



University of Tehran

Analyzing Cognitive Biases in the Interpretations of Modern Religious Experience Based on Wittgenstein's form of Life Theory

Sayyed Amir Sayyed Jafari 

Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran.
Email: Amir.s.jafari@gmail.com

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:
Received November 7, 2021
Revised December 16, 2021
Accepted December 18, 2021

Keywords:
Cognitive bias,
Religious experience,
General belief,
Personal belief,
Form of life

ABSTRACT

The research aims to address the problem of cognitive biases in modern religious experiences and identify potential solutions. Using a descriptive-analytical approach and drawing on the insights of theorists in the field, particularly Wittgenstein, this study examines the interactive relationship between metaphysics and general belief, as well as the connection between religious metaphysics and religious life forms. It emphasizes that interpreting religious experiences without considering the context of one's form of life can lead to cognitive biases. Consequently, interpretations that deviate from the form of life may lack personal meaning and be deemed heretical from an external perspective.

Cite this article: Sayyed Amir Sayyed Jafari.(2023). Analyzing Cognitive Biases in the Interpretations of Modern Religious Experience Based on Wittgenstein's form of Life Theory. *Philosophy of Religion*. 20(1), 43-53. DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2023.347643.1005925>



© Sayyed Amir Sayyed Jafari.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2023.347643.1005925>

Publisher: University of Tehran Press.



دانشگاه تهران

نشریه فلسفه دین

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

واکاوی سوگیری‌های شناختی در تفاسیر تجربه دینی مدرن بر اساس تئوری صورت حیات ویتگنشتاین

سیدامیر سیدجعفری

گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران، رایانامه: Amir.s.jafari@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۰۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۱۲/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۲۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۲/۲۵

مسئله پژوهش حاضر این است که راهکار حل مشکل سوگیری‌های شناختی در تجربه دینی مدرن چیست؟ با روش توصیفی-تحلیلی و با تحلیل اندیشه‌های نظریه‌پردازان حوزه‌های مرتبط با مسئله، به‌ویژه ویتگنشتاین، برای پاسخ به این سؤال از یک سو باید دانست که بین باور کلی برآمده از متافیزیک دینی و باور شخصی ناشی از تجربه دینی رابطه تعاملی برقرار است و از سوی دیگر میان متافیزیک دینی و صورت حیات دینی رابطه تعاملی در کار است. در نتیجه، اگر تجربه دینی بر اساس صورت حیات خاص شخص تجربه‌گر و شخص مفسر واکاوی نشود، می‌تواند موجب سوگیری‌های شناختی شود. بنابراین تفاسیر تجربه دینی مغایر صورت حیات می‌تواند برای خود تجربه‌گر از نظر اول شخص غیرشفاف و بی‌معنا باشد. همچنین، برای شخص مفسر از نظر سوم شخص به نحوی بدعت‌آمیز شناخته شود.

کلیدواژه:

باور شخصی،

باور کلی،

تجربه دینی،

سوگیری شناختی،

صورت حیات.

استناد: سیدجعفری، سیدامیر (۱۴۰۲). واکاوی سوگیری‌های شناختی در تفاسیر تجربه دینی مدرن بر اساس تئوری صورت حیات ویتگنشتاین. *مجله فلسفه دین*. ۲۰(۱). ۴۳-۵۳.

DOI: <http://10.22059/jpht.2023.347643.1005925>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2023.347643.1005925>



مسئله‌شناسی پژوهش

در گذر از ناملايمات زندگي و به‌ويژه دوگانه‌هاي مرگ و زندگي، از منظر روان‌شناسي تكاملی، منطقی است كه انسان‌ها شهودهاي مثبت كاذب^۱ يا تجربيات سطح پايینی^۲ ايجاد كنند؛ چنان كه بيانگر حضور عاملی ديگر (يا تأثيرات عاملی ديگر) باشد. بنابراین، داشتن مکانيسم‌هاي روان‌شناختی درونی جهت سازگاری تكاملی، كه به‌اشتباه نشان می‌دهد عامل دیگری وجود دارد، يك دستگاه پيش فعال برای شناسایی عوامل كشف^۳ (شهودی) به حساب می‌آید. هنگامی كه دستگاه مذکور (HADD) تحريك می‌شود، عاملیت شهودها^۴ به نوبه خود اغلب این احساس عجيب را ايجاد می‌كنند كه يك عامل نامرئی در نزدیکی شخص تجربه‌گر است. از این رو شخص یادشده به عوامل ماوراء طبعی ایمان می‌آورد (Van Leeuwen & Van Elk, 2019: 222).

عاملیت شهود در راستای انسان‌سازی محیط و استنتاج پيش از حد حضور انسان‌هاي ديگر پیوندی ناگسستنی با باورهاي ماوراء طبعی دارد (Guthrie et al., 1980: 181–203).

گاتری (۱۹۹۳: ۴) با اذعان به اینکه «دين عبارت است از دیدن جهان همچو انسان» نمونه‌هاي بی‌شماری از انسان‌سازی‌ها را توصیف می‌کند؛ مانند پاریدولیا^۵، یعنی درك چهره‌هاي توهّم‌آمیز در اشیا، و تمایل به انسان‌سازی اشیا^۶، مثل ماشین‌ها و رایانه‌هاي ما. او همچنین سوگیری‌هاي انسان‌شکلی گروهی را در دين^۷ برجسته می‌کند؛ مانند تمایل به نشان دادن عوامل ماوراء طبعی به عنوان انسان‌نماها^۸ (Van Leeuwen & Van Elk, 2019: 223). این تمایل شناختی به نفع ظهور خدایان بدخواه در همه فرهنگ‌ها خواهد بود؛ همان‌طور كه تمایل ضد داروینی برای دلبستگی به مراقبان محافظ به نفع ظهور خدایان خیرخواه است (Atran & Norenzayan, 2004: 719–720).

