

کثرت گرایی دینی



فیلیپ کوین (Philipi.Queen)

مترجم: مریم لاریجانی

دانشجوی فلسفه دانشگاه تهران

زیر نظر حجت الاسلام والمسلمین صادق لاریجانی استادیار دانشگاه قم

چکیده

می‌دانیم که دین، طیف گسترده‌ای از عقاید و اعمال گوناگون را شامل است. دربارهٔ مقولهٔ دین، چهار نظریه مهم در عرصهٔ کلام جدید مطرح شده است که عبارتند از: (۱) طبیعت‌گرایی تحویل‌گرا (۲) انحصارگرایی (۳) شمول‌گرایی (۴) کثرت‌گرایی. و دربارهٔ این نظریه‌ها سؤالات جالب توجهی مطرح است که برخی از آنها عبارتند از: - افزایش محبوبیت کثرت‌گرایی و شمول‌گرایی را چگونه می‌توان تحلیل کرد؟ - چگونه باید کثرت‌گرایی را بیان کنیم؟ - آیا انحصارگرایی، راهی عقلی و منطقی است، علی‌رغم آن‌چه دربارهٔ همهٔ سنت‌های دینی می‌دانیم؟ - آیا کثرت‌گرایی، در صورتی که به روشنی بیان شود، معقول خواهد بود؟ - مقاله حاضر بر آن است که به صورتی فشرده به تبیین و نقادی این سؤالات بپردازد.



کلید واژه‌ها: طبیعت‌گرایی تحویل‌گرا، انحصارگرایی، شمول‌گرایی، کثرت‌گرایی دینی، پدیدارشناسی دین، سنت‌های دینی.





۱. مقدمه

دین طیف گسترده‌ای از عقاید و اعمال گونه‌گون را به منصفه ظهور در می‌آورد. جنگ‌های صلیبی و استعمار، تبلیغات [مسیحی] و فراخوانی به کیش خود، بحث و دفاع از آموزه‌های دینی نتوانسته است یک توافق جهانی ایجاد کند. به منظور درک این موقعیت، چهار نظریه ارزش مطالعه دارند. نخست، طبیعت‌گرایی (naturalism) تحویل‌گرا است. در این دیدگاه عقاید دینی راجع به بعد متعالی یا ما بعدالطبیعی وجود، همگی نادرستند. عقاید دینی ما بعدالطبیعی، صرفاً به عنوان نتایج مکانیزم فرافکنی انسان تبیین می‌شوند. مکتوبات فیلسوفان و دانشمندان طبیعت‌گرایی همچون فوئرباخ، مارکس، فروید و دورکیم، راه‌هایی را که در آنها چنین فرافکنی‌هایی ممکن است اتفاق بیفتد، بیان می‌کند. دوم، انحصارگرایی (exclusim) است انحصارگرایی عقیدتی دیدگاهی است که می‌گوید: تعالیم یک دین، کاملاً درستند و در موارد تعارض، تعالیم سایر ادیان غلطند. انحصارگرایی نجات‌شناسانه دیدگاهی است که در آن تنها یک دین، راه مؤثر به سوی رستگاری یا رهایی را ارائه می‌کند. اگر چه این دو نوع انحصارگرایی به طور منطقی، از یکدیگر مستقلند، معمولاً با هم پذیرفته می‌شوند. سومین دیدگاه که حمایت‌های فزاینده‌ای در نیمه دوم قرن بیستم پیدا کرده است، شمول‌گرایی (inclusivism) است: (تنها) یک دین مشتمل بر حقیقت نهایی است و ادیان دیگر تنها رویکردهایی به سوی آن یا [برای] تقریب به آن هستند. این دین برتر بیشترین مؤثرترین راه‌ها را به سوی رستگاری پیشنهاد می‌کند، اما افرادی که بیرون از این دین هستند می‌توانند به طریقی نجات یافته یا رها شوند. دیدگاه آخر، کثرت‌گرایی (Pluralism) است که نظریه نسبتاً تازه‌ای است. بر اساس کثرت‌گرایی، یک حقیقت دینی نهایی مطلق، به صورت‌های متفاوت، در همه گرایش‌های دینی اصلی، تجربه و درک می‌شود. تا آن جا که می‌توان گفت، آنها همه راه‌های متساوی‌التأثیری را به سوی رستگاری یا آزادی پیشنهاد می‌کنند. درباره این نظریه‌ها سؤال‌های جالب توجهی مطرح است، از قبیل: افزایش محبوبیت کثرت‌گرایی و شمول‌گرایی چگونه تحلیل می‌شود؟ ما چگونه باید کثرت‌گرایی را بیان کنیم؟ آیا انحصارگرایی، یک راه عقلی و منطقی باقی خواهد ماند، علی‌رغم آن چه



