و مثال‌هایی که اسمارت در تأیید سخنان خود می‌آورد، می‌تواند بسیار راه‌گشا باشد:

۱- وقتی اسمارت از تفسیر و درجات آن سخن می‌گوید، توجه او عمدتاً به تفسیر دینی - فرهنگی معطوف است، و نه هر گونه کاربرد مفاهیم به طور کلی. از این رو، منظور او از تجربه بی‌واسطه در همان جا، به نوعی تجربه‌ای فارغ از هر تفسیر آموزه‌ای خاص است.

۲- تعبیر «تجربه» در کلام او به دو معنا به کار رفته است: گاهی اوقات که از تجربه سخن می‌گوید، مجموع تجربه و فرآیند فهم و تفسیر آن منظور است؛ و گاهی نیز تعبیر تجربه را برای اشاره به احساسی که در تجربه برای تجربه‌گر اتفاق می‌افتد به کار می‌برد. از این رو، وقتی در باب تجارب عرفانی می‌گوید که روح جست‌وجوی فرد وارد تجربه می‌شود، یا بافت بر تجربه تأثیر می‌گذارد، منظور او تجربه‌ای است که با تفسیرش در نظر گرفته شده، نه صرفاً احساسی که به فرد دست داده است. وقتی هم که می‌گوید تجربه فی‌نفسه هیچ نیست، منظورش همین معنا از تجربه است. از طرفی وقتی معتقد است که میان تجارب عرفانی یا حتی میان تجارب مینوی، یکسانی وجود دارد، منظور او تجربه به معنای احساس است. هسته مشترک تجارب عرفانی، احساس وحدت؛ و هسته مشترک تجارب مینوی، احساس جذب، ترس و رازآلودگی است. از این روست که او معتقد است احساسات کاملاً به شکل فرهنگی متعین نمی‌شوند.

۳- تفسیر دینی - فرهنگی فرآیندی است که بعد از تجربه و برای فهم تجربه به کار گرفته می‌شود، و نه قبل از آن. وقتی او از یکسانی تجارب عرفانی سخن می‌گوید، در نتیجه‌گیری بیان می‌کند که حقیقت تفسیر، تا اندازه زیادی وابسته به عواملی است که نسبت به خود تجربه عرفانی بیرونی هستند. همه تفسیر یا توصیفی که فرد از تجربه ارائه می‌دهد، از خود تجربه ناشی نشده است. منظور او از عوامل بیرونی، آموزه‌ها و مفاهیم زمینه‌ای است که تجربه در آن روی می‌دهد.

۴- بر حسب ایده درجات متفاوت تفسیر، می‌توان میان تجربه و تفسیر فرهنگی - دینی تمایز قائل شد. بنابراین به نظر اسمارت، تجربه بی‌واسطه، هم وجود دارد و هم وجود ندارد؛ اگر تجربه بی‌واسطه را به معنای تجربه یا احساسی مستقل از مفاهیم دین و فرهنگ خاصی در نظر بگیریم - کاری که اسمارت انجام می‌دهد - به این معنا تجربه بی‌واسطه

وجود دارد؛ اما اگر تجربه بی‌واسطه را تجربه‌ای مستقل از هر مفهومی در نظر بگیریم، به این معنا تجربه بی‌واسطه وجود ندارد. هنگامی که او از تجربه بی‌واسطه سخن می‌گوید - چه در رابطه با تجربه عرفانی و چه در رابطه با تجربه مینوی - منظورش این نیست که تجربه از هر مفهومی تهی باشد؛ بلکه مقصود این است که داشتن تجربه‌ای، بدون وساطت مفاهیم آموزه‌ای سنتی خاص، ممکن است و خودتفسیری یا دیگرتفسیری پایین می‌تواند آن را مشخص کند. اما درک خود این تجربه به مفاهیمی عام نیاز دارد؛ مفاهیمی که قبلاً با آنها آشنا شده‌ایم.

با توجه به نکات فوق می‌توان با اطمینان بیشتری درباره‌ی موضوع اسمارت سخن گفت. به طور کلی، همان طور که اسمارت اشاره می‌کند، افکار او را نه می‌توان ذیل ذات‌گرایی گنجانند و نه ذیل ساخت‌گرایی حداکثری. او را نمی‌توان یک ذات‌گرا دانست؛ زیرا الف) او به وضوح نظریه‌ی یک هسته‌ی مشترک در همه‌ی سنت‌ها را رد می‌کند؛ گرچه به هسته‌ی مشترک میان دسته‌ای از تجارب قائل است. ب) او معتقد است که متافیزیک، زمینه و فرهنگ تجربه‌گر بر تجربه‌اش تأثیر می‌گذارند. ج) آموزه‌ها و مفاهیمی که تجربه را توصیف می‌کنند، تا حد زیادی از تجربه ناشی نمی‌شوند؛ بلکه بسیاری از آنها، آموزه‌های از قبل موجود در زمینه هستند.