با عنایت به اینکه نظرگاه تجربه دینی مدرن ادعای گسست از علوم وحیانی و اظهار گریز از ایستایی متون مقدس را دارد، پرسش اصلی پژوهش این است كه چگونه می‌توان از سوگیری‌هاي شناختی در تفسیر تجربه دینی مدرن اجتناب کرد؟

روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی و گردآوری داده‌هاي مرتبط با حوزه تجربه دینی در نظرگاه مدرن و از رهگذر استفاده از آثار نظریه‌پردازان برجسته در حوزه یادشده- همچون شلايرماخر، ویلیام جیمز، والتر استیس- و با تأکید بر دیدگاه ویتگنشتاین و تحلیل داده‌ها در جهت یافت ابژه آگاهی بین الازدهانی درصدد پاسخ به پرسش اصلی نوشتار حاضر برآمده است.

سوگیری‌هاي شناختی

سوگیری شناختی به انحراف نظام‌مند، یعنی غیر تصادفی و بنابراین قابل پیش‌بینی از عقلانیت در قضاوت یا تصمیم‌گیری اشاره دارد. پیشینه دیدگاه‌هاي سنتی درباره شناخت انسان بیانگر این است كه افراد هنگام انتخاب و قضاوت به بهینه بودن گزینش خود گرایش دارند. اما این نظر امروزه مورد انتقاد قرار گرفته است.

توضیح آنكه تعداد فزاینده‌اي از پژوهش‌هاي تجربی نشان می‌دهد قضاوت‌ها و تصمیم‌هاي افراد اغلب از عقلانیت دورند. بنابراین، تحت تأثیر عوامل به‌ظاهر نامربوط قرار می‌گیرند یا اینکه اطلاعات مهم را در نظر نمی‌گیرند. علاوه بر این، این انحرافات از هنجارهاي عقلانی معمولاً سیستماتیک هستند. افراد به‌طور مداوم در مصاف يك نوع مشکل خاص شكست می‌خورند و در نتیجه اشتباه مشابهی را انجام می‌دهند. به عبارت ديگر، افراد به روشی قابل پیش‌بینی دارای كنش غیر منطقی هستند.

سوگیری‌هاي شناختی از این جهت كه زیربنای بسیاری از باورها و رفتارهاي افراد را شكل می‌دهند برای ایشان خطرناك یا

1. false positive agency-intuitions
2. low-level experiences
3. a hyperactive device for detecting agents (HADD)
4. agency-intuitions
5. pareidolia
6. anthropomorphize objects
7. anthropomorphic biases in religion
8. humanoid

مشکل ساز هستند. از جمله سوگیری‌های یادشده می‌توان اشاره کرد به خرافات، شبه‌علم، تعصب، انتخاب‌های ضعیف مصرف‌کننده، و غیره. از این روی، گاه سوگیری‌های یادشده منجر به تصمیمات جمعی فاجعه‌بار خواهند شد (Ariely, 2009: 78-84). اکنون علل بالقوه^۱ سوگیری‌های شناختی را چنین برمی‌شمیریم: الف) منابع شناختی محدود؛ ب) تأثیر انگیزه و عاطفه؛ ج) تأثیر نفوذ اجتماعی؛ د) اکتشافی‌ها یا میان‌برهای ذهنی.

سوگیری‌های اجتماعی-شناختی در تجربه دینی

تنوع فراوان در باورهای دینی به اهمیت بستر فرهنگی که باورهای دینی در آن منتقل می‌شود اشاره دارد. نظریه تکامل فرهنگی^۲ بنیان اندیشه‌ای را برای چگونگی تعامل شناخت انسان و فرهنگ با هدف شکل‌دهی به باورهای مذهبی به روش‌هایی که منحصرأ با دشواری‌های بوم‌شناختی منطقه‌ای سازگار است ارائه می‌دهد (White et al., 2021: 34).

باور دینی همه جا حاضر است. اما در گرایش و شکل و محتوا در فرهنگ‌ها و در طول تاریخ بسیار متنوع است (Norenzayan, 2016: 465-488). چگونه است که از حیث روان‌شناسی انسان باعث ظهور ویژگی‌های تکرارشونده باورهای دینی و پدیده‌های مرتبط می‌شود و در عین حال تنوع مشهود در سراسر جهان را نیز حفظ می‌کند؟ یک رویکرد خاص چنین استدلال می‌کند که ویژگی‌های تکرارپذیر دین را می‌توان محصول فرعی شناخت انسان تکامل یافته لحاظ کرد. رویکردی دیگر استدلال می‌کند که تنوع دین را می‌توان در نقش یادگیری فرهنگی ردیابی کرد (Gervais et al., 2011: 389-410). برخی نیز این سؤال را مطرح کرده‌اند که آیا شناخت انسان کمک قابل اعتمادی به باورهای دینی میان فرهنگ‌ها می‌کند؟

نظریه شناخت تکامل یافته بخشی از توضیح گسترش دین را ارائه می‌دهد. بر این اساس، مفاهیم دینی منتقل شده از طریق فرهنگی آن گاه بیشتر پذیرفته و سیانت می‌شوند که با سوگیری‌های شناختی در نحوه درک مردم از جهان مطابقت داشته باشند. از این رهگذر، باورها دچار سوگیری محتوایی می‌شوند (Barrett, 2008: 149-161).

یکی از فرضیه‌های کلیدی از دیدگاه شناختی این است که عوامل ماوراء طبیعی اغلب عوامل اجتماعی هم‌گام با حالات ذهنی در نظر گرفته می‌شوند. مطابق این ایده، اندیشیدن به خدا یا راز و نیاز کردن با او آن نواحی مغز را که مرتبط با ظرفیت‌های ذهنی است فعال می‌کند (Grafman et al., 2020: 126-133) و تفاوت‌های فردی در تمایل به ذهنی‌سازی^۳ نیز اعتقاد به خدای شخصی را تمهید می‌کند (Włodarski & Pearce, 2016: 160-172). به همین ترتیب، تمایل انسان به درگیر شدن در استدلال غایت‌شناختی^۴ درباره پدیده‌های طبیعی و درک ذهن‌ها، به منزله چیزهای متمایز از بدن، تنوع در باورهای ماوراء طبیعی را زمینه‌سازی می‌کند (Willard & Norenzayan, 2013: 379-391). مثلاً، چندین مطالعه نشان داده‌اند که افراد غیر مذهبی در مقایسه با افراد مذهبی یا معنوی- نه الزاماً مذهبی- در انواع سوگیری‌های شناختی اجتماعی رتبه کمتری کسب می‌کنند (Willard & Norenzayan, 2017: 137-146). علاوه بر این، افرادی که تمایل به درگیر شدن در تفکر تحلیلی دارند و در نتیجه بر شهود خود غلبه می‌کنند بسیاری از باورهای دینی را کمتر می‌پذیرند (White et al., 2021: 34).