در باره همه سنت‌های دینی می‌دانیم؟ آیا کثرت‌گرایی، هنگامی که به روشنی بیان شود، معقول خواهد بود؟

۲. ظهور شمول‌گرایی و کثرت‌گرایی

بسیاری از غربیان، ظهور و بروز شمول‌گرایی (inclusivism) و کثرت‌گرایی (Pluralism) را بر حسب تاریخ مسیحیت، بهتر درک خواهند کرد. بطور قطع مسیحیت در بیشترین دوره تاریخ خویش، انحصار‌گرا بوده است در اواخر روزگار باستان، مسیحیت دینی جدید بود که برای تثبیت خویش در مقابل انتقادات و ایذای مخالفان، تلاش می‌کرده، شگفت‌آور نیست، اگر می‌بینیم مسیحیت دعاوی انحصار‌گرایانه‌ای به سود مؤسس با نفوذ (فرهمند) (charismatic founder) خویش، عیسی ناصری، مطرح می‌سازد. دفاع از انحصار‌گرایی، از گفته‌هایی برخاسته است که به عیسی علیه السلام، در کتاب مقدس، منسوب شده است؛ همچون این کلام او که «هیچ کس بر خدا وارد نمی‌گردد، مگر از طریق من». [یوحنا ۱۴:۶] در قرن سوم، بسیاری از مسیحیان تصور می‌کردند که بیرون از کلیسای آنان، هیچ رستگاری وجود ندارد (extra ecclesiam, nulla salus). در طی قرون وسطا، اروپای مسیحی ارتباط مستقیم کمی با دین‌های غیر الهی (non-theistic religion) آسیا داشت. تمدن اسلامی در اوج قدرتش بود و بنابراین، به لحاظ فرهنگی و گاهگاه به لحاظ نظامی، تهدیدی علیه تمدن مسیحی بود. یهودیان اغلب مورد تنفر و اذیت و آزار بودند. یقیناً، متفکرانی چون توماس آکویناس موفق به فراگیری مطالبی از ابن میمون (Maimonides) و ابن سینا (Avicenna) شدند، با این حال، برای مسلمانان و یهودیان و مسیحیان فرصت‌های چندانی وجود نداشت که در تحت شرایطی مساوی با یکدیگر به تعامل پردازند و احترام دینی متقابل را گسترش دهند و وقتی در دوران مدرن، اروپای مسیحی قدرت جهانی برتر شد، گسترش استعمار آغاز گشت و مبلغان مسیحی که هدف عمده‌شان برگرداندن به دین مسیح بود، در سرتاسر زمین پراکنده شدند.

البته مسیحیت تنها دینی نیست که گرایش‌های انحصار‌گرایانه را ترویج کرده است. مسلمانان نیز در دوران جنگ طلبی‌شان، همین کار را کرده‌اند. برخی یهودیان نوعی اعتقاد به هویت برتر قومی (ethnically exclusive identity) را به عنوان قوم برگزیده خدا، ترویج می‌کردند. و برخی هندوان بودا را به عنوان منبع حقیقت مطلق، تقدیس می‌کردند. بوداییان



اغلب، سعادت نهایی (dharma) که می‌تواند انسان را از محنت‌ها و غفلت‌ها برهاند، در تعلیمات گاتما می‌دیدند. با همه این احوال، گرایش انحصار گرایانه در مسیحیت به شکلی غیر عادی قوی و بادوام بوده است.

به این ترتیب، عدول بسیاری از مسیحیان و نه همه، از انحصار گرایی در نیمه دوم قرن بیستم، تحوّل چشم‌گیر و دراماتیک بود.

