

نظریه خودگفتمانی و جایگاه آن در تجربه دینی

پگاه جمشیدی^۱

قدرت الله قربانی^۲

چکیده

نظریه خودگفتمانی به عنوان یک مفهوم و توانایی روان‌شناختی - فرهنگی در جریان گفتگو تأثیر به‌سزایی دارد. جایگاه این جریان درباره ساحت تجربه دینی مورد بررسی قرار خواهد گرفت. این جریان، عالم درون فرد را مانند جامعه‌ای از موقعیت‌های نسبتاً مستقل، همچون یک منظره خیالی، اما بر اساس عالم خارج در نظر می‌گیرد و از جایگاهی فراتر و مشرف بر موقعیت‌های تصور شده به آن‌ها توجه می‌کند. با وجود شرایط تأثیرگذار بر گفتگوی ادیان، وجود یک پذیرش بی‌قید و شرط در رویکرد کثرت‌گرایی، زودباوری و مسئله‌تحمیل در ارتباط با یک تجربه مفروض دینی، خودگفتمانی در عین در برداشتن و تمرکز بر تجربه من و دیگران، می‌تواند پذیرش راحت‌تر و قانع‌کننده‌تری از آنچه که تجربه کرده‌ام و آنچه که می‌توانست تجربه شود داشته باشد. همچنین با توجه به شرایط غیرمستقیم تأثیرگذار بر چگونگی وقوع تجربه دینی، آن می‌تواند موقعیت‌های دینی دقیق، جزئی و واقع‌بینانه‌تری را تصور و آن‌ها را از منظر همه‌جانبه‌تر تحلیل کند. در اولین گام، می‌تواند با تجربه مبهم و پیچیده متناسب به حقیقت دین در فرد، مواجهه واقع‌بینانه‌تری داشته باشد. دوم، ارتباط دادن هویت‌های دینی به موقعیت‌های متفاوت درون یک فرد است. سوم، تأثیر آن بر شکوفایی ظرفیت معنوی فرد است. خودگفتمانی اولویت‌های درون یک فرد و دلیل این اولویت‌یافتن‌ها، پیش‌فرض‌ها و اعتقادات اثبات شده ما را مورد توجه قرار می‌دهد و با توجه به تأثیرپذیری ما از پیوندهای عاطفی و اجتماعی، قضاوت واقع‌بینانه‌تری انتظار دارد. چهارم، یادگیری و توجه به تجربه ترکیبی غالباً دینی در یک انسان است. پنجم، نقش آن در تحلیل روان‌شناختی و فرهنگی تجربه دینی است. این نظریه پدیده‌ها را اجزایی از یک کل معنا دار می‌داند. در نهایت تجربیات خطا پذیر دینی فرض شده یک فرد در طی این جریان جزئی و عمق‌نگر می‌تواند به یک جهت متعادلان و منطقی‌تر تکامل یافته تبدیل شوند.

کلید واژه‌ها: خودگفتمانی، تجربه دینی، خود اجتماعی، من و دیگری.

۱. دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشگاه خوارزمی، کرج، ایران؛

pegah.jamshidi.a@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛ qdratullah qorbani@khu.ac.ir

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۸/۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۹/۲۶