مردم باورهای دینی را از طریق همان فرایندهای انتقال فرهنگی به دست می‌آورند که از فراگیری سایر هنجارها، باورها در مورد موجودات غیبی، و نظریه‌های علی جهان پشتیبانی می‌کند. بنابراین، آنان تحت تأثیر همان عوامل یادگیری فرهنگی قرار می‌گیرند. افراد به طور گزینشی باورهای دیگران را می‌پذیرند، به‌ویژه زمانی که این باورها به طور گسترده به اشتراک گذاشته می‌شوند؛ که به آن یادگیری فرهنگی سازگاران^۵ اطلاق می‌شود. و در این زمینه، توسط مدل‌های فرهنگی ماهرانه^۶ حمایت و با نمایش‌های تقویت‌کننده اعتبار^۷ (CREDs) پشتیبانی می‌شوند (Henrich, 2009: 244-260).

1. potential causes
2. cultural evolutionary theory
3. mentalizing
4. teleological reasoning
5. cultural learning conformist
6. skillful cultural models
7. credibility-enhancing displays (CREDs)

کودکان در مورد باورهای مذهبی از مراقبان خود می‌آموزند (Harris et al., 2018: 251-273). در نتیجه، دین‌داری کودکان نشان‌دهنده تعهدات مذهبی والدین آن‌هاست. گفتمان‌های فرهنگی منحصر به فرد درباره دین و علم از اعتماد کودکان به وجود نهادهای مذهبی و علمی غیر قابل مشاهده حمایت می‌کنند و کودکان آن‌گاه تمایل دارند ذهن خدا را از ذهن انسان متمایز کنند که والدین آن‌ها دیدگاه انسان‌انگازانه^۱ کم‌رنگ‌تری درباره خدا داشته باشند (Richert et al., 2017: 37-59).

باورهای مذهبی بزرگسالان به شدت با یادآوری اعتقادات مذهبی مراقبان دوران کودکی آن‌ها مرتبط است؛ نظیر اینکه آیا والدین آن‌ها در مراسم مذهبی شرکت می‌کردند و در کارهای خیریه مذهبی مشارکت می‌کردند (Turpin et al., 2019: 143-155). بنابراین، ملحدانی که در کودکی به خدا اعتقاد داشتند زمانی که در معرض نمایش‌های تقویت‌کننده اعتبار مذهبی (CRED) قرار نمی‌گیرند در اوایل زندگی پس از کودکی خویش اعتقاد به خداوند را ترک می‌کنند (Langston et al., 2018: 1-19). علاوه بر این، داده‌های بین‌المللی نشان می‌دهد احتمال اعتقاد یک فرد به خدا آن‌گاه که آن فرد تربیت دینی داشته باشد و در کشوری زندگی کند که اکثریت جمعیت به طور منظم در مراسم مذهبی شرکت می‌کنند به طور چشمگیری فزاینده است (White et al., 2021: 34).

نسبت دین مدرن با متافیزیک

شلایرماخر بر آن است که دین را نمی‌توان به ما بعد الطبیعه تقلیل داد. چون دین مجموعه‌ای از گزاره‌ها درباره حق تعالی یا درباره جهان نیست. همچنین دین را نمی‌توان به اخلاق تقلیل داد. زیرا دین مجموعه‌ای از دستورهایی مربوط به زندگی انسانی نیست. هرچند این سه، یعنی متافیزیک و اخلاق و دین، در یک موضوع، یعنی جهان و ارتباط انسان با آن، مشترک‌اند، در روش و هدف با هم تفاوت دارند. متافیزیک جهان را طبقه‌بندی می‌کند، موجودات را تقسیم می‌کند، آن‌ها را مرتب می‌کند، و به دنبال پایه و اساس هر آنچه وجود دارد برای علل و حقایق جهانی است. اخلاق به منظور استنباط نظامی از وظایف که اعمال هنجاری را تجویز می‌کند به طبیعت انسان و رابطه آن با جهان می‌نگرد. در مقابل «ماهیت دین نه تفکر است و نه عمل؛ بلکه شهود^۲ و احساس^۳ است در این راستا که جهان را مشهود نماید.» (Schleiermacher, 1996: 35).

ویتگنشتاین در دوره اول اندیشه خود موضع سکوت را در قبال دین و اخلاق اتخاذ کرد (Wittgenstein, 1961: 7). زیرا اساساً نمی‌توان از چیزی که به زبان نمی‌آید تعقلی داشت. به عبارت دیگر واقعیت خارج از عالم و زبان وجود ندارد (هارتاک، ۱۳۵۱: ۶۴). وی، در دوره دوم، تئوری نظام یکپارچه زبان را مردود دانست (پیرس، ۱۳۸۷: ۷). از این روی، دیگر نمی‌توان ساختار منطقی و عقلی را بر زبان تحمیل و فلسفه‌ای واحد طراحی کرد. تعریف فلسفه دیگر تبیین عالم نیست، بلکه توصیف عالم است. بنابراین، ما بعد الطبیعه به توصیفات جزئی هر زبان تقلیل می‌یابد (Wittgenstein, 1958: para 116).

نسبت ادراک شهودی با صورت حیات

برخی معتقدند که شهود باید ذاتاً معتبر باشد و ما باید نیروی شهودی تفکیک شهود از شناخت‌های دیگر را داشته باشیم. ایشان بر آن‌اند که تنها دلیل صحت شهود این است که به نظر ما می‌رسد چنین توانی داشته باشیم؛ یعنی احساس کنیم این آگاهی معتبر است (پراودفوت، ۱۳۹۳: ۹۳).