شکی نیست که تبیین کامل این پدیده، پیچیده است، اما به نظر روشن می‌رسد که حداقل سه عامل زیر در آن نقش عمده‌ای داشته‌اند. اول این که بسیاری از مسیحیان فراگرفتند که نسبت به ادیان دیگر تسامح و تساهل روا دارند. فرقه‌های مسیحی بعد از جنگ مذاهب (Wars of Religion) فراگرفتند که نسبت به یکدیگر تسامح و تساهل باشند و مسیحیت بعد از دوران استعمار و احراق (یهودیان) (Holocaust) فراگرفت که نسبت به ادیان دیگر با تسامح و تساهل رفتار کند. در نگاه مجدد، بسیاری از مسیحیان دریافتند که گرایش‌های انحصار گرایانه هم منشأ شرکت در شرور استعمارگری بوده‌اند و هم محرّکی برای یهود ستیزی (anti - Semitism) که منتهی به واقعه قتل عام و احراق یهودیان شد.

دوم، بسیاری از مسیحیان (دست کم تا حدّی) به فهم دیگر ادیان نایل آمدند و این فایده‌ای بود که اغلب از مطالعه آکادمیک جدید دین برایشان حاصل شده بود. هنگامی که شخص بتواند متون مهم ادیان دیگر را در لباس ترجمه‌های خوب به همراهی توضیحات مفید بخواند، خود می‌تواند قدرت و اصالت و جاذبه آنها را تجربه کند. وقتی انسان پی برد که اعتقادات سنت‌های دینی دیگر، با استدلال‌ها و تجارب مشابه با استدلال‌ها و تجاربی که سنت دینی خود شخص را تأیید می‌کنند، تأیید می‌شود، در این صورت، برای پذیرش عقلانیت شناختی (epistemic rationality) شرکت کنندگان در دیگر سنت‌های دینی، آماده می‌شود. و هنگامی که فرد به این نکته پی برد که سنت‌های دینی دیگر هم به لحاظ فوایدی که در بردارند اگر مورد قضاوت قرار گیرند، در کمک کردن به زندگی بهتر انسان‌ها و ساختن انسان‌های خوب الهی، با دین خود شخص قابل مقایسه‌اند، در این صورت، در پذیرش عقلانیت عملی (practical rationality) شرکت کنندگان در ادیان دیگر، درنگ نخواهد کرد.

سومین و مهم‌ترین عامل، تکرار فزاینده ارتباطات و فعالیت‌های مشترک و عمیق اشخاص وابسته به سنت‌های دینی مختلف است. گرایش‌های انحصار گرایانه در چنین

شرایطی، تحت فشار قرار می‌گیرند. چنین فعالیت‌های مشترک، نقش مهمی در کارهای دو تن از مستفکران برجسته کثرت‌گرا، یعنی ویسلفرد کنت ول اسمیت (Smith Wilfred Cantwell) و جان هیک (John Hick) داشته است.

اسمیت در باب تأثیری که تدریس چند ساله در دانشکده کوچک مسیحی در لاهور بر فکر او به جای گذاشته، مطالبی نگاشته است: اکثر هیأت علمی و دانشجویان آن هندو، مسلمان و سیک بوده‌اند (اسمیت ۱۹۶۳) به علاوه، وی مؤسسه مطالعات اسلامی در دانشگاه مک گیل (Institute for Islamic Studies) را تأسیس و برای سال‌ها در آن به کار مشغول بود، مؤسسه‌ای که بر اساس این قرار داد شکل گرفته بود که نیمی از اعضای گروه و نیمی از دانشجویان، مسلمان باشند.

هیک نیز از تأثیری که همکاری با مسلمانان، یهودیان، هندوان و سیک‌ها در نبرد برای تسامح در دهه ۱۹۶۰ در بیرمنگام انگلستان، بر وی گذاشته سخن گفته است (هیک ۱۹۹۳). هر چه گوناگونی ادیان در جوامع ما، افزایش می‌یابد، مسیحیان بیشتر و بیشتر درگیر این گونه کارهای مشترک می‌شوند و از آن تأثیر می‌پذیرند و این تأثیر پذیری در بیشتر موارد در راستای تضعیف گرایش‌های انحصار گرایانه عمل کرده است.