۱. مقدمه

انسان با وجود اینکه برخی اوقات تا حدی از انجام تلاش خویش آگاه می‌باشد اما این آگاهی را به‌طور روشن و کامل نمی‌تواند از چگونگی وقوع و میزان تجربه دینی و همچنین حد و مرز آموزه‌های ادیان به دست آورد. زمانی که ما در طی جریان گفتگوی زبانی، ادعایی درباره تجربیات فرض شده دینی خود یا دیگران داشته باشیم، این مسئله روشن خواهد شد. زیرا در این صورت ما با مشکلاتی چون: عدم آگاهی کافی از چگونگی عالم درون خود، آشنا نبودن یا نداشتن شناختی از عالم درونی یک فرد دیگر، موفق نبودن در نحوه انتقال اطلاعات، عدم درک دقیق و همه جانبه تأثیر فناوری‌های پیشرفته و همچنین عدم تسلط کافی بر آموزه‌های ادیان برای دینی نامیده شدن یک تجربه، مواجه هستیم. بنابراین شخصی‌سازی نکردن تجربه دینی تنها با اشتراک گذاری آن در جریان گفتگوی زبانی برطرف نمی‌شود. ما باید به عالم کمتر توجه شده خودگفتمانی در جریان گفتگوی زبانی توجه داشته و خودهای روایت کننده درون من را؛ که تجسمی از موقعیت‌هایی هستند که بر مبنای تجربه بیان شده افراد دیگر و شرایط خاص آنها می‌باشند؛ در تماس مداوم با عالم واقع اصلاح و بازنگری کنیم. به عبارت دیگر با در نظر داشتن زمان، زبان، مکان و فرهنگ متفاوت و همچنین کلیه شرایط تأثیرگذار در جهت پرهیز از خیالی یا توهمی نبودن موقعیات تجسم شده درون خویش، ما می‌توانیم به صورت محتاطانه و متمرکز روایت‌های دقیق‌تری را درباره یک تجربه دینی شکل دهیم. در ادامه با رفت و برگشت‌هایی با عالم خارج می‌توانیم موقعیت‌ها را هم با توجه به محتوای آنها از یک موقعیت بالاتر سازماندهی کنیم و هم آنها را به یک مسیر رو به جلو جهت داده و تکامل ببخشیم. پس با توجه به جریان خودگفتمانی، انتظار ما از تجربه دینی، هم باید به وسعت تجربه‌های شکل گرفته و متاثر شده از یک مجموعه شرایط و عوامل کلی و هم لحاظ کردن زندگی متفاوت فرد به فرد انسان‌ها باشد. ما نه تنها باید شنونده تجربه افراد در قالب گفتگوهای زبانی بین پیروان ادیان باشیم، بلکه با توجه به ارتباط و جایگاه نظریه خودگفتمانی در ساحت تجربه دینی نیز نباید هر یک از صداها را متجسم شده یا موقعیات

نظریه خودگفتمانی و جایگاه آن در تجربه دینی ۶۹

درونی خود را برابر با یک مجموعه کلی به نام «من» فرض کنیم. زیرا ساحت «من» برجسته شده، می‌تواند تنها برخی از موقعیات تجسم شده درون ما باشد. ما باید روایت‌های خطاپذیر درباره تجربه دینی در خود را هم وسیع‌تر از حوزه آموزه‌های دینی به وسعت حقیقت دین و هم وسیع‌تر از هر «من»، به وسعت خودهای روایت‌کننده در درون خویش نظر بگیریم و قلب اصلی تجارب متفاوت را جذب و آن را در مسیر متعالی و ماورایی تکامل یافته سازیم. در این تحقیق ضمن تحلیل ماهیت تجربه دینی و نظریه خودگفتمانی، تلاش می‌شود نتایج رویکرد خودگفتمانی به تجربه دینی مورد تحلیل و بررسی بیشتری قرار گیرد.

۲. تجربه دینی

تجربه در شکلی عارفانه به معنای یگانگی «صاحب تجربه با موضوع آن» می‌باشد. در این شکل، گویی صاحب تجربه یا عارف، در خدا فانی و یا با آن یکی شده است. در تجربه در شکل دینی آن، صاحب تجربه یک حضور را تجربه کرده است (پویمن، ۱۳۷۷: ۱۳). تجربه دینی نوعی آگاهی تجربی بی‌واسطه و فاقد محتوای حسی از حقیقت متعالی است که به دور از انتزاعی بودن، دارای شدت و حدت متفاوتی می‌باشد. این تجربه به طور معمول با نوعی احساس حضور ناگهانی شناخته می‌شود که در آن دریافت‌کننده این طور گمان دارد که به طور دقیق هر آنچه را دریافت یا درک کرده، می‌تواند توصیف کند (آلستون، ۱۳۸۱: ۱۳۶-۱۳۷). این تجربه‌ها می‌توانند یا با تقویت حس اطمینان و تأیید درونی انسان توسط نیروی نگاه‌دارنده در ورای عالم معنابخش زندگی او باشند و یا با توجه به محدودیت‌های او به عنوان یک آگاهی از امری فراتر از دسترس، به نوعی شکست و یا ناامیدی تعبیر شوند (فالز، ۱۳۸۶: ۱۶۶). ادعای وجودی و یا نظری نهفته شده در تجربه دینی جهت گزارش یک توصیف کامل و قانع‌کننده، تقریباً امر محالی است. زیرا تجربه دینی می‌تواند با توجه به ابعاد گوناگون یک سنت دینی خاص و یا با توجه به موضوع دین به طور مطلق وقوع یابد. در ساحت تجربه دینی فهم «همه یا هیچ» چیز معنایی ندارد، تشخیص مرز بین فهم‌پذیری و فهم‌ناپذیری توسط ما امری مشکل‌می‌باشد. «در واقع فهم امری ذو