ویتگنشتاین این تعریف از تجربه را خود متناقض می‌داند. زیرا این تعریف به دو مدعا اشاره دارد: الف) تنها فاعل شناسا وجود دارد؛ ب) تنها تجربیات وی وجود دارند. اما خارج از این دو، یعنی الف و ب، چیزی وجود ندارد که این تشخیص و تعیین را تضمین کند. این بدان معنی است که «من» همه هستم و نشان‌دهنده سقوط در ورطه خودمحوری و در نهایت ایده‌آلیسم است (مالکولم، ۱۳۸۲: ۱۵۴). در این رابطه، فارغ از نقد خودمحوری و ایده‌آلیسم، الزام به پاسخ به این سؤال گریبان‌گیر ویتگنشتاین خواهد شد که چه ملاکی خارج از فاعل شناسا برای صحت و سقم این تجربیات و شهودات باید در نظر گرفت؟

1. anthropomorphic view
2. anschauung
3. gefühl

برای پاسخ به این سؤال ابتدا باید دانست فاعل شناسای «من» در نظام معناشناختی ویتگنشتاین چه جایگاهی دارد. وی «من» را نیز در کاربری آن می‌فهمد. در واقع «من» را به صورت اول شخص و علم حضوری یا «کوجیتوی دکارتی» معنا نمی‌کند. از نظرگاه ویتگنشتاین «من» دو کاربری دارد؛ یکی به عنوان ابژه و دیگری به عنوان سوژه. مثال کاربرد نخست: «بازوی من شکسته است.» و مثال کاربری دوم: «من دندان درد دارم.» وی تمایز این دو کاربری را چنین بیان می‌کند: «موارد مربوط به مقوله نخست شامل تشخیص شخص معینی است و در این موارد امکان خطا وجود دارد یا به تعبیر بهتر امکان خطا، در آن بازی زبانی، منظور شده است. لکن در کاربری دوم امکان خطا و اشتباه در بازی زبانی آن جایگاهی ندارد.» (Wittgenstein, 1969: 130).

با توجه به کاربری‌های «من» آنچه در تجربه شهودی استعمال می‌شود بازی زبانی مربوط به کاربری دوم است. بر این اساس، ملاک برای صحت و سقم معنای بی‌واسطه و معنای شهودشده همانا توافقات، تجربه‌های مشترک، صورت حیات، رسوم و قواعد بازی زبانی که در بنیان آن‌ها قرار می‌گیرند هستند (گریلینگ، ۱۳۸۸: ۱۶۸).

برخی نظریه‌پردازان ملاک و میزان دین از غیر دین را در نسبت‌های مراتب دین‌داران و تجربه‌گران دینی با یکدیگر محقق می‌دانند (Phillips, 1993: 55-237). ایشان به این گفتار ویتگنشتاین استناد می‌کنند: «در دین هر مرتبه از تدین باید صورتی بیانی متناسب خود را داشته باشد که در مرتبه فروتر معنایی ندارد.» (Wittgenstein, 1980: 3). بر این اساس، در بازی زبانی خاص یا بافت زبانی خاص یک موضوع می‌تواند سوگیری شناختی- نظیر خرافه- باشد و در بافت زبانی دیگر همان موضوع دینی و مقدس تلقی شود.

توضیح آنکه ویتگنشتاین آزمایش و محک باورها را فقط بر اساس زمینه‌ای از باورها و گزاره‌ها که خود در معرض آزمایش نیستند- یعنی گزاره‌های گرامری- می‌سور می‌دانست. «گزاره‌های گرامری همانا چارچوب زبان و روش ما را تشکیل می‌دهند و نظامی را می‌سازند که همه سنجش‌ها درون آن روی می‌دهد.» (Wittgenstein, 1969: 83.90-2.105).

نسبت باورمندی با اعتقادات متافیزیکی

در مورد اصطلاح «باور» برخی (Van Leeuwen, 2017: 206-211) چنین استدلال کرده‌اند که باور مجموعه‌ای از حالات ذهنی است که برچسب «باور» را در علوم شناختی دریافت می‌کنند و حداقل به دو نوع تقسیم می‌شوند: اعتبار دینی^۱ و باور واقعی^۲؛ که کارکردهای روان‌شناختی مشخصی دارند. تقریباً، اعتبارات دینی نگرش‌های تکریم‌آمیز و هویت‌ساز هستند که ویژگی‌های چشمگیر مشترک با تصورات^۳ دارند؛ درحالی‌که باورهای واقعی با کاربری این جهان‌نگرشی‌ها واقعی هستند که از نظر عاملی آن حقایق بی‌شائبه- بی‌پرده- را به تصویر می‌کشند (Van Leeuwen & Van Elk, 2019: 222).

دیدگاه ویتگنشتاین در رابطه با باورمندی بر مبنای نظریه بازی‌های زبانی و صورت حیات استوار است. بنابراین، معانی مصطلحات دینی بستگی به نقش آن در بازی زبانی دارد. در نتیجه، مصطلحاتی نظیر خداوند و روز جزا و ... وقتی نزد باورمندی به آن‌ها معنادار هستند که در حوزه عمل از آن‌ها استفاده شود (Canfield, 1997: 294). بر این اساس، وی بر این باور است که معانی قضایای دینی، از جمله اعتبارات دینی، را باید در جایگاه آن‌ها در زندگی انسان به دست آورد (پیرس، ۱۳۸۷: ۱۲۵). در واقع، ویتگنشتاین بر مبنای اندیشه خود تفکیک شناختی یادشده را نمی‌پذیرد و گزاره‌های دینی را در کاربری این جهانی آن‌ها می‌فهمد.

حال، نظر ویتگنشتاین درباره تجربه دینی چه می‌تواند باشد؟ آن تجربه دینی که بنا بر مبنای برخی بر پایه آن، مفهوم «خداوند» در گرو احساس وابستگی مطلق است و مرهون اندیشه یا شناختی مستقل است. بنابراین، مفهوم «خداوند» کاری با صورت‌سازی‌های ذهن ندارد (پراودفوت، ۱۳۹۳: ۴۱).

