

تجربه، زبان

و حقیقت دینی*

دایا کریشنا

ترجمه مرتضی قرایی

بحث‌های فراوانی راجع به زبان گفتمان دینی وجود داشت؛ لکن، در باب نحوی ظهور مفاهیم دینی از دل خود تجربه دینی، و بیخودی معنایافتنشان در آن تجربه، اگر توجهی شده باشد، اندک بود. برای بیشتر فیلسوفان گردآمده در این همایش، «عملکرد باوری» بسیار روشن در حوزه علم، در حوزه دین، آن قدرها ضروری به نظر نمی‌رسید.

بی‌توجهی به تجربه دینی خودش را در جهت دیگری نشان داد. یکسره فراموش شد که حقایق دینی در مجموعه‌ای از فضایا

به نظر می‌رسد بی‌اعتنایی نامتعارفی نسبت به تجربه دینی که علت وجودی هر تحقیقی است - که اصلاً در این حوزه انجام می‌شود - تعیین‌کننده زمان اختصاص یافته به بحث در این همایش باشد. ممکن است بررسی مسائل فلسفه علم، بدون در نظر گرفتن آنچه دانشمندان در سلوک علمی خود انجام می‌دهند و راهی که برای انجام آن در پیش می‌گیرند، بیهوده و نابخردانه به نظر آید. لکن به نظر بسیاری از اشخاص که مسائل فلسفه دین را بررسی می‌کنند، به یقین، این گونه نبود. برای مثال،

نمی‌گنجد که بتواند، به خودی خود، در معرض تحلیل و بحث برهانی واقع شود. هر دینی الگویی عملی، که گاهی نسبت به سنخهای مختلف مردم با خلق و خوهای گوناگون، تا اندازه زیادی متفاوت است، توصیه می‌کند که، اگر پیروی شوند، برای بیشتر مردم، به درک تدریجی چیزی می‌انجامد که مراد از آن گزاره‌هاست. به نظر می‌رسد که فیلسوفان گردآمده [در همایش] می‌پندارند «شناخت خدا» موضوعی سهل و ساده است، در حالی که برای انسانهای دیندار، در همه سده‌ها، طلبی مادام‌العمر یا، در برخی فرهنگها، حتی طلبی در طی چرخه‌های حیات بوده است. باز هم اینجا، نکته مهم این است که براساس آموزه‌های بیشتر ادیان، اگر نفهمیم که برای درک خدا (یا هر چه که در آن دین، هم‌ارز خداست) باید کاری کرد - درکی که برحسب آن، گزاره‌های دینی معنادار و صادق می‌شوند - بررسیهای فلسفی در بنیانشان بر آب است.

برای نمونه، گفتمان دینی پر از تناقضهاست. به نظر می‌آید که در تجربه دینی چیزی باشد که مستلزم بیان آن در قالب گزاره‌هایی است که ظاهراً، متناقض با عقل منطقی هستند. آیا این باید به این دیدگاه بینجامد که آنچه دین در باب آن سخن

می‌گوید نمی‌تواند معتبر باشد؟ و دین ادعاهایی در باب حقایق خودش دارد که فی‌ذاته نمی‌توانند صادق باشند. اگر فیلسوف، با استفاده از معیار تحقیق‌پذیری دقیق، بیشتر اصول کشف شده دانشمند را، به معنای دقیق کلمه، بی‌معنا می‌نامید، دانشمند چه احساسی می‌داشت؟ آیا گمان نمی‌کرد که این معیار اشکالی دارد که فیلسوف را ناگزیر، به چنین نتیجه‌ای سوق می‌دهد؟ و چرا خود فیلسوفان، به طور فزاینده‌ای، اصل تحقیق‌پذیری را رقیق کرده‌اند تا به چنین شکل بی‌بو و بی‌خاصیتی رسیده است: «گزاره‌های ما درباره جهان خارج به داوری تجربه حسی، نه به طور جداگانه بلکه تنها به عنوان یک مجموعه یکپارچه، تن در می‌دهد.»^۱