مراتب است» که فهم‌ناپذیری به عنوان شکلی از فهم‌پذیری، حدی از فهم‌پذیری است (اسمارت، ۱۳۸۰: ۶۶). تجربه دینی بر اساس ماهیت خود در سه سنخ «نظریه احساس» (تجربیات دینی مربوط به نظرات فردریک شلایر ماخر و ردولف اتو قابل معرفت و شناخت نمی‌باشد)، «نظریه ادراک حسّی» (تجربه‌های مورد نظر ویلیام آلستون بار معرفتی دارند ولی این معرفت برآمده از حصول پدیده‌ای متعلق تجربه در نزد ما است)، و «نظریه تبیین فوق طبیعی» (تجربه، یک توصیف، یعنی ثابت کننده متعلق خودش نیست. بلکه یک تبیین می‌باشد، یعنی لازم نیست علت تجربه در واقع همان تصوّر تجربه کننده باشد) متمایز می‌شوند (فعالی، ۱۳۸۳: ۱-۲). از طبقه‌بندی تجربه دینی می‌توان به دیدگاه دیویس اشاره داشت که تجربه‌ها را شامل «تجربه تفسیری» (تفسیر شخص تجربه‌گر)، «تجربه شبه حسّی» (تجربه‌هایی که عنصری از حواس در آنها دخالت دارند)، «تجربه وحیانی» (تجربه‌ای که به طور ناگهانی فاعل تجربه را دربرمی‌گیرد)، «تجربه احیاگر» (تجربه‌هایی که به هنگام عبادت و اعمال دینی احیا می‌شوند)، «تجربه مینوی» (تجربه‌ای با حس ترس، خشوع و جذب کننده در فرد)، «تجربه عرفانی» (حس عینیت مطلق، نزدیکی به عالم وحدت و تعالی یافتن روح انسان) می‌داند (دیویس، ۱۳۹۱: ۹۳-۵۵). با وجود طبقه‌بندی‌هایی که در حوزه تجربه دینی وجود دارد، بر مبنای عدالت الهی در سرشت متعالی انسان، شاید بهتر باشد که فرض شود اگر تجربه‌ای در حقیقت می‌خواهد تجربه‌ای دینی خوانده شود، مانند زیبایی یا خوشمزه بودن، لازم نیست که ادعایی درباره میزان خاص بودن آن داشت، زیرا دیگران میزان خاص و خالص بودن آن را در هر صورت از ما دریافت خواهند کرد. اگرچه ممکن است در ادامه به دلایل متفاوت از جمله وجود ناهمخوانی‌هایی در نحوه برخورد ما با آنها، آن را انکار کنند و یا نادیده بگیرند.

در جوامع معاصر که ارزش‌های دینی در عمق زندگی انسانها گنجانده شده و موجب هدایت اعمال آنها شده‌اند، ادعا کردن و گفتگو درباره تجربه دینی یک چالش شخصی و جمعی محسوب می‌شود. چالشی شخصی است، زیرا امکان دارد فرد بر اثر تفسیر و یا میل درونی خود، این گفتگو را به سمتی خودخواهانه جهت و معنا ببخشد. از طرف دیگر چالشی جمعی است، زیرا یک تجربه شخصی ممکن است که در مقیاسی وسیع‌تر به

۷۱ نظریه خودگفتمانی و جایگاه آن در تجربه دینی

اشتراک گذاشته شود و این اشتراک گذاری ممکن است آن لحظات ناب را محو، تحریف و یا تقلیل کند. موضوع این است که ما می‌خواهیم در جریان گفتگو درباره تجربیات دینی مفروض خود، ادعایی داشته باشیم، اما مسئله انتقال اطلاعات در انسان به آسانی و به نحو کاملاً موفق انجام نمی‌پذیرد. زیرا در جریان گفتگو ما خود را با دیگری شناخته نشده، به همراه یک تجربه دینی که می‌تواند بر مبنای حقیقت دین باشد، و همچنین با وسعت درک نشده معنای آموزه‌های دینی مواجه می‌کنیم، و با این همه انتظار داریم که بتوانیم به یک جمع‌بندی و یا حتی نتیجه‌گیری برسیم. مدعی بودن، سرکوب کردن، تلقین و تقلید صرف از یک مجموعه عناوین نظری نمی‌تواند پاسخ‌گوی پازل‌های بالقوه انتقادی و چالشی عالم درون ما باشد که دیرنگر و بازاندیش هستند. به نظر می‌رسد راه حل این مسئله نه در شخصی‌سازی تجربه و نه در عدم شخصی‌سازی آن، بلکه در برقراری گفتگوی زیبایی درباره تجربه بالقوه دینی باشد. ما باید بر مبنای عالم خارج، در درون خود به جریان خودگفتمانی توجه داشته باشیم و از طریق تجسم موقعیت‌های متفاوت در جهت معرفت یافتن از تجربه دینی، خود را با نگاهی فراتر از موقعیت‌های موجود، همزمان با تجربه‌های افراد دیگر و شرایط تأثیرگذار بر آنها در نظر بگیریم.