نسبت باورهای دینی کلی و باورهای دینی شخصی

ما بعد الطبیعه و اخلاقیات در کل جهان فقط انسانیت را مرکز همه پیوندها، به منزله شرط همه هستی‌ها و علت همه شدن‌ها،

1. religious credence
2. factual belief
3. imaginings

می‌بیند. اما، از آنجا که ما بعد الطبیعه نادین است، دین بر آن است که نامتناهی را- نقش و تجلی آن را- در انسانیت ببیند (Schleiermacher, 1996: 29). بنابراین، اعتقادات ما بعد الطبیعی و باورهای مذهبی کلی^۱- مانند وجود خدا- را از باورهای مذهبی شخصی^۲، که مستقیم منسوب به عاملی است که این اعتقاد را دارد، تفکیک می‌کنیم. مردم باورهای مذهبی کلی را عمدتاً از فرهنگ، به‌ویژه بافت زبانی، اطراف خود کسب می‌کنند. با این حال، آن‌ها از شهود- عاملیت و سایر تجربیات سطح پایین برای شکل دادن به باورهای مذهبی شخصی خویش استفاده می‌کنند. از این روی، نظریه دستگاه عاملیت کشف بیش فعال^۳ چنین بیان می‌کند که عاملیت- شهودها^۴ علل اصلی باورهای مذهبی به طور کلی هستند (Van Leeuwen & Van Elk, 2019: 221).

حال این پرسش پدید می‌آید که چه رابطه‌ای بین تجربیات سطح پایین و باورهای مذهبی انتزاعی‌تر وجود دارد؟ احساس ترس ناگهانی را در نظر بگیرید که ممکن است هنگام قدم زدن در جاده‌ای تاریک و خلوت داشته باشید؛ احساسی که انگار کسی آنجاست. این تجربه چگونه با باور مثلاً وجود شیاطین مرتبط است؟ متناوباً، احساس حضوری را در نظر بگیرید که شخصی هنگام زانو زدن مقابل مجسمه مریم در کلیسای جامعی با روشنایی اندک دارد. این احساس چگونه با این باور که مریم به دعاهای او گوش فرامی‌دهد مرتبط است؟ برای پاسخ به این سؤال‌ها، ابتدا باید باورهای کلی دینی را از باورهای دینی شخصی متمایز کنیم. اعتقادات مذهبی کلی، تقریباً، بازنمایی گسترده فرهنگی از عوامل ماوراء طبیعی هستند که به طور شاخص به خود مؤمنان اشاره نمی‌کنند. اما برخی از باورهای دینی به طور مستقیم و شاخص مربوط به خود صاحب عقیده هستند. ما چنین باورهایی را شخصی می‌نامیم. کسی که مثلاً معتقد است خدا مرا در بیمارستان عیادت کرده است، به خاطر «من» که شاخص است یک اعتقاد شخصی دارد (Van Leeuwen & VanElk, 2019: 221).

تحلیل تجربه دینی از حیث سوم شخص

حیثیت سوم شخص به این معناست که «من» به منزله فاعل شناسا وجود ندارد، بلکه «او» به منزله ادراک‌کننده تجربه دینی موضوعیت دارد. غالباً گفته می‌شود که غیر عارف- از نظرگاه سوم شخص- نمی‌تواند تجربه‌ای را که عارف اظهار می‌کند دارد انکار کند. اما این فقط در مورد جزء تجربی- آزمودن شخصی- توصیف او صادق است. این بدان معنا نیست که شخصی- مثلاً یک فیلسوف- که خود عارف نیست حق ندارد آن بخش‌هایی از توصیف عارف را که به نظر او آشکارا متضمن عناصر تفسیری است کاوش کند، بیازماید، تحلیل کند، و زیر سؤال ببرد (Stace, 1961: 32).

بر این اساس، اگر یک یهودی واقعه‌ای را که مسلمانان به واسطه نقل در قرآن به آن معتقدند شهود کند، آیا مسلمانان از حیث سوم شخص می‌توانند آن را دآوری کنند؟ همین سؤال درباره یک مسلمان نیز مطرح است. مثلاً، اگر مسلمانی در تجربه دینی خود خداوند را در حال کشتی گرفتن با حضرت یعقوب شهود کند این شهود نزد مسلمانان پذیرفتنی است؟ همچنین، آیا شهود یادشده نزد یهودیان به واسطه فاعل شناسای آن- که غیر یهودی است- قابل قبول است؟ با اینکه موضوع کشتی گرفتن یعقوب در تورات آمده است (Genesis, 32: 24).

در مورد مثال اول و دوم، ویتگنشتاین هر یک از این دو دسته مخاطب، یعنی مسلمان و یهودی، را متعلق یک بازی زبانی خاص می‌داند که فقط در بعضی کلیات یا برخی جزئیات با هم شباهت‌های اندکی دارند. وی در این رابطه مصطلح شباهت خانوادگی را مطرح می‌کند: «شبکه پیچیده‌ای از همانندی‌ها می‌بینیم که هم‌پوشانی و تقاطع دارند؛ گاه همانندی‌های کلی، گاه همانندی در جزئیات.» (Wittgenstein, 1958: 66).

برای حل مسئله یادشده، اگر نظریه ویتگنشتاین را بر اساس صورت حیات و شباهت خانوادگی بپذیریم باید لوازم آن را هم ملترم شویم و آن اینکه خارج از بازی زبانی امری ماورایی یا عین خارجی یا ذات متافیزیکی وجود ندارد. چون «ذات را دستور زبان بیان می‌کند.» (Wittgenstein, 1958: 371) و همچنین: «دستور زبان می‌گوید هر چیزی چگونه ابژه‌ای است.» (Wittgenstein, 1958: 373).