امروزه علم از اعتبار بسیار بالایی برخوردار است؛ و اگر فیلسوفان مدتهای طولانی، بر قاطعیت معیارشان پای فشرده بودند، تنها خویشتن را در معرض تمسخر قرار داده بودند. با این همه، در ورای عقب‌نشینی حساب شده، این بیش نیز وجود داشت که فیلسوف نمی‌تواند معیارهایی پیشینی بیاورد که در باب موضوع، کاملاً از پیش، داوری کند؛ بلکه انسان ناگزیر است برای بیان معیارهایی که متخصصان در حوزه

تحقیقشان به کار می‌برند، نزد خود آنها برود. و هرچند یک نقد فلسفی در باب مفاهیم به کار گرفته شده، روشهای مورد استفاده، و معیارهای پذیرفته شده، فعالیتی کاملاً فلسفی است، تنها در صورتی چنین است که خود فعالیت را ناممکن نسازد. این که این امر در مورد تجربه دینی دیده نشده است، تنها نشان می‌دهد که فیلسوفان از پیش داوریه‌های عصرشان برخوردارند و فرارفتن از آنها را دشوار می‌یابند.

به نظر من، دیگر محدودیت بزرگ بحث این بود که، شاید به طور طبیعی، فقط در محدوده مسیحیت بود. چنان بود که گویی انسانی که می‌خواهد در باب تجربه زیباشناختی بیندیشد، بحثش را تنها به هنر یونانی یا هنرمندان رنسانس منحصر کند. (امروزه احدی در بحثی راجع به هنر، در اندیشه چنین کاری نیست؛ لکن، اگر کسی می‌خواست چنین کند، بی‌درنگ مورد اعتراض قرار می‌گرفت.) این که هیچ‌کس این محدودیت ضمنی و تلویحی را مورد سؤال قرار نداد، باز هم نمایانگر دشواری فراتر رفتن از دیدگاه فرهنگی است که شخص به طور اتفاقی، در آن زاده می‌شود.

اگر بر این محدودیتها فایق آییم، در آن صورت مسائل به شیوه دیگری تدوین

خواهند شد و دیگر، این که آیا خدا وجود دارد یا نه، محور بحث نخواهد بود. زیرا حتی اگر انسان، ناگزیر، به این نتیجه برسد که درک روشن برخی پدیده‌ها مستلزم داشتن مفهومی نظری از خداست و کل پدیده‌ها، به طور غیرمستقیم - تا اندازه‌ای - چنین فرضیه‌ای را تأیید می‌کند، انسان متدین از این امر، اصلاً خرسند نخواهد شد و در واقع، آن را به کلی، بی‌ارتباط با «شناخت» خدا، به معنای مورد نظر خودش از این واژه، خواهد دانست. باید توجه داشت که الهیات دقیقاً مقابل آن چیزی است که انسان دیندار در جستجوی آن است، الهیدان هر قدر هم زیاد از خدا سخن بگوید، چه بسا ابداً او را «نشناسد».

دین اساساً جستجویی است برای یافتن چیزی فراتر از این جهان با محدودیتی که از حیث مکان، زمان، جرم، و علیت دارد - چیزی که باید، به همان اندازه جهانی که ما از طریق حواس خود تجربه می‌کنیم، یا حتی بیشتر از آن، مستقیماً تجربه شود. این طلب همواره، دست‌کم در مرحله نخست، شکل رویگردانی از این جهان را دارد. شناخت یا فهم جهان مطلوب نیست. جهان تنها نادیده گرفته می‌شود یا سدراهی تلقی می‌شود که توجه انسان را از جستجوی یکدله آنچه