۳. نظریه خودگفتمانی

در طول جریان گفتگو در بین افراد دارای شرایط و ویژگی‌های متفاوت، به دلیل تمرکز جریان خودگفتمانی بر توانایی و تجسم‌های عالم درون هر یک از افراد، به نظر می‌رسد توجه به جریان خودگفتمانی مسئله مهمی به‌شمار می‌رود. هسته اصلی نظریه خودگفتمانی توسط هرمنس و کمپن شکل گرفته است (7: Belzen, 2003). هوبرت هرمنس^۱ به‌عنوان یکی از شخصیت‌های روان‌شناسی روایی^۲ از هلند خالق نظریه خودگفتمانی شناخته شده است. او خودگفتمانی را نظریه پیوند دهنده‌ای می‌داند که با مطالعه خود درون هر یک از ما، به‌عنوان یک جامعه ذهنی می‌تواند پیوندهای جدید و غیر منتظره‌ای بین رشته‌ها و زیر

1. <https://www.huberthermans.org/>

۲. روایی بدین معناست که روش یا ابزار به کار رفته برای جمع‌آوری داده تا چه حد می‌تواند خصوصیت مورد نظر را درست اندازه‌گیری یا روایت کند.

شاخه‌های آن ایجاد کند. در این راستا ما به دلیل حساسیت و اهمیت موضوع تجربه دینی، تلاش داریم که بتوانیم جایگاه نظریه خودگفتمانی را در ساحت تجربه دینی نشان دهیم. جریان خودگفتمانی به عنوان یک ارتباط عمیق چند طرفه، من و خود و دیگری را از طریق تجسم موقعیت‌هایی درونی به هم مرتبط می‌کند. به عبارت دیگر خودگفتمانی یعنی داده‌های جریان گفتگوی زبانی و مجموعه شرایط تأثیر گذار، به درون من منتقل شده، سپس از سوی من با توجه به موقعیت‌های درون من، یک نظر موقتی شکل گرفته و مجدداً در گام بعد این نظر خطا پذیر در بین عالم درون و برون، برگشت پذیر شود. این جریان برخلاف موضوع خود تک‌شناختی، که در نتیجه عدم تقارن قدرت بین موقعیت‌ها، یا حد افراط برخی از موقعیت‌ها، ناتوان ماندن برخی از آنها بوجود می‌آید، به تمامی موقعیت‌ها در رفت و برگشت از عالم بیرون به درون و برعکس توجه دارد (Hermans, 2004: 309- 389). خودگفتمانی جریانی آگاه‌کننده است. «آنچه فرد در جامعه انجام می‌دهد منجر به واکنش‌های اجتماعی می‌شود در حالی که آنچه او در خودگفتمانی تصور می‌کند فقط هشدارهایی را ایجاد می‌کند» (Shaw, 2001: 296). خودگفتمانی فراتر از صرف یک ارتباط منطقی، به موقعیت‌های امکان‌پذیر در گزاره‌های یکسان توجه دارد. دو گزاره یکسان ممکن است بر اساس تفاوت در زمان و مکان و زبان، حاکی از موقعیت‌ها یا صداها یا مختلف یا متفاوتی باشند. ما در معرض مجموعه‌ای از معانی، ارزش‌ها و ایده‌ها و عملیات ذهنی قرار داریم که بر مبنای پیشینه تاریخی، نیازها و اهداف، متفاوت می‌شوند. تمام این موارد می‌توانند باعث چند صدا شدن عالم درون خود هر یک از ما شوند. همچنین در این میان ممکن است برخی صداها کنترل شوند، «برخی نادیده گرفته شوند، سرکوب شوند و یا فقط شنیده نشوند» (Hermans, 2004: 304-305). خودگفتمانی بر تفاوت بین حالت‌های مشخص مانند لباس، ویژگی‌های نژادی، الگوهای گفتار، حالات چهره، حرکات بدن و حالت‌های غیرمشخص تأکید دارد (Shaw, 2001: 284-285). «از طریق محاسبه همبستگی بین موقعیت‌های داخلی و موقعیت‌های خارجی، این جریان ارتباط‌هایی را کشف می‌کند که معمولاً پایین‌تر از سطح آگاهی هستند» (Hermans, 2023:394). مثلاً بدن ما با شکل و عملکردش در نشان دادن تعدد و پویایی موقعیت‌یابی‌ها در من (تجسم موقعیت‌های خود در من، مانند من منطقی، من متنفر، من شجاع و...) در ارتباط با جهان و