از سوی دیگر، او یک ساخت‌گرای حداکثری هم نیست؛ زیرا الف) فردیت تجارب سنن مختلف را رد می‌کند. ب) تأثیر فرهنگ و زمینه بر تجربه را تأثیری نسبی می‌داند، و نه مطلق. ج) تمایز میان تجربه و تفسیر دینی را می‌پذیرد.

با توجه به این موارد، دیدگاه اسمارت موضعی میان این دو خواهد بود. بهترین تعبیری که می‌تواند هم‌زمان همه‌ی موارد فوق را در خود جای دهد، ساخت‌گرایی حداقلی است. ساخت‌گرایی حداقلی معتقد است که هیچ تجربه عرفانی‌ای بدون حداقل برخی مفاهیم فرهنگی - که از طریق شرطی کردن فرهنگی فراهم شده باشند - وجود ندارد (Gellman, 2010). این نوع ساخت‌گرایی، از یک سو با هسته‌ی مشترک و تمایز میان تجربه و تفسیر دینی - فرهنگی سازگار است و از سوی دیگر، با تأثیر زمینه بر تجربه و این که بخشی از آموزه‌ها لزوماً از تجربه ناشی نمی‌شوند هماهنگ است. این دیدگاه، به طور کلی در مورد همه‌ی تجارب صدق می‌کند.

تعبیر ساخت‌گرای حداقلی را به معنای دیگری هم می‌توان در مورد اسمارت به کار برد. این معنا، به طور خاص با دسته‌بندی خاص او برای تجارب مرتبط می‌شود. چنان‌که ملاحظه شد، او تجارب را به دو دسته کلی تجارب مینوی و تجارب شهودی - نظری تقسیم می‌کند. ساختار و محتوای این دو نوع تجربه کاملاً متأثر از دو نوع بافت متفاوت است. ساختار تجارب مینوی، به دلیل اعتقاد به خدایی جدا از فرد، ساختاری دوگانه انگارانه است؛ اما ساختار تجارب عرفانی، به دلیل عدم اعتقاد به چنین خدایی و باور به غایتی درونی، وحدت‌انگارانه است. این تفاوت، به خصوص در نوع احساسات نیز وجود دارد. بنابراین اسمارت، به جای توجه به زمینه‌های متعدد، تنها به دو زمینه خاص توجه می‌کند: زمینه خداباوری و غیرخداباوری. هر دین موجود در درون هر یک از این دو بافت با سایر ادیان موجود در درون آن بافت به لحاظ زمینه‌ای متفاوت است؛ اما تفاوت میان تجارب موجود در آن‌ها، تنها در تفسیر تجربه منعکس می‌شود. اما تفاوت تجارب دو دین از دو بافت کلی، نه فقط در ناحیه تفسیر، که در شکل تجربه نیز هست و در واقع، این بافت است که تجربه را می‌سازد. به این معنا، او در کنار امثال کتس و هیک قرار می‌گیرد؛ اما از این جهت با آن‌ها تفاوت دارد که تنها به دو بافت شکل دهنده تجربه باور دارد، و نه بافت‌هایی به تعداد ادیان. از این رو، به این معنا هم می‌توان او را یک ساخت‌گرای حداقلی دانست.

به طور کلی، می‌توان دیدگاه اسمارت را به دو معنا ساخت‌گرایی حداقلی دانست: (۱) اسمارت، از این جهت که تجارب را به دلیل دو نوع طرح آموزه‌ای یا بافت کلی متفاوت، به دو شکل کاملاً متفاوت تقسیم می‌کند، نسبت به ساخت‌گرایانی که این انواع را به تعداد ادیان و طرح‌های آموزه‌ای می‌دانند، ساخت‌گرای حداقلی است. (۲) اسمارت، از این جهت که توصیفات و تفاسیر تجارب درون هر یک از این دو بافت کلی تا حد زیادی وابسته به زمینه‌ها و طرح آموزه‌ای جزئی می‌داند، در مقایسه با کسانی که کل ماهیت تجربه را وابسته به زمینه می‌دانند، ساخت‌گرای حداقلی به شمار می‌آید.