اگر انسان از انحصار گرایسی فاصله بگیرد، مسافتش تا کثرت گرایسی بیش از مسافتش تا شمول گرایسی (inclusivism) خواهد بود. از زمان تشکیل اجلاسیه دوم واتیکان (Second Vatican Council) در دهه ۱۹۶۰، شمول گرایان در میان متکلمان کاتولیک رومی (Roman Catholic) این نظر را پیشنهاد کرده‌اند که سعادت انسان تماماً مبتنی بر قربانی شدن مسیح صلی الله علیه و آله است، اما همه انسان‌ها می‌توانند تا حدی با مسیح متحد شوند و در نجات و سعادت اخروی وی شریک شوند. از نظر کثرت گرایان، این دیدگاه همچون بنای نیمه کاره نامناسبی است. اگر انسان می‌پذیرد که مردم در سنت‌های دینی، غیر از مسیحیت می‌توانند به فلاح و رستگاری برسند، در این صورت، به نظر می‌رسد که ساده‌تر و طبیعی‌تر این است که ادعا کنیم نجات و رستگاری‌شان بخاطر نفس سنت‌هایشان بوده است تا اینکه اصرار بورزیم از طریق مسیح صلی الله علیه و آله بوده است. اسمیت که خود یک متکلم مسیحی است، از آن جا که می‌اندیشید به چیزی اساسی‌تر از شمول گرایسی نیاز است، استدلال می‌کرد که از فوری‌ترین وظایف ما این است که نوعی الهیات جهانی (World theology) یا الهیات دین تطبیقی (theology Of Comparative religion) طراحی کنیم. وی پیشنهاد می‌کند که چنین

علم کلام (یا الهیاتی) باید مشتمل بر مباحثی درباره ابعاد متعالی حیات انسانی و جهان باشد، اموری که تاریخ ادیان بر آن شهادت می‌دهد و علم کلام باید آنها را تبیین کند (اسمیت ۱۹۸۱). ولی این پیشنهاد مسائلی فلسفی بر می‌انگیزد. به عقیده مسلمانان، بعد متعالی عالم، الوهیت شخصی (personal diety)، یعنی الله است. به عقیده هندوهای نائنوی^۱ (Advaitic Hindus)، بعد متعالی عالم یک مطلق غیر شخصی (impersonal absolute) یعنی برهمن (Brahman) است. این ادعاها به نظر می‌رسد که به لحاظ منطقی متناقض باشند. بنابراین، به نظر می‌رسد هرگونه الهیاتی که موضعی نسبت به طبیعت خاص بعد متعالی عالم، اتخاذ کند، نمی‌تواند از انحصار گرایی اعتقادی (doctrinal exclusivism) بگریزد.

◁ ۳. فرضیه کثرت گرایانه

(the Pluralistic hypothesis) با این همه، ظواهر، می‌توانند گمراه کننده باشند. هیک فرضیه‌ای کثرت گرایانه مطرح می‌کند که به لحاظ فلسفی پیچیده است، ولی ممکن است مشکلاتی از این دست را رفع کند (۱۹۸۷، ۱۹۸۹). به نظر هیک، هر یک از سنت‌های دینی اصلی، راهی را به سعادت و رهایی پیشنهاد می‌کنند که متضمن تحول وجود انسان از خود محوری به واقعیت محوری است. سنت‌های عمده دینی، اگر به لحاظ نتایج‌شان مورد قضاوت قرار گیرند، تا آن جا که بتوان پیش‌بینی کرد، همه آنها دارای تأثیری مساوی در ایجاد این تحول هستند. مفاد این نظریه این است که در سنت‌های [دینی] مختلف، یک واقعیت نهایی واحد، به صورت‌های مختلف مورد تصور، تجربه و عکس‌العمل قرار می‌گیرد. هیک به پیروی از کانت (۳) پیشنهاد خویش را با تفکیک میان واقع فی نفسه (noumenal) و پدیدار (Phenomenal)، تکمیل می‌کند. فرضیه او این است که آن واقعیت (Real) فی نفسه در سنت‌های دینی مختلف به صورت مراتبی از خدایان و مطلق‌ها، تصور و تجربه می‌شود، آن چنان که پدیدارشناسی دین، گزارش می‌دهد. این چنین خدایان و مطلق‌هایی، چون پدیدارند، وهمی نیستند، بلکه تجلیات عینی تجربی آن واقعیت فی نفسه‌اند.