نظریه خودگفتمانی و جایگاه آن در تجربه دینی ۷۳

خودهای دیگر متفاوت می‌شود (Hermans, 2022:15). با توجه به این تفاوت‌ها «من، این امکان را دارد که مطابق با تغییر موقعیت و زمان از سمت یک موقعیت مکانی به سمت موقعیت مکانی دیگر حرکت کند» (Hermans, 2004: 302-303). در این جریان، دیگری، از نظر خوب یا بد بودن، جدا از خود درون من نیست، بلکه جزء ذاتی خود من است. به عبارت دیگر «خوب و بد با هیچ دوگانگی از هم جدا نمی‌شوند، آن‌ها به عنوان متضادهایی دیالکتیکی به یکدیگر تعلق دارند و از نظر ذاتی درهم تنیده شده‌اند.» ما آنها را تجسم و ارزیابی می‌کنیم (Hermans, 2022, : 40). ما در خودمان «موقعیت‌های متضاد را به عنوان بخش‌هایی متفاوت در خود تشخیص می‌دهیم» (Krotofil, 2013:96). از سوی دیگر «این جریان این فرض را به دنبال ندارد که روابط با دیگران دینی به هر نحوی باید بخشی از خود باشند. چنین پیش‌فرضی یک پیش‌فرض الهیاتی خواهد بود» (Belzen, 2003:21). بنابراین خودگفتمانی «دموکراسی انعطاف‌پذیری» است که در آن تمرکز تصمیم‌گیری‌ها به عهده هر فردی است که در درون خود به اندازه کافی صداهای تجسم یافته بسیاری را، هر چند متقابل با هم، درونی کرده و می‌تواند مانند فرضیه «اگر-آنگاه» در موقعیت‌های متفاوت قرار گیرد تا پاسخی برای جامعه داشته باشد (Hermans, 2022:31). به نظر می‌رسد توجه دموکراسی گونه‌ای که این جریان هم به حالات ظاهری و هم به حالات غیرمشخص درون یک فرد و در عین حال دیگر افراد دارد، و دیگری را در قالب یک یا چندین موقعیت دقیق و جزئی در کنار سایر موقعیت‌ها در درون خود تجسم می‌کند، و ما را همزمان با دیگران، با خودهای ممکن در خودمان روبه‌رو می‌کند، این جریان عمیق و دقیق‌تر را در جایگاه بالاتری نسبت به جریان ناپخته گفتگوی زبانی درباره موضوع خاص تجربه دینی قرار می‌دهد.

۴. سه مؤلفه اساسی در نظریه خودگفتمانی

نظریه خودگفتمانی به طور کلی دارای سه مؤلفه اساسی می‌باشد:

۴-۱. خود

خود در جریان خودگفتمانی، نه به‌عنوان موجودی فی‌نفسه، بلکه یک موجود در خود یا خودی وجودی می‌باشد که از طریق فرآیند گفتگو در محیط خارجی آشکار می‌شود. این

خود بخشی از جامعه است که فقط تحت تأثیر عالم خارج نمی‌باشد، بلکه این دو دربرگیرنده همدیگر هستند و خودگفتمانی جریانی پیوند دهنده بین این دو عالم می‌باشد (Hermans, 2023:389). «خود می‌تواند نه به‌عنوان یک من (متمرکز)، بلکه به‌عنوان موقعیت‌های چندگانه (غیر متمرکز) در من، که در میان آنها روابط گفتگو توسعه می‌یابد، درک شود» (Hermans, 1996: 11). خودها در عین رابطه با هم در درون یک فرد، به‌طور مستقل و به‌عنوان مشارکت‌کنندگان در جامعه نیز گفتگو برقرار می‌کنند و «دائماً تحت تأثیر تاریخ‌های متفاوت شخصی و جمعی شرکت‌کنندگان قرار دارند» (Hermans, 2022: 62). اهمیت خود در جریان خودگفتمانی این است که «معنای یک تجربه خاص همیشه در بافت اجتماعی اصلی آن مشخص نیست. یک فرد کنشگر اجتماعی باید هر قسمت از تجربه خود را در بازتابی آگاهانه قرار دهد و اهمیت آن را در رابطه با کل وجود خود ارزیابی کند» (Shaw, 2001:282). «خود نه تنها اینجا بلکه آنجا است و فرد به دلیل قدرت تخیل می‌تواند طوری رفتار کند که انگار دیگری است. این عبارت بیانگر این است که خود، دیدگاه واقعی دیگری را خارج از خود می‌گیرد. این عمل را نباید با ایفا کردن نقش دیگری یکی دانست» (Hermans, 1992:28-29).