نتیجه‌گیری

اگر ساخت‌گرایی حداکثری تقدّم را به باورها می‌دهد، از آنجایی که ساخت‌گرایی حداقلی نیز تفسیر متعادل‌تری از ساخت‌گرایی است، یقیناً باورها را مقدّم می‌داند. ساخت‌گرایی

حداقلی اسمارت به معنای اول، قطعاً تقدم باورها را می‌پذیرد؛ زیرا این متافیزیک و زمینه است که شکل تجربه، احساسات و بسیاری از امور دیگر را تعیین می‌کند. اما معنای دوم ساخت‌گرایی حداقلی او مهم‌تر است؛ زیرا نشان‌دهنده جهت‌گیری تحلیلی اصلی اسمارت است.

طبق نظر اسمارت، بافت بر تجربه تأثیر می‌گذارد؛ بافت کلی بر شکل تجربه و بافت جزئی بر تفسیر آن اثر گذار است. بخش زیادی از توصیف تجربه، از بافت اخذ می‌شود، اما بخش دیگر چه؟ بی‌شک از تجربه ناشی می‌شود. گرچه اسمارت هیچ‌گاه به میزان آن تصریح نمی‌کند و همواره با کلمات ابهام‌آمیزی چون «تا اندازه‌ای» بدان اشاره می‌کند؛ اما حداقل می‌توان گفت چیز جدیدی وجود دارد که از خود تجربه به دست می‌آید. بنابراین ارتباط کاملاً دوسویه و متقابل است یا به قول اسمارت، دیالکتیکی است؛ تفسیر عقیدتی، تجربه دینی را رنگ و جلا می‌بخشد، اما تجربه دینی نیز به نوبه خود، به تفسیر عقیدتی شکل می‌بخشد. مثلاً انبیای عهد عتیق از اعتقاد مردم به یهوه، یکتاپرستی اخلاقی واقعاً بدیعی را مطرح کردند. تحولاتی که ایشان در آموزه‌های قومی موروثی خویش ایجاد کردند، تا حدودی با توجه به تأثیر تجربه‌های دینی شخصی که در وجود این افراد تجلی یافته بود، قابل درک است (اسمارت، ۱۳۸۸، ج ۱، صص ۲۲-۲۳). از سوی دیگر، همین آموزه‌های جدید بر تجارب بعدی تأثیر خواهند گذاشت. از این رو، این رابطه، رابطه‌ای دوسویه است و این، کاملاً با الگوی ارتباطی ساخت‌گرایی هماهنگی دارد؛ یعنی رابطه‌ای از باور به تجربه و سپس از تجربه به باور، نه آن‌چنان که ذات‌گرایان می‌گفتند: از تجربه به باور. بنابراین در نهایت می‌توان او را معتقد به تقدم باورها بر تجارب، یا تقدم وجودی بعد آموزه‌ای بر بعد تجربی، دانست.

یادداشت‌ها

1. Essentialism
2. Constructivism
3. Contemplative
4. Numinous Experience
5. Contemplative Experience
6. Mysterium Tremendum Fascinas
7. Panenhenic
8. System

9. Ramification
10. Auto-Interpretation
11. Hetero-Interpretation
12. Transfocal
13. H.D. Lewis
14. Aspectualism
15. Contextualism

کتابنامه

- اسمارت، نینیان (۱۳۸۰)، «فهم تجربه دینی»، ترجمه مسعود صادقی، متین، ش ۱۱ و ۱۲.
- همو (۱۳۸۸)، تجربه دینی بشر، ترجمه مرتضی گودرزی، تهران: سمت، ج ۱.
- پراودفوت، وین (۱۳۸۳)، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، تهران: طه.
- فورمن، رابرت. کی.سی (۱۳۸۴)، عرفان، ذهن، آگاهی، ترجمه سیدعطاء انزلی، قم: دانشگاه مفید.
- کتس، استیون (۱۳۸۳)، ساخت‌گرایی: سنت و عرفان، ترجمه عطاء انزلی، قم: آیت عشق.
- Gellman, Jerome (2010), "Mysticism", *Encyclopedia of Stanford*: www.Plato.Stanford.edu.
- Goven, Julie (1973), "Religion, Reason and Ninian Smart", *Religious Studies*, Vol. 9, pp. 219-227.
- Katz, Steven (1978), *Mysticism and Philosophical Analysis*, London: Sheldon Press.
- Smart, Ninian (1958), *Reasons and Faiths: An Investigation of religious Discourse, Christian and non-Christian*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Ibid (1965), "Interpretation and Mystical Experience", *Religious Studies*, Vol.1, pp. 75-89.
- Ibid (1967), "History of Mysticism", *Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed), New York: Macmillan Company & Free Press, Vol.5&6.
- Ibid (1970), *Philosophy of Religion*, New York: Random House.
- Ibid (1984), "Our Experience of the Ultimate", *Religious Studies*, Vol. 20(1), pp. 19-26.
- Ibid (1996), *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the Worlds' Beliefs*, Berkeley: University of California Press.