این دعاوی را به دو صورت می‌توان تحلیل و تفسیر کرد. بر اساس تفسیر اول، آن چه فرضیه کثرت گرایانه مطرح می‌کند این است که یک واقعیت فی نفسه واحد وجود دارد و طرق مختلفی که بدان‌ها در سنت‌های دینی مختلف ظهور می‌یابد و تجربه می‌شود. بر اساس این تفسیر، دعاوی به ظاهر متضاد در مورد آن واقعیت نهایی را باید حقایقی دانست در مورد

این که چگونه آن واقعیت فی نفسه بر گروه‌های مختلف ظاهر می‌شود، اما در مورد این که آن واقعیت فی نفسه، در واقع چگونه است، این دعاوی متضاد به خطا می‌روند. این که فرض کنیم آن واقعیت فی نفسه به صورت امری شخصی برای مسلمانان ظاهر می‌شود و تجربه می‌گردد و به صورت امری غیر شخصی برای هندوان ناثنوی، هیچ تناقضی را در بر ندارد. به علاوه، اگر ما بپذیریم که شخصی بودن و غیر شخصی بودن دو وصف متخالفند (Contrary) نه متناقض (Contradictory) در این صورت، این کاملاً منطقی (سازگار = خالی از تناقض) است که فرض کنیم آن واقعیت فی نفسه بما هو هو نه شخصی است و نه غیر شخصی بر اساس این نظر ادیان اصلی به دو معنا در یک سطح قرار دارند: همه آنها به طور یکسان صادقند اگر دعاوی به ظاهر متضاد آنها حمل بر وجوهی شود که آن واقعیت فی نفسه بدان وجوه بر آنان ظاهر می‌گردد و همه آنها به طور یکسان کاذبند اگر که دعاوی شان حمل بر وجوهی شود که آن واقعیت بدان وجوه فی حد نفسه متحقق است. بر اساس تفسیر دوم، فرضیه کثرت گرایانه نه تنها می‌گوید که یک واقعیت فی نفسه واحد وجود دارد، بلکه واقعیت‌های پدیداری (Phenomenal real) بسیاری را مفروض می‌گیرد که حاصل تعامل آن واقعیت فی نفسه و سنت‌های دینی انسانی مختلف است. بر اساس این تفسیر، دعاوی به ظاهر متضاد در مورد واقعیت نهایی را باید این گونه تلقی کرد که آنها به عنوان اوصاف واقعیت‌های پدیداری مختلف در ادیان گوناگون صادقند، ولی به عنوان اوصاف آن واقعیت فی نفسه، کاذبند. این تناقض آمیز نیست که فرض کنیم آن واقعیت پدیداری اسلام، شخصی است، در حالی که واقعیت پدیداری هندوئیسم ناثنوی غیر شخصی است. آن واقعیت فی نفسه که خود امر سومی است، هیچ یک از این دو وصف متضاد را، یعنی شخصی بودن و غیر شخصی بودن را دارا نیست. بر اساس این نظر هم، ادیان اصلی به دو معنا در یک سطح قرار دارند: همه آنها به طور مساوی صحیح‌اند، اگر که دعاوی به ظاهر متضاد آنها، حمل بر اوصاف واقعیت‌های پدیداری مختلف آنها شود، و همه به طور یکسانی خطایند، اگر آن دعاوی حمل بر اوصاف آن واقعیت فی نفسه گردد. باید به این نکته توجه کرد که بر اساس هر دو تفسیر، فرضیه کثرت گرایانه هیک این هم سطحی [ادیان] را به بهای گزافی می‌خرد. این گونه تلقی از ادیان، تلقی رقیبی است نسبت به نحوه‌های عمده خود - آگاهی در سنت‌های دینی اصلی. بیشتر اعضای این سنت‌ها، این ادعا را نمی‌کنند که اعتقادات آنها صرفاً نسبت به نحوه‌های ظهور آن واقعیت نهایی، یا حقایق پدیداری که آن واقعیت نهایی در ایجادش سهیم است، صحیح است ولی نسبت به واقعیت آن طور که فی نفسه متحقق است، صحیح