1. general religious beliefs
2. personal religious beliefs
3. hyperactive agency-detection device theory
4. agency-intuitions

تحلیل تجربه دینی از حیث اول شخص

در تجربه دینی آن خصوصیتی که بسیار بر آن تأکید شده است و حتی ذاتیات تجربه دینی و درونی دانسته شده است دو ویژگی است: یکی وصفناپذیری به معنی اینکه فاعل شناسا و تجربه‌کننده در هنگامه یافت امر قدسی و بعد از آن خصوصیت توصیفناپذیری را در تجربه خویش می‌یابد و دوم معرفت‌بخش بودن مبنی بر اینکه تجربه دینی یا درونی را حالتی از حالت‌های شناختی در کنار استدلال عقلی و دیگر حالت‌های شناختی به حساب می‌آورند که معمولاً از آن به انکشاف یا اشراق یاد می‌شود (جیمز، ۱۳۹۳: ۱۳).

شلایرماخر می‌گوید: «برای من الوهیت نمی‌تواند چیزی جز نوع خاصی از شهود دینی باشد.» (Schleiermacher, 1996: 51) چنان که «یک دین بدون خدا می‌تواند بهتر از دین دیگری که با خداست باشد.» (Schleiermacher, 1996: 52). پس، «اینکه ما خدایی را جزئی از شهود خود داشته باشیم بستگی به جهت تخیل ما دارد.» (Schleiermacher, 1996: 53). از این روی، شلایرماخر آن جنبه تعینی و تشخیص متعلق شهود و احساس دینی- یعنی خداوند- را در پیوند با تخیل انسان به حساب می‌آورد. نزد ویتگنشتاین، فهم معنای یک عبارت یعنی دانستن کاربرد آن عبارت در انواع بازی زبانی که در آن روی می‌دهد. از طرفی دانستن کاربردها ما را در به‌کارگیری قواعد بازی توانا می‌سازد و این قواعد بازی‌ها همانا از توافقات و عادات و رسوم متعاطیان بازی زبانی برآمده است. پس معنا ذاتاً عمومی است (گرلیینگ، ۱۳۸۸: ۱۳۹). حال که معنا عمومیت دارد، چگونه می‌توان در مورد احساس غیر قابل انتقال سخن گفت؟!

به نظر ویتگنشتاین معنا امر داده شده است (گرلیینگ، ۱۳۸۸: ۱۵۵). این نگاه اجتماعی وی باعث شده معنا و ملاک صحت تطابق نه امری خدادادی^۱ باشد نه در نظم طبیعت نهفته باشد. بلکه انسان آن را مقرر می‌سازد. بنابراین، هم حاصل هم سازنده آن کارکردهای عمومی زبانی است که حاکم بر آن است (اسکروتن، ۱۳۸۳: ۵۰۲).

ویتگنشتاین یکی از مؤیدات عمومی بودن زبان را آموختن آن می‌داند. وی درباره احساس‌های درونی نظیر «درد» این نکته را متذکر می‌شود که یک کودک چگونه استعمال و معنای واژه «درد» را فرامی‌گیرد؟ وی در این رابطه می‌گوید: «هنگامی که سخن از کسی می‌گویم که نامی به درد داده است آنچه از پیش مفروض است وجود دستور زبان واژه درد است؛ این دستور زبان جایگاهی را نشان می‌دهد که واژه جدید در آن مستقر می‌شود (Wittgenstein, 1958: 257).

هر آنچه گفته شد مربوط به تصدیق زبان عمومی در مقابل زبان خصوصی است. به عبارتی، زبان یا عمومی است یا تصویری از ماهیت آن نمی‌توان داشت. اما تجربه چطور؟ نمی‌توان تجربه خصوصی را تصور کرد؟ در واقع، سوای بحث زبان خصوصی، که نوعی لازمه احساس خصوصی به شمار می‌آید، آیا می‌توان مستقیم به خود احساس خصوصی خدشه وارد کرد؟ ویتگنشتاین در مورد ادعای تجربه خصوصی می‌گوید: «آنچه در مورد تجربه خصوصی اساسی است به‌راستی این نیست که هر کس نمونه خاص خود را دارد؛ بلکه این است که هیچ‌کس نمی‌داند آیا دیگران هم همین را دارند یا چیزی دیگر را. پس این فرض ممکن- هرچند تحقق‌ناپذیر- می‌بود که یک قسمت از بشریت از قرمز یک احساس را داشته باشد و بخشی دیگر احساس دیگر.» (Wittgenstein, 1958: 272). بنابراین، ویتگنشتاین، با مخدوش کردن تفسیر احساس خصوصی و القای شبهه در رابطه با درک درست آن، تجربه‌گر را به یافت ملاک و میزان بیرونی برای سنجش ادراک تجربی خویش وادار می‌کند که این بیانگر رجعت به زبان عمومی و یاری جستن شخص تجربه‌گر از صورت حیات متعاطی خویش است.

توجیه فهم تجربه دینی بر پایه زبان و فرهنگ دینی

اگر بخواهیم موضع معرفت‌شناختی تئوری صورت حیات را معین کنیم، شاید بتوان ویتگنشتاین دوم را از جمله زمینه‌گرایان^۲ دانست؛ هرچند این موضوع، یعنی زمینه‌گرایی ویتگنشتاین، امری اختلافی است و مخالفانی هم دارد.

اینکه فلان بافت زبانی و فرهنگی دارای عقلانیت است یا نه، یعنی متعاطیان یک زمینه و بافت اجتماعی توجیهاتی برای معرفت‌های خویش می‌طلبند که از نظام معرفتی درونی و در زمینه خویش و در صورت حیات خویش باید بهره بگیرند. پس نیازی نیست که به باورهایی اعتقاد داشته باشند که در همه بافت‌ها و زمینه‌ها و در همه اعصار و امصار صحیح و صادق باشد.

1. god given
2. Contextualism

نکته‌ای که باید متذکر شد همانا چگونگی یافت و تشخیص زمینه‌هاست. در واقع، سؤال این است ملاک و معیار تمایز و یافت این زمینه‌ها چیست؟ در جواب نظرات گوناگونی بیان شده است. برخی مطابقت با مقتضیات محیط را قانون و معیار قرار داده‌اند (Lewis, 1996. cited in Brower). بعضی ضرورت‌های روشی را معیار دانسته‌اند (Willams, 1991. cited in Brower). و بالاخره عده‌ای از اندیشمندان باورها و ساختارهای پایه‌ای را، که ذات هر معرفتی را تشکیل می‌دهند، ملاک پنداشته‌اند (Brower, 1996. cited in Brower).