۴-۲. موقعیت و فراموقعیت و موقعیت‌های مروج^۱

موقعیت‌ها را می‌توان به دو صورت درونی و بیرونی تقسیم کرد. اولین صورت به‌عنوان دیدگاه‌ها و ارزش‌های خود فرد در درون شخص تجربه می‌شود و دومین صورت صدای درونی یا تجسم شده افراد دیگر را نشان می‌دهد (Pauha, 2022:204). در صورت دوم، این ساختار تخیلی در ما مورد ارزیابی و تحلیل قرار می‌گیرد تا دیگری در نزد ما متزلزل نشود و سوء تفاهم‌هایی نسبت به او شکل نگیرد. البته این تصورات می‌توانند بر مبنای ادراکات و خاطرات تجربه شده ما در گذشته به درک صحیح‌تری از دیگری منتهی شوند. ما همیشه باید به نقص یا محدودیت آگاهی خود نسبت به دیگری آگاه باشیم و داده‌های ناکافی خود را وارد یک جریان مشارکت در سازماندهی دموکراتیک کنیم (Hermans, 2022:50). مفهوم موقعیت یا موقعیت‌یابی من یعنی «من نه تنها نسبت به شخص دیگری موضع می‌گیرم، بلکه در موقعیت دیگری نیز قرار می‌گیرم». به عبارت دیگر «من می‌توانم خودم را به روی شخص

1. Position, Meta-position, Promoter Positions

نظریه خودگفتمانی و جایگاه آن در تجربه دینی ۷۵

دیگری باز کنم و در عین حال بیشتر به خودم نزدیک شوم» (Hermans, 2023: 390). در نظریه خودگفتمانی تمام موقعیت‌های درونی، ولو به ظاهر خنده‌دار و مسخره بر مبنای این ایده که «هیچ ایده‌ای را که در فضای باز و آزاد زاده نشده باشد باور نکن» باید اجازه پیدا کنند که درون ما حرف بزنند (Hermans, 2022: 27). جریان خودگفتمانی دارای جایگاه فراموقعیتی است. «فراموقعیت‌ها از ارتفاع فضایی بالاتر چشم اندازی را برای خود فراهم می‌کنند تا بتوانند چندین موقعیت را به‌طور همزمان مشاهده کنند و روابط متقابل آنها را بهتر ببینند. فراموقعیت‌ها ممکن است بین چندین موقعیت به‌عنوان بخشی از تاریخ شخصی و جمعی گروه یا فرهنگ خود، اجازه شکل‌گیری پیوندهای معناداری را دهند و تأثیر وحدت بخشی بر خود داشته باشند.» «فراموقعیت‌ها ممکن است بسته به زمان و زمینه ظاهر شوند و این نشان می‌دهد که هر فراموقعیت، افق‌های خاص خود و در نتیجه محدودیت‌های خاص خودش را دارد» (Grimell, 2018:143). در نتیجه، «میزان خودکار بودن موقعیت‌ها کاهش می‌یابد و به انسجام و تداوم و نوآوری خود به‌عنوان یک کل کمک می‌شود.» «وجود و توسعه موقعیت‌های مروج به‌عنوان «رهبر» در سازمان‌دهی خود، مانع از رسیدن خود به وضعیت پراکندگی و هرج و مرج می‌شود.» تفاوت فراموقعیت و موقعیت مروج این است که مروج‌ها پتانسیل ایجاد موقعیت‌های جدید را با پیشرفت بیشتر خود یا گشودگی در آینده فراهم می‌کنند و همانند فراموقعیت‌ها تنها به محتوا و سازماندهی موقعیت‌های خاص نمی‌پردازند. موقعیت‌های مروج «تنوعی از موقعیت‌های جدید و از قبل موجود را در خود ادغام می‌کنند»، «آنها به‌عنوان نگهبان تداوم خود عمل می‌کنند، اما، در عین حال، فضایی برای گسست ایجاد می‌کنند»، «آنها موقعیت‌های جدیدی ایجاد می‌کنند که نیاز به تعادل جدیدی در بین خود دارند» (Hermans, 2023: 391-392). در حقیقت خودگفتمانی تأملی عمیق در دریافت‌های تکامل نیافته ما از دیگران و پردازش دقیق آن در موقعیت‌های درونی خود می‌باشد که در طول این جریان ما این یافته‌ها را تحت شرایط متفاوت، در قالب روایات گوناگون به چرخش، تحلیل و تعمق ورزی افقی و عمودی درمی‌آوریم و بر آن مسلط‌تر می‌شویم.