نیست. اگر هندوان و مسلمانان تفکیک واقعیت فی نفسه و پدیدار را به کار گیرند، احتمالاً مسلمانان اصرار خواهند ورزید که آن واقعیت فی نفسه شخصی است و هندوان ناثنوی احتمالاً اصرار خواهند ورزید که آن واقعیت فی نفسه غیر شخصی است. هیک تنها می تواند نوعی واقعیت اسطوره‌ای (mythological) به این گونه دعاوی نسبت دهد، و واقعیت اسطوره‌ای چیزی نیست جز خطای حقیقی (در مقابل مجازی) به علاوه تمایلی برای برانگیختن گرایش‌های روحی. بنابراین، تقریر هیک از کثرت‌گرایی، خطای حقیقی عظیمی را هم به مسلمانان و هم به هندوان ناثنوی نسبت می‌دهد. این امر شگفت‌آور نیست، چون سنت‌های آنان تا حد زیادی در امر خود - آگاهی‌شان، قبل‌کانتی‌اند.

البته کثرت‌گرایی هیک نسبت به همه سنت‌های دینی عمده دیگر هم همین خطای واقعی عظیم را به طور یکسانی، نسبت می‌دهد. و به این ترتیب، این نظریه برای بیشترین افراد فعلاً در یکی از سنت‌های دینی اصلی، شرکت دارند، غیر قابل قبول است. این گونه افراد ترجیح می‌دهند که به انحصار‌گرایی اعتقادی خویش چنگ زنند. حال آیا در مقابل کثرت دینی شناخته شده، این چنین امری برای آنان عقلایی است؟

◁ ۴. عقلایی بودن انحصار‌گرایی

شناخت‌شناسی دینی ویلیام الستون (W.P. Alston) متضمن پاسخی مثبت به این پرسش است. او در چارچوب یک رهیافت «تجربه اعتقادی» (doxastic practice) به شناخت‌شناسی عمل می‌کند. یک تجربه اعتقادی نحوه‌ای از تشکیل اعتقادات و ارزیابی شناختی آنهاست بر حسب یک سیستم بنیادی از اعتقادات که اصول حاکم بالقوه را پوشش می‌دهد. به عنوان مثال، تشکیل باورها بر اساس ادراکات حسی یک تجربه اعتقادی است. الستون (۱۹۹۱) به تفصیل استدلال می‌کند که به لحاظ عملی، عاقلانه است که در تجاربی اعتقادی شرکت جویم که به لحاظ اجتماعی جافته‌اند باشند و به طور آشکاری غیر قابل اعتماد یا به لحاظ عقلانی غیر قابل قبول نباشند.

در فضای دینی، الستون در یافت‌های عرفانی را این گونه تعریف می‌کند: نوعی تجربه دینی که در آن برای فاعل، ظهور و تجلی چیزی که آن را حقیقت نهایی می‌داند، واقع می‌شود (عنوان تجربه دینی را ببینید). بنابر نظر الستون، در سنت‌های دینی اصلی، تجارب اعتقادی عرفانی مختلفی که به لحاظ اجتماعی جا افتاده‌اند وجود دارد، زیرا تفاوت‌های جوهری در سیستم‌های حاکم اعتقادات زیر بنایی‌شان وجود دارد. یکی از این تجارب اعتقادی، تجربه



عرفانی مسیحی است. الستون استدلال می‌کند که این تجربه اعتقادی این طور نیست که به نحو واضحی غیر قابل اعتماد باشد و در سنت‌های دینی عمده دیگر هم استدلالی مشابه همین می‌توان آورد. ولی هم تجربه عرفانی مسیحی به عنوان بازده سیستم و هم سیستم حاکم بر این اعتقادات به نحو گسترده‌ای با تجارب عرفانی متناظر در سایر سنت‌های دینی، در تناقض و تضاد است. و آن سنت‌های دینی هم به نوبه خود با یکدیگر در مخالفت و ناسازگاری‌اند. بنابراین، حداکثر یکی از آنها می‌تواند راه قابل اعتماد برای تشکیل اعتقاد در باب حقیقت نهایی باشد. ولی چرا انسان باید گمان کند که تجربه عرفانی مسیحی آن راه قابل اعتماد است، اگر بناست چنین راهی وجود داشته باشد.