زمینه‌گرایی دغدغه اعتقاد فعلی و زمان حال را دارد و ادله‌ای که بتواند در زمان حال و موقعیت بالفعل و کنونی توجیه‌آور باشد یقین‌آور خواهد بود. اما اینکه امکان دارد در آینده دلیلی قوی‌تر یا دلیلی متضاد پیدا شود هیچ خللی به دلیل فعلی نمی‌زند. این سخن مستلزم این است که همواره در طریق حصول یقین باشیم و هیچ‌گاه به مقصود نهایی نرسیم و هیچ‌گاه به اعتقاد دینی یقینی واصل نشویم (آدامز، ۱۳۷۴: ۸۲ - ۱۰۳).

مثلاً در مسیحیت مدرن، آلتون خود و جان سرل را بر اساس نظریه معنای قابلیت کنش حین بیانی و عطف نظر به کارکرد زبانی معنا ویتگنشتاینی می‌داند (Alston, 1995: 11). وی با توجه به تئوری بازی زبانی و کارکرد آن در گفتمان مسیحی بر این تأکید می‌کند که توجیه دعوی دینی مبتنی بر تجربه است (Alston, 1981: 139-143). وی تجربه باورساز^۱ را به جای بازی زبانی به کار می‌گیرد (Alston, 1991: 36).

پلنتینگا نیز بر اساس طرح «آکویناس-کالون» (Plantinga, 2000: 177-178) با توجه به قوه باورساز بر نوعی عقلانیت خاص مسیحیت اصلاح‌شده که بر باور پایه ایمان به خدا استوار است تأکید می‌کند (Plantinga, 1979: 7-27).

نتیجه

پاسخ به مسئله این پژوهش- یعنی چگونگی سوگیری‌زدایی از تجربه دینی مدرن- از سویی بر تفکیک میان اعتقادات و باورهای شخصی از اعتقادات کلی استوار است و از سوی دیگر بر پیوند و ارتباط تجربه دینی شخصی با ما بعد الطبیعه دینی رسوب کرده در فرهنگ اتکا دارد. هرچند اندیشه مدرن بر گسستن از ما بعد الطبیعه دینی تأکید دارد، پیامدها و آثار فرهنگی آن، که از پیشامدرن تا پسامدرن امتداد دارد، قابل انکار نیست. از این روی، هم دانشمندان و نظریه‌پردازان علوم شناختی هم فیلسوفان نقش برجسته ما بعد الطبیعه و سنت دینی در دستگاه شناختی انسان مدرن را مغفول نگذاشته‌اند و به جای اینکه همچو برخی از نظریه‌پردازان تجربه دینی را علت پدید آمدن ما بعد الطبیعه بپندارند، به تعامل و پویایی میان آن دو قائل شده‌اند.

ویتگنشتاین بهترین و کاراترین تبیین فلسفی و زبان‌شناختی را از پیوند ضروری یادشده ارائه داده است. از دیدگاه وی فرهنگ هر جامعه تصفیه‌کننده و دربردارنده توشه‌ای از ما بعد الطبیعه دینی است و صورتی از حیات را تحقق بخشیده است که از پس آن زبان شهروند آن جامعه گویا می‌شود.

نتیجه آنکه از حیث اول شخص^۲ یک فرد مسلمان یا مسیحی یا ... آن‌گاه تجربه و شهود دینی خویش را مصون از سوگیری شناختی می‌داند که برآمده از صورت حیات خویش باشد و در بازی زبانی وی دارای جایگاه باشد و از حیث سوم شخص آن‌گاه تجربیات دینی دیگران را به نظاره می‌نشیند و آن را برمی‌تابد که بدو صورت حیات آنان را دریافته باشد. همچنین، ارتباطات کثرت‌گرایانه ادیان بر اساس شباهت‌های خانوادگی میسور می‌شود. پس، پرافراتر نهادن از هر یک از قبود یادشده زمینه را برای سوگیری‌های شناختی در حوزه‌های مرتبط فراهم می‌آورد. در پایان، گفتنی است سوگیری‌های اجتماعی- شناختی را هنگامی که از خارج از صورت حیات یک جامعه بر آن جامعه تحمیل شود می‌توان بدعت دینی نام نهاد که موجبات سرزنش و نکوهش جامعه هدف را پدید می‌آورد.