احساس می‌شود که فراسو یا وراى جهانی است که برای ادراك حسی آشکار است، منحرف می‌کند. روشن است که آنچه «فراسو» یا «ورا»ی این جهان است، چیزی در مکان نیست که انسان بتواند بجوید و بیابد. و نوعی شاکله مفهومی هم نیست که در قالب آن، جهان تجربه حسی به هم پیوسته و فهمیده شود. دغدغه ابدأ دغدغه جهان نیست؛ بلکه دغدغه چیزی است که باید با دور کردن ذهن و ضمیرمان از آن، درکش کنیم. بنابراین، راه، همیشه، کناره‌گیری از جهان، توغل در خدا، شوق به او، و درخواست از او برای این که خود را متجلی سازد، بوده است. هسته اصلی همه ادیان تجربه دینی است که از طریق کناره‌گیری، شوق، و توسل به لطف الهی حاصل می‌شود. سرانجام، هر آنچه طلب می‌شود باید خود را آزادانه، متجلی سازد و، بنابراین، عنصر لطف الهی در همه ادیان، جز در برخی از اشکال جادویی دین که مدتهاست در سیر و سلوک دینی انسان، پشت سر نهاده شده است، بسیار مهم و اجتناب‌ناپذیر است.

این تجربه، گرچه در همه جا کاملاً یکسان نیست، در گستره‌های گوناگونش همانندیهای نمایانی دارد و، از این رو، قلمروی را به وجود می‌آورد که به روشنی، قابل تشخیص است و

برخی ویژگیهای خاص خود را دارد؛ برای نمونه، معمولاً در گزاره‌های متناقضی بیان می‌شود، که همزمان، به عنوان گزاره‌های صادق اظهار می‌شوند. زبانی که تجربه دینی معمولاً بدان زبان بیان می‌شود، زبان ریاضیات، یا حتی علوم تجربی، نیست. بلکه زبان مثل و شطح است که، در عین حال، مدعی است که حقیقت را بیان می‌کند. فیلسوفان و مردم بسیار فرهیخته بر این باورند که مجموعه‌ای از گزاره‌های متناقض نمی‌توانند حقیقت را وصف کنند. از این رو، دین، یعنی قلمرو تناقض تمام عیار، برای آنان چنان به روشنی، دروغ، یا حتی بی‌معنا می‌شود که هرگز نیازی به بررسی بیشتر آن نیست.

بنابراین، پرسش آغازین این است که آیا یک گزاره متناقض، هیچ‌گاه می‌تواند بر وجهی از امور، بدرستی، دلالت کند؟ آیا امکان ندارد که تجربه‌ای وجود داشته باشد که بتواند، بدرستی، تنها در وحدتی شکل گرفته از گزاره‌های متناقض عرضه شود؟ به گمان من، در بررسیهای فلسفی سرعت و سهولتی بیش از حد می‌پذیرند که پاسخ چنین پرسشی، تنهایی تواند یک «نه» قاطع باشد. فرض کنیم که من از کسی می‌پرسیدم «آیا خوشحالی؟» و او پاسخ می‌داد «هستم و

نیستم؟ آیا او ضرورتاً گزاره‌ای دروغ یا بی‌معنا بر زبان آورده است؟ (درصد نیستیم که در وضعیت کنونی استدلال، بین گزارهٔ دروغ و گزارهٔ بی‌معنا فرق بگذارم.) آیا کاملاً روشن است که او فقط می‌تواند یا احساس خوشحالی یا احساس ناراحتی کند؟ و نمی‌تواند چیزی را احساس کند که فقط می‌توان آن را احساس و ناراحتی توأمان قلمداد کرد؟