البته تجربه عرفانی مسیحی، می‌تواند با ادله درونی چنین بیندیشد که از رقبای خویش قابل اعتمادتر است. ولی هر یک از این سنت‌های دینی می‌توانند این کار را بکنند. به علاوه، همان گونه که الستون اشاره می‌کند، تجربه عرفانی مسیحی، از طریق انجام وعده‌هایی که از قبل خداوند مطرح می‌کند، در حیات معنوی عاملان خویش، از نوعی دفاع درونی باارزشی بهره‌مند است. و لکن هر یک از رقبای آن نیز از یک دفاع درونی مشابهی بهره‌مندند. بنابراین، به نظر می‌رسد که تجربه عرفانی مسیحی، در مرحله پذیرش عقلانی مردود است، مگر آن که بتواند ادله مستقل کافی برای این فرض که قابل اعتماد است یا دست کم از رقبای خویش قابل اعتمادتر است، به میدان آورد. از باب هم سطحی استدلال، به نظر می‌رسد همین امر نسبت به تجارب عرفانی سایر سنت‌های دینی هم صادق باشد.

الستون تلاش نمی‌کند که ادله مستقلی برای تجربه عرفانی مسیحی فراهم آورد و اذعان می‌کند که تأثیرگذاری شناختی آن در غیاب چنین ادله‌ای، تضعیف می‌شود. با این حال، انکار می‌کند که وضعیت تجربه عرفانی مسیحی، به حدی تنزل پیدا کند که دیگر قابل تأیید برای پذیرش عقلانی نباشد، این انکار را با اقامه استدلالی تمثیلی، تقویت می‌کند. وی با مقایسه‌ای بین گوناگونی بالفعل در تجارب ادراکی عرفانی (mystical perceptual practices) و گوناگونی تقدیری و فرضی تجارب ادراکی حسی (sensory perceptual practices)، استدلال خویش را به جلو می‌برد.

فرض کنید در برخی فرهنگ‌ها، نوعی تجربه دکارتی که به نحوی اجتماعی استقرار یافته است، نسبت به اشیایی که از طریق رؤیت ادراک می‌شوند وجود داشته باشد مبنی بر اینکه این اشیا، ظرفی هستند که به نحو غیر متعینی گسترده، و کم و بیش در نقاطی مختلف، متمرکز شده‌اند. در مقابل (تجربه ارسطویی بالفعل ما) که می‌گوید مریات ما از اشیایی که کم و بیش



مجزایند و در فضا پراکنده‌اند، تشکیل شده است. به علاوه، فرض کنید که هر دو این تجربه‌ها، به لحاظ فوایدی که در قادر ساختن تجربه‌گران خویش در تعامل موفق با محیط فیزیکی خویش دارند، یکسان باشند. هم چنین تصوّر کنید که در این سناریو، ما کاملاً به آن تصوّر ارسطویی مان پایبندیم، چنان که در واقع هم هستیم، ولی با این حال نمی‌توانیم هیچ دلیل مستقلی بیابیم که آن را بر رقیب دکارتی خویش قابل اعتمادتر سازد. بنابر نظر الستون، در غیاب ادله مستقل کافی برای این اندیشه که تجربه دکارتی قابل اعتمادتر از تجربه خود ماست، کار عاقلانه برای ما این است که به تجربه ارسطویی خود که در آن کار آمد هستیم و به خوبی فعالیت‌های ما را در جهان، هدایت می‌کند، بچسبیم. این چنین وضعیّت تقدیری و فرضی، دقیقاً مشابه وضعیّت واقعی ماست در جانب تجربه عرفانی مسیحی. بنابراین، بر اساس تمثیل، برای کسانی که در تجربه عرفانی مسیحی درگیرند، کار عاقلانه این است که به همان وفادار باشند و به پذیرش سیستم مسیحی اعتقادات ادامه دهند. و چون این سیستم اعتقادات در ساختار فعلی‌اش، انحصارگراست، نتیجه می‌شود که برای طرفداران این سیستم اعتقادات، عاقلانه است که انحصارگرا باقی بمانند. البته به دلیل هم سطحی استدلالات، نتایج مشابهی نسبت به کسانی که در تجارب عرفانی دیگر سنت‌های دینی درگیرند، صادق است. اگر ادله مستقل برای این احتمال که تجارب دیگر رقبا قابل اعتمادتر از تجارب خود آنان است را کنار بگذاریم، کار عاقلانه برای آنان هم این است که به تجارب خویش وفادار باشند و سیستم اعتقادات انحصارگرای خویش را بپذیرند.