آخرین مؤلفه مهم در نظریه خودگفتمانی رابطه من و دیگری در یک جامعه یا به عبارت خاص‌تر موقعیت خود-دیگری در درون من می‌باشد. خودگفتمانی جامعه را فقط یک محیط خارجی نمی‌داند، جامعه جزء اساسی خود محسوب می‌شود. دیگری در خود، به معنای کپی کردن دقیق دیگری در خود نیست، زیرا خود لزوماً با صداها و واقعی دیگران در ما هم‌خوانی ندارد. خود در عین اینکه لزوماً با موقعیت بیرونی یکسان نیست، اما از سوی دیگر، یک ساخت کاملاً ذهنی نیست که تصور شود نوعی توهم می‌باشد. خود در تماس با واقعیت اصلاح و بسط می‌یابد. ساحت خودهای درونی ما با پیچیدگی و تنوع جامعه نیز پیچیده‌تر می‌شوند (Hermans, 2023:393). «خودگفتمانی اساساً گفتگوی بین «من» و «خودم» است.» «در جریان خودگفتمانی به‌عنوان یک مفهوم ترکیبی، «بین»^۱ به «درون»^۲ آورده می‌شود و برعکس، «درون» به «بین» معرفی می‌شود» (Hermans, 2022:66). «تمایز بین «من» و «خودم» اولین بار توسط مید (۱۹۳۴) ایجاد شد.» «مرحله «من» پاسخ سازمان نیافته ارگانسیم به نگرش‌های دیگران است.» «فرد احساس آزادی، نوآوری و خلاقیت را حفظ می‌کند.» «مرحله «خودم»، مجموعه‌ای از دیدگاه‌های سازمان یافته‌ای می‌باشد که فرد از دیگران درباره خود آموخته است.» «در مرحله «من»، فرد تأثیر دیگران را به آگاهی می‌آورد و به مسئولیت اجتماعی پای‌بند می‌ماند» (Shaw, 2001 : 281). ««من» ممکن است به دلیل قدرت اطلاعات ارائه شده توسط «خودم» از خواسته‌های خود عقب‌نشینی کند. «خودم» ممکن است استراتژی‌های خود را در ارائه اطلاعات، ارائه پیشنهادات و مقابله با استرس با توجه به روحیه و عزم «من» تغییر دهد» (Shaw, 2001:282). خود، توسط هیچ فرد مقتدری تعیین نمی‌شود و تحت سلطه قرار نمی‌گیرد، بلکه همیشه در حال ابتکارات شخصی و جمعی است و تحت موقعیت‌های متفاوت قرار می‌گیرد (Hermans, 2022:32). پس خود در جریان خودگفتمانی در حقیقت یک خود اجتماعی است. خودی که من و دیگری به‌عنوان دو موجود جدا و واقع در عالم خارج، بدون اینکه نقش بازی کنند، در آن تحت روایات و موقعیات گوناگون متجسم می‌شوند. با این وجود خودگفتمانی جریانی عام‌تر از یک گفتگوی زبانی در عالم خارج است، زیرا ما با عمق و دقت بیشتری بر خود و

1. "between"

2. "within"

دیگر افراد و مخصوصاً شرایط متغیر و متفاوت آنها تمرکز پیدا خواهیم کرد.