بدیهی است که ایراد، همان شکل شناخته شده را پیدا خواهد کرد. نخست، گفته خواهد شد که ما تفاوت اوضاع و احوال و آنچه را که، چه بسا تفاوت آنات زمان نامیده شود، و به تنهایی می‌تواند جمله‌ای را برای هرگونه بررسی بیشتری معنادار کند، نادیده می‌گیریم. گزاره باید، به شیوه‌ای رمزی، بیان کند که من به طور متناوب، خوشحالی و ناراحتی را در یک توالی سریع نسبت به چیزهای گوناگونی که در طول زندگی بر ذهن و ضمیرم هجوم می‌آورند، احساس می‌کنم. دوم، ممکن است گفته شود که شخص، بدرستی نمی‌داند که دربارهٔ چه چیزی سخن می‌گوید، یا سرسری صحبت می‌کند و انتظار ندارد که سخنش دقیق و جدی تلقی شود؛ یا ما مرتکب خلط ساده‌ای میان زبان و مدلول آن شده‌ایم. تناقض ویژگی گفتمان

زبانی است، و اگر از ما می‌خواهند که از آن بپرهیزیم، تنها به این دلیل است که گفتمان زبانی باید فهم پذیر باشد، تا به نحو کارآمدی، ایفای نقش کند. حتی ممکن است گفته شود که این مسأله، تنها به این دلیل پدید می‌آید که در زبان، واژهٔ مشخصی برای بیان آن احساس خاص وجود ندارد. (ممکن است واقعاً، چنین واژه‌ای وجود داشته باشد، ولی وجود داشتنش تأثیری در استدلال ندارد.) اگر چنین واژه‌ای وجود داشت، ما احساس نمی‌کردیم که [سخن آن شخص] بر وضع تناقض آمیزی دلالت دارد؛ درست همان طور که هیچ کس فکر نمی‌کند واژهٔ «شجاعت» بر حالتی دلالت دارد که، همزمان، هم ترسویی و هم بی‌باکی است.

بنا ندارم همهٔ این ایرادها را، به تفصیل، در اینجا بررسم؛ زیرا برخی از اینها را در جایی دیگر بررسی کرده‌ام.^۲ اما بسیار دوست می‌دارم تأکید کنم که، اگر کسی احساس کند بیان جایگزین، آنچه را که او می‌خواهد بفهماند، به نحو شایسته‌ای شرح نمی‌دهد، در این صورت بیان خودش باید پذیرفته شود. روی هم رفته، آیا شخص مورد نظر، همان کسی نیست که باید فرض را بر این بگذاریم که در کل ماجرا، مطلب را بیشتر از همه می‌داند؟ و اما دربارهٔ فهم پذیری؛ ما

از کجا می‌دانیم که قانون تناقض شرط لازم فهم‌پذیری است، یا بدون آن، زبان نمی‌تواند به نحو شایسته‌ای ایفای نقش کند؟ به یقین، براساس هر «تعریف عملی» از «فهم‌پذیری»، اگر شمار زیادی از مردم چنان رفتار کنند که گویی می‌فهمند، در آن صورت، جز این نمی‌توان گفت که [مطلب] برای آنها فهم‌پذیر است. چه بسا، خودم چیزی را نفهمم، لکن به یقین، می‌توانم مشاهده کنم که دیگران آن را می‌فهمند و با موفقیت، با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. تنها کسانی که زبان را به کار می‌برند، می‌توانند مشخص کنند که زبان نقش خود را ایفا می‌کند یا نه. اگر زبان نیازهای کسانی را که آن را به کار می‌برند برآورده نمی‌کند، بدیهی است که آنها می‌کوشیدند تا آن را چنان تغییر دهند که برای هدفشان سودمندتر شود. البته ممکن است رضایت اهل زبان، فقط، کمترین حد ممکن باشد و چه بسا اشخاص، بدرستی ندانند که ابزار سودمندتری موجود یا ممکن است. همچنین، چه بسا آنها تنبل‌تر از آن باشند که تلاش فوق‌العاده‌ای بکنند، یا زودتر از آن احساس رضایت کنند، که چیز بهتری بخواهند.