◁ ۵. معقولیّت کثرت‌گرایی

حتی اگر بپذیریم که الستون به نحو قانع‌کننده‌ای استدلال کرده است که وفادار ماندن به اعتقادات انحصارگرای تجارب عرفانی شخص، به لحاظ عملی عاقلانه است، هنوز این ادعا که این تنها کار عاقلانه است، قابل‌خداشه است. اگر به همان مثال مطروحه برگردیم، چسبیدن به تجربه ارسطویی یا عدول به تجربه دکارتی رقیب، تنها احتمالات مسئله نیستند. طریق دیگر این است که تجربه ارسطویی خویش را از درون مورد تجدید نظر قرار دهیم و تلاش کنیم که این صورت تجدید نظر شده، به لحاظ اجتماعی استقرار یابد. تجدید نظرها می‌تواند در طریق کانتی، به جلو رود. فرض کنید ما به این فکر برسیم که توفیق تجربه‌های ادراکی حتی ما در صورت ارسطویی و دکارتی‌اش در یک وضعیّت متصوّر، می‌تواند با این فرضیه توضیح داده شود که هر یک از آن دو، به لحاظ پدیدارهایی که اشیا بر تجربه‌گران عرضه

می‌کنند، قابل اعتمادند، ولی هیچ یک نسبت به اشیاء فی نفسه، قابل اعتماد نیستند. اگر بر اساس این اندیشه حرکت کنیم، تصمیم خواهیم گرفت که تجربه‌های ادراکی خویش را طوری اصلاح کنیم که داده‌های حسی (Sensory input) ما را به اعتقادات خروجی (doxastic output) دربارهٔ پدیدارها، تبدیل سازد و نه به اعتقاداتی در باب این که چگونه اشیاء فی نفسه و مستقل از ما وجود دارند. نمونه برای چنین اصلاحاتی را می‌توان در طریقه‌ای یافت که مردم به فراگرفتن این حقیقت که رنگ‌های پدیداری، مستقل از نفس نیستند، پاسخ می‌دهند. به نظر می‌رسد که این عاقلانه است که بر طبق این سناریو، عمل کنیم. بنابراین، در وضعیت تصور شده، این معقول است که به تجربهٔ ارسطویی خود وفادار باشیم، ولی این هم معقول است که به تجربهٔ کانتی عدول کنیم. البته، این وضعیت تصور شده به نحو کاملاً مربوطی، مشابه وضعیت واقعی و عینی ما است نسبت به تجارب عرفانی رقیب. بنابراین، بر اساس تمثیل، گرچه برای کسانی که در تجربهٔ عرفانی مسیحی قرار گرفته‌اند، عاقلانه است که به این تجارب ادامه دهند. ولی این تنها کار عاقلانه‌ای نیست که می‌توانند انجام دهند، بلکه کارهایی که در مقابل تجارب عرفانی رقیب عاقلانه است انجام دهند، متعدد است. یکی از آن کارها، این است که تجربهٔ عرفانی مسیحی را از درون اصلاح کنند تا آن را بیشتر کانتی نمایند. در پرتو گوناگونی ادیان هر یک از مسیرهای عمل، به لحاظ عقلانی قابل قبولند. هیچ یک از آنها نامعقول نیستند، ولی هیچ یک هم به لحاظ عقلانی ضروری نیستند. حال اگر نکات عدم تشابه مربوط را کنار بگذاریم، این درس را نه فقط می‌توان برای کسانی که در تجربهٔ عرفانی مسیحی، درگیرند، مطرح کرد، بلکه برای همهٔ آنهایی که در دیگر تجارب عرفانی شرکت جسته‌اند که به لحاظ اجتماعی استقرار یافته‌اند و دارای تأییدات درونی قابل توجه‌اند، می‌توان به کار بست.

□

منابع و پی‌نوشت‌ها

۱. مراد کسانی است که ثنویت آتمن و برهمن یا نفس و خدا را انکار می‌کنند و به این همانی آن دو اعتقاد دارند.