کتابنامه

- آدامز، رابرت (۱۳۷۴). *ادله کرگگور بر ضد استدلال آفاقی در دین*. مترجم: مصطفی ملکیان. قم: نقد و نظر، ۱(۳-۴)، ۸۲-۱۰۳.
- اسکروتن، راجر (۱۳۸۳). *تاریخ مختصر فلسفه جدید*. مترجم: اسماعیل سعادت‌ی خمسه. تهران: حکمت.
- پراود فوت، وین (۱۳۹۳). *تجربه دینی*. مترجم: عباس یزدانی. قم: کتاب طه.
- پیرس، دوید (۱۳۸۷). *وینگشتاین*. مترجم: نصرالله زنگویی. سروش.
- جمیز، ویلیام (۱۳۹۳). *تجربه دینی: اصل و منشأ دین*. مترجم: مالک حسینی. تهران: هرمس.
- گریلینگ، ای. سی. (۱۳۸۸). *وینگشتاین*. مترجم: ابوالفضل حقیری. قم: بصیرت.
- مالکولم، نورمن (۱۳۸۲). *وینگشتاین و تشبیه نفس به چشم*. مترجم: ناصر زعفرانچی. تهران: هرمس.
- هارتاک، یوستوس (۱۳۵۱). *وینگشتاین*. مترجم: منوچهر بزرگمهر. تهران: خوارزمی.
- Adams, R.. (2014). *Kierkegaard's Arguments against Objective Reasoning in Religion*. Qom: Naghd&Nazar, 1(3-4), 82-103. (in Persian)
- Alston, W. P. (1995). *Taking the Curse off language-games: A Realist Account of Doxastic Practices*. in Tessin Timothy and Others. *philosophy and the grammer of religion belief*, Martinz, s press.
- (1981). *The Christian language-game*, in the *Autonomy of religious, a critical Inquiry*. ed.Frederick. Crosson, University of Notre Dame press.
- Ariely, D. (2009). The end of rational economics. *Hardvard Business Review*, 87(7), 78-84.
- Atran, S. & Norenzayan, A. (2004). Religion's evolutionary landscape: Counterintuition, commitment, compassion, communion. *Behavioral and Brain Sciences*, 27, 713-730.
- Barrett, J. (2008). Why Santa Claus is not a god. *J Cogn Cult*, 8, 149-161.
- Brower, Routledge Encyclopedia of Philosophy, ver.1. (PC)
- Canfield (1997). *Philosophy of meanig knowledge and value in c20*.
- Gervais, W. M., Willard, A. K., Norenzayan, A., & Henrich, J. (2011). The cultural transmission of faith: Why innate intuitions are necessary, but insufficient, to explain religious belief. *Religion*, 41(3), 389-410.
- Grafman, J., Cristofori, I., Zhong, W., & Bulbulia, J. (2020). The Neural Basis Of Religious Cognition. *Curr Dir Psychol Sci*, 29, 126-133.
- Grayling, A. C. (2009). *Wittgenstein*. Tehran: Basirat. (in Persian)
- Guthrie, S. (1993). *Faces in the clouds: A New theory of religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Guthrie, S., Agassi, J., Andriolo, K. R., Buchdahl, D., Earhart, H. B., Greenberg, M., & Tissot, G. (1980). A cognitive theory of religion. *Current Anthropology*, 21(2), 181-203.
- Harris, PL., Koenig, MA., Corriveau, KH., & Jaswal, VK. (2018). Cognitive foundations of learning from testimony. *Annu Rev Psychol*, 69, 251-273.
- Hartnack, J. (1972). *Wittgenstein and modern philosophy*. Tehran: Kharazmi Publications. (in Persian)
- Henrich, J. (2009). The evolution of costly displays, cooperation and religion: credibility enhancing displays and their implications for cultural evolution. *Evol Hum Behav*, 30, 244-260.
- James, W. (2014). *Religious Experience: The Origin of Religion*. Tehran: Hermes. (in Persian)
- Kahane (2007). *Wittgenstein and Inerpreters*. Blackwell.
- Langston, J., Speed, D., & Coleman, TJ. (2018). predicting age of atheism: credibility enhancing displays and religious importance, choice, and conflict in family of upbringing. *Relig Brain Behav*, 1-19.
- Malcolm, N. (2003). *Wittgenstein and the simile of the soul to the eye*. Tehran: Hermes. (in Persian)
- Norenzayan, A. (2016). Theodiversity. *Annu Rev Psychol*, 67, 465-488.
- Pears, D. F. (2008). *Wittgenstein*. Tehran: Soroush. (in Persian)
- Pelantinga, A. (2000). *Warranted and Proper Function*. New York: Oxford.
- (1979). *Is Belief in God Rational? Rationality and religious belief*. Ed by C.F. Dianey. University of Norre Dame Press.
- Phillips, D.Z. (1993). *Religion in Wittgenstein s mirror*. London: Macmillan.
- Proudfoot, W. (2014). *Religious experience*, Qom: Taha book. (in Persian)
- Richert, RA., Saide, AR., Lesage, KA., & Shaman, NJ. (2017). The Role of religious context in children's differentiation between God's mind and human minds. *Br J Dev Psychol*, 35, 37-59.
- Schleiermacher (1996). *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*. Translated By Richard Crouter. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scruton, R. (2004). *A short history of modern philosophy: from Descartes to Wittgenstein*. Tehran: Hekmat Publications. (in Persian)
- Stace, W. T. (1961). *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan.
- Turpin, H., Andersen, M., & Lanman, JA. (2019). CREDs, CRUDs, and Catholic scandals: experimentally examining the effects of religious paragon behavior on co-religionist belief. *Relig Brain Behav*, 9, 143-155.

- Van Leeuwen, N. & van Elk. (2019). Seeking the supernatural: the Interactive Religious Experience Model, Religion. *Brain & Behavior*, 9(3), 221-251.
- Van Leeuwen, N. (2017). Two paradigms for religious representation: The physicist and the playground. *Cognition*, 164, 206–211.
- White, C., Baimel, A., & Norenzayan, N. (2021). How cultural learning and cognitive biases shape religious beliefs. *Current Opinion in Psychology*, 40, 34–39.
- Willard, A.K. & Norenzayan, A. (2013). Cognitive biases explain religious belief, paranormal belief, and belief in life's purpose. *Cognition*, 129, 379-391.
- (2017). Spiritual but not religious: cognition, schizotypy, and conversion in alternative beliefs. *Cognition*, 165, 137-146.
- Wittgenstein, L. (1956). *Remarks on the Foundation of Mathematics*. Trans: Anscombe. London: Macmillan.
- (1958). *Philosophical Investigations*. Trans: Anscombe. London: Macmillan.
- (1961). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trans: Pears and McGunines. Routledge Kegan Paul.
- (1966). *Lectures and Conversations*. Ed by C. Barrett. California: University of California.
- (1969). *On Certainty*. Ed by G.E.M. Enscombe and G.H. Von Writght. Blackwell.
- (1969). *The Blue and Brown Books*. Ed by R. Rhees. Harper Torchbodls.
- (1970). *Zette*. Trans: Anscombe. California: University of California.
- (1980). *Culture and Value*. Trans: P. Winch. Blackwell.
- Wlodarski, R. & Pearce, E. (2016). The God allusion: individual variation in agency detection, mentalizing and schizotypy and their association with religious beliefs and behaviors. *Hum Nat Hawthorne*, 27, 160-172.