با این همه، به نظر نمی‌رسد که این ملاحظات مربوط به موضوع باشد؛ زیرا

مسئله این نیست که متدینان از قانون تناقض آگاه هستند، یا خیر. خود آنها، مانند هر کس دیگری، این قانون را در بسیاری از حوزه‌های گفتمان انسانی می‌پذیرند. تنها در باب تجربه دینی است که همه آنها احساس می‌کنند که ناگزیرند ذی‌دخل بودن این قانون را مورد مناقشه قرار دهند. تقریباً چنان است که گویی فراتر از حد معینی، خاصه‌ها مصداق ندارند و این وضعیتی است که به یقین، برای اشخاص در دیگر حوزه‌های معرفت، ناآشنا نیست.

اساساً کاربرد قانون تناقض، مستلزم کاربرد دقیق، مشخص و قابل تعیین «همانندی» است؛ و اگر در وضعیتی همانندی ممکن نباشد، قانون تناقض دیگر مناسبی ندارد. تجربه دینی با چیزی سروکار دارد که، بنابر فرض، فراسوی مکان، زمان، جرم و علیت است. چندان نباید شگفت‌انگیز باشد که این چیز، خودش را در تلفیقی از گزاره‌های متناقضی آشکار سازد که به عنوان گزاره‌های صادق اظهار می‌شوند.

ممکن است تناقض از ویژگیهای گزاره‌های زبانی باشد. اما این که تناقض شرط لازم برای «زبان» بودن هر زبانی یا «فهم‌پذیر» بودن زبان باشد، از لحاظ تجربی سخن باطلی است؛ چراکه زبانی وجود دارد که در آن تناقضات فراوان است و شمار بسیاری از

اشخاصی که آن تناقضها را به کار می‌برند آنها را معقول تلقی می‌کنند. چه بسا ایراد بگیرند که کاربرد در همهٔ چنین مواردی، غیرشناختاری است و از این رو فراتر از مسألهٔ صدق و کذب است. کسانی که این ایراد را می‌گیرند تصورشان این است که ادعاهای متناقض دین بر ذهن ضربه وارد می‌کنند و آن را از راه و رسم عادی تفکرش بیرون می‌اندازند؛ یا چیزی مانند شعر هستند، که حقیقت را ابلاغ می‌کند، لکن نه حقیقتی از نوع شناختاری را. با این همه، اگر آن اشخاص تأکید کنند که این، همیشه آن کاری نیست که آنها می‌کنند، چه باید کرد؟ بخشهایی از گفتمان دینی، مانند مثلاً گفتمان دینی آیین بودایی ذن، آشکارا از این سنخ هستند و استاد، آنها را آگاهانه، به همین صورت در نظر می‌گیرد: در عین حال، این نیز روشن است که دیگر بخشها از این سنخ نیستند، و اگر کسی چنین برداشتی از آنها داشته باشد، باید بی‌درنگ برداشت او را تصحیح کرد و اما «حقیقت شعری»؛ این نوع حقیقت، بیشتر حقیقتی ناظر به چگونگی احساسات تلقی شده است، در حالی که دین، همیشه مدعی بوده است که حقیقتی که کشف می‌کند، توأمان، دربارهٔ «خود» و جهان است.

برای بیشتر اشخاص دارای تعلیم و تربیت علمی یا فلسفی، فهم ادعای حقانیت، در نهایت دشواری است. با وجود این، نمی‌توان انکار کرد که نوعی تحقیق‌پذیری برحسب تجربه وجود دارد. شخص ناگزیر است، به منظور روبه‌رو شدن با تجربه‌ای که آن را مؤید آنچه از لحاظ نظری، از سنت و استاد شنیده است می‌داند، به فرآیند خاصی تن در دهد. این تحقیق‌پذیری هیچ‌گاه کامل نیست، و هم تأمل نظری و هم تجربهٔ عملی می‌توانند امکانات و فعلیتهای جدیدی را آشکار سازند که نه سنت و نه استاد، از آنها آگاه نبودند. البته تجربه، و تفسیر متعارف آن، با روند عام تفسیر در علوم تجربی، سازگاری منطقی ندارد. و اشخاص بسیاری حقیقتاً چنین می‌اندیشند که اگر مجبور باشند که بر روی یکی از این دو، شرط بندی کنند، شرط بندی بر روی علوم تجربی، و نه دین، به احتیاط بسیار بسیار نزدیک تر خواهد بود؛ زیرا تقریباً مسلم است که آنها [با این کار،] کل عالم را به دست خواهند آورد، بی‌آن که لزوماً، کل روح را از دست بدهند. اما آیا گزینش بین این دو، گریزناپذیر است؟ آیا نمی‌توانیم کل جهان را و نیز روحمان را با هم، داشته باشیم؟ نخست، حتی در مرحلهٔ صرفاً علمی،

چیزی به نام علم یگانه وجود ندارد؛ بلکه آنچه وجود دارد، علوم هستند. نه تنها شکاف بزرگی بین علوم طبیعی و علوم انسانی وجود دارد، بلکه در درون این طبقه‌های گسترده نیز، وحدتی به چشم نمی‌خورد. حتی در درون یک علم واحد، نظریه کلیت یافته‌ای که همه واقعیتهای موجود در آن قلمرو را بتوان از آن به دست آورد، آرمانی است که هیچ‌کجا - از جمله در علم فیزیک، که نمونه همه علوم است - تحقق نیافته است.

دوم، کاملاً روشن نیست از این ادعا که همه حوزه‌های تجربه بشری، یا حتی همه نظریه‌هایی که برای توجیه پدیده‌ها در این حوزه‌های گوناگون ابداع شده‌اند، باید با یکدیگر «سازگاری منطقی» داشته باشند، دقیقاً چه چیزی مورد نظر است. برای نمونه، چه نوع «سازگاری منطقی» ای بین نظریه فروید (Freud) درباره روان‌نژندی، نظریه داروین (Darwin) راجع به تکامل، و نظریه الکترومغناطیسی درباره ماده وجود دارد؟ یا همچنین اگر «ماده» و «تکامل» و «روان‌نژندی» در شمار واقعیتهای محسوب می‌شوند، و نه مفاهیمی مجعول در یک دستگاه نظری،^۳ چه «سازگاری منطقی» ای بین آنها هست؟ مشاهده خواهد شد که این

نظریه‌ها راجع به قلمروهایی هستند که آن قدر با هم متفاوتند، که مسأله سازگاری منطقی، به گونه‌ای معنادار، درباره آنها مطرح نمی‌شود. و همین‌که این امر پذیرفته شود، ایراد به تجربه دینی و تفسیر معمول آن، براساس عدم سازگاری منطقی با تجربه و تفسیر در دیگر حوزه‌ها، کاملاً بی‌ربط می‌شود. درست است که اگر دین ادعاهای معرفتی ای راجع به پدیده‌های دیگر حوزه‌ها مطرح کند که با یافته‌های مستند در آن زمینه‌ها تعارض داشته باشند، در آن صورت، به وضوح، باید از ادعاهایش دست بردارد، و یا با روشهای معمول اثبات قضیه در آن قلمروها، آنها را به اثبات برساند. به همین ترتیب، اگر یک ساختار فلسفی کلیت یافته بر پایه تجربه دینی بنا شود، باید در برابر آزمونهای معمول و متعارفی که برای درستی هر نوع دستگاه فلسفی به کار می‌آیند تاب آورد. اما هیچ‌یک از این دو اعتراف، به هیچ وجه، ادعای معرفت و حقیقت را که دین در دایره خودش مطرح می‌کند، به زیر سؤال نمی‌برد.

سوم، باید بجد بررسی کرد که در باب ادعاهای شناختاری تجربه‌هایی که از اهمیت فوق‌العاده چشمگیری برخوردارند، چه نگرشی باید داشت، تجربه‌های حسی که تحقیق‌پذیری در علوم، برحسب آنها دنبال

می‌شود، معمولاً به خودی خود، مهم نیستند. اهمیت آنها تنها در بستر نظریه‌ای است که تلاش می‌شود درستی‌اش تحقیق شود. و این امر که تجربه مؤید درستی نظریه را باید، به خودی خود، به طور چشمگیری مهم دانست، هرگز بخشی از آن نظریه نیست. از سوی دیگر، در تجربه دینی، ویژگی فوق‌العاده مهم تجربه جزء لازم و انفکاک‌ناپذیر دلیل بودن آن تجربه برای صدق ادعای شناختی مبتنی بر آن است. چه بسا که تماشای بلور، زیبا و دل‌انگیز باشد، یا ستارگان چشم‌انداز شگفت‌انگیزی داشته باشند؛ اما این بخشی از نظریه‌ای در بلورشناسی یا ستاره‌شناسی نیست که آنها باید چنین باشند.

بنابراین، ناسازگاری ادعا شده میان تجربه دینی و وصف و بیان آن از یک سو، و به اصطلاح، «تجربه علمی» و وصف و بیان آن از دیگر سو، لزوماً، آن گونه که معمولاً تلقی می‌شود، مطلب مهمی نیست. روی هم رفته، هر آنچه برای ما مهم به نظر آید و زندگی را معنادار و ارزشمند سازد، دست کم در ظاهر، با تبیین علمی ناسازگار است. عشق باشد یا دوستی یا لذت از هنر یا ژرف‌اندیشی در طبیعت یا شجاعت آن گونه بودنی که خود فرد می‌اندیشد که باید آن گونه

باشد. به نظر می‌رسد که همه اینها با جهانی که بر علم مکشوف می‌شود بی‌ارتباط، یا حتی قطعاً ناسازگار است. در عین حال، نه عالم و نه هیچ کس دیگر، از این امور دست نکشیده، از یافتن معنا در آنها باز نمی‌ایستد؛ یا در انتظار نمی‌ماند تا کسی سازگاری شناختاری را در همه قلمروهای گوناگون تجربه انسانی کشف کند. در این صورت، چرا باید وضع در خصوص تجربه دینی متفاوت باشد؟ چرا کاوش در این قلمرو و نظریه پردازی مربوط به آن باید در انتظار [حل] مسأله هماهنگی با تجربه و نظریه‌ها در علوم دیگر باشد؟

البته، نوعی نظریه پردازی وجود دارد که در فضای علمی حاکم امروز، پذیرفته و حتی استقبال می‌شود. یعنی نظریه پردازی‌ای که تجربه را از همه معنایش تهی می‌سازد و آن را به نوعی وهم ارجاع و تحویل می‌کند، که زمانی که عللش دانسته شود، دیگر نه با علم اشتباه می‌شود و نه چندان مهم تلقی خواهد شد. متأسفانه هر چیزی، از جمله تجربه‌ای که واقع‌نما است، باید علتی داشته باشد، و علل مشخصی که ثابت کند تجربه‌ای وهم است وجود ندارد. به علاوه، اگر معلوم شود که علل وقوع تجربه‌ای؛ مشکوک است، آن تجربه اهمیت و معنایش را از دست نمی‌دهد؛

مگر در صورتی که اعتقاد به مشکوک نبودن عللش شرط ضروری معنادار دانستن آن باشد. در مورد تجربه ای که تصور می شود که وهمی باشد هم وضع از همین قرار است. احساس زیبایی یک ستون یونانی متوقف نمی شود، صرفاً به این دلیل که شخص پی می برد که ابعاد طبیعی اش با آنچه به چشم می آید، متفاوت است.

چه بسا تأکید شود که این ملاحظات در همه تجربه هایی که مهم تلقی می شوند، از جمله تجربه های شخص معتاد به مواد مخدر و قاتل، مصداق دارند. چرا باید تجربه دینی در مرتبه ای متفاوت، یا از لحاظ شناختاری، در مقوله ای متفاوت از این تجربه ها تلقی شود؟ مسأله غیر متعارف بودن در خصوص ارزشها و اعتبار شناختاری، بندرت، در مکتوبات فلسفی بررسی شده است. ولی ممکن است، با اطمینان ادعا شود که تجربه دینی را، جز در معنای آماری، نمی توان غیر متعارف به حساب آورد. ظرفیت آزادی درونی، لذت پایدار، و واکنش مناسب به اوضاع و احوال بیرونی در اشخاص معنوی چندان برجسته و سرشار است که اشخاص عادی و متعارف، در مقایسه با آنها، انسانهای ناقصی به نظر می رسند. مسأله اعتبار شناختاری حول چیزی متمرکز می شود که

ادعای شناختاری درباره آن مطرح می گردد. اگر ادعا درباره چیزهای تجربی باشد، آزمونهای تشخیص اعتبار همان آزمونهای علوم تجربی است. با این همه، باید به یاد داشت که گزاره های راجع به هیوایاتی که چه بسا بتوان آنها را مجعولات منطقی ای تلقی کرد که از تجاربی که ماهیت روحانی و معنوی دارند انتزاع شده اند، بندرت به جهانی سروکار دارند که به یاری تجربه حسی یا استدلال، جز در عالی ترین سطح کلیت، شناخته می شود، و تحقیق در مورد درستی آنها، تقریباً غیر ممکن است. این بدان معنا نیست که آنها تحقیق ناپذیرند، بلکه تنها به این معناست که تحقیق پذیری آنها امری نیست که کاملاً به سادگی دست یافتنی باشد. و این امر نباید شگفت آور باشد، وقتی که حتی چیز ساده ای مانند طبیعت هندسی فضایی را که در آن زندگی می کنیم، کاملاً به سادگی، از طریق همه روشهای علوم طبیعی امروزی، نمی توان تعیین کرد. وضعیت در مورد گزاره های دینی، حتی پیچیده تر است؛ زیرا این گزاره ها، همزمان، هم شناختاری اند و هم ارزشی. منطقی تحقیق پذیری گزاره های ارزشی هنوز پدید نیامده است؛ و اگر تحقیق درستی گزاره های صرفاً شناختاری راجع به کل عالم

231-240.

این مقاله توسط استاد مصطفی ملکیان با متن اصلی مقابله شده است.

1. W.V. O. Quine, **From a Logical point of view** (Cambridge: Harvard University Press, 1953), p.41.

2. "Law of Contradiction and Empirical Reality", **Mind**, April, 1957.

همان شیوه «نقطه-لحظه-بافت» برای نجات قانون تناقض بررسی شده است و، تا جایی که من می دانم، هرگز احدی نکوشیده به مسأله مورد تاکید در آنجا پردازد.

۳. برای بررسی گسترده تر مسأله بنگرید به:

"Types of Coherence", **The Philosophical Quarterly**, July, 1960.

۴. برای پاره ای از موضوعات بررسی شده در این مقاله بنگرید به:

"Mysticism and the Problem of Intelligibility", **The Journal of Religion**, April, 1954.

زمانی-مکانی (خود این عبارت دارای معنای پیچیده ای است) تا این اندازه دشوار است، این امر در مورد این گزاره های دینی که ارزشی نیز هستند، چه اندازه باید دشوارتر باشد.

بنابراین، جز در صورتی که اعتبار مستقل تجربه دینی در حوزه خودش پذیرفته شود، و تأمل نظری بر آن در بستر این پذیرش اساسی انجام گیرد، به نظر می رسد که همه آنچه در هر بحثی درباره دین پیش می آید به آنهایی که عملاً متدین و ملتزم به دینند^۴ هیچ گونه ربطی نخواهد داشت.

پی نوشتها:

* مشخصات کتابشناختی اصل این مقاله چنین است:

Krishna, Daya, "Religious Experience, Language, and Truth" in Sidney Hook (ed.), **Religious Experience and Truth** (New York: New York University Press, 1961), pp.