۵. جایگاه نظریه خودگفتمانی در تجربه دینی

۵-۱. مواجهه با تجربه مبهم و پیچیده متناسب به حقیقت دین

شاید این باوری سازگار با شرایط باشد که «انسان موجودی دینی بوده و خواهد بود» (Kibble, 1976:146) و «همه ادیان باید تا حدودی در درون انسان نقش داشته باشند» (Kibble, 1976:150). اما با این وجود اثبات اینکه تجربه یک انسان بر مبنای آموزه‌های یک دین خاص نیز می‌تواند دینی باشد، ادعای مشکلی است. «کشف جایگاه و اهمیت دین در زندگی بشر» یک گشودگی است که پذیرش این مسئله را تاحدی می‌تواند برای ما روشن کند (Kibble, 1976:153). این گام از این جهت مهم است که در این صورت حقیقت پیدا و پنهان ساحت دین ممکن است در همه افراد در قالب تجربه‌ای به‌طور جزئی و عمیق رخ دهد و یا درک شود. اما با این وجود سنجش و سنجیدن میزان دینی بودن تجربه‌ها بر مبنای حقیقت دین معیار مشخصی ندارد. ما «هرگز نتوانسته‌ایم محتوای تفکر دینی را صرفاً به‌عنوان مرحله‌ای از آگاهی انسان که جایگزین آن شده‌ایم، و به‌عنوان بخشی که در آینده می‌توانیم از آن صرف‌نظر کنیم، نادیده بگیریم» (Heisenberg, 1975:463). تجربیات دینی ما به‌عنوان یک رخداد و یا یک تلاش کم و بیش موفق، در عالم واقع به زبان ما منتقل و همزمان نیز تحت قالب روایاتی دقیق و جزئی تر به درون ما وارد و به‌طور عمیق و بدون الزام به حد و حدودی تحلیل داده می‌شوند. ما درباره ساحت دین در عالم درون تنها با حقیقت دین مواجه نیستیم، تعبیر ما، تعبیر دیگران، شرایط متفاوت (زمان، زبان و فرهنگ و...)، و لحظات غیرقابل پیش‌بینی در افراد، مواجهه هر یک از ما با حقیقت دین را پیچیده و بدون مرز مشخصی خواهد کرد. برخلاف این نظر که «یا باید واقعاً ندانم‌انگار بمانیم، یا اعتراف کنیم که می‌توان گفت که واقعیت واحد است» (Ward, 1990:6)، به نظر می‌رسد که انسان با موقعیت‌های بسیار جزئی و نزدیک به هم سروکار دارد که در لحظاتی خاص به یک اندازه متناسب اما نامشخص در حوزه این موقعیت‌های تجسم شده بدون هیچ گونه اعترافی قرار می‌گیرند. بنابراین بهتر است که هر فرد در عین شرکت در جریان گفتگوی زبانی، که در آن باید مرزهای مشخص ادیان و آموزه‌ها را در نظر داشته باشد،

در روند جریان خودگفتمانی با لحاظ کردن تمام وقایع مشخص و غیرمشخص بدون تعصب و حس برتر بودن، برداشت‌های متفاوتی را دریافت و در قالب روایاتی در خود تحلیل کند. با ورود روایات جدید در درون خود هر انسان، این امکان پذیر است که فاصله بین تفاوت‌های عالم واقع را موقعیت‌های متجسم شده جدیدتر و دقیق‌تری پر کنند. انتخاب یک تجربه برجسته و کامل در ساحت حقیقت دین امری مشکل است. پس نقش جریان خودگفتمانی در مواجهه با تجربه‌های پیچیده و مبهم، که هنوز به‌طور کامل مشخص نیست بتواند دینی نامیده شوند، این است که این جریان، تجارب ما را در قالب روایاتی متفاوت و همه‌جانبه، مانند روایت علمی، اجتماعی، شخصی و دینی حفظ، و آنها را در کنار روایت‌های از قبل موجود در خود، با دقت، تسلط و آرامش بیشتری مورد تحلیل و تأمل قرار می‌دهد. قطعاً این طرز مواجهه مفیدتر از یک جریان زبانی است که خودمان به قدر کافی درگیر آن نشده‌ایم.

۵-۲. ارتباط هویت‌های دینی از طریق موقعیت‌های متفاوت درونی یک فرد

هویت نه به‌عنوان یک واقعیت وجودشناختی، بلکه در رابطه با «دیگری» شکل می‌پذیرد (Shoemaker, 2016: 8). یک هویت دینی به دلیل وجود وابستگی‌های دینی و همچنین وجود انواع هویت‌های دیگر، ممکن است گاهی اوقات مشخص و محفوظ باقی نماند. شاید گمان شود که این هویت‌ها دارای ارزش و رتبه خاصی هستند، اما زیاده‌روی ما در این زمینه سبب خواهد شد که «با نام‌گذاری افراد در امتداد هویت‌های دینی ثابت، هویت مردم عادی، که خارج از مرز دینی هستند، نادیده گرفته شود. همچنین توانایی آنها برای ساختن هویت‌های چندگانه و استفاده مداوم از آنها در تعامل با افراد دیگر دست کم گرفته شود» (Swamy, 2016: 102). ما دارای یک هویت، از جمله هویت دینی نیستیم، زیرا آنها بازآفرینی و انتخاب می‌شوند. در این بازآفرینی، تصمیم‌گیری‌های ما بیشترین سهم را بر عهده دارند. حرکت ما در بین هویت‌ها حداقل برای خودمان باید با یک توضیح همراه باشد. افزایش دانش و تمرکز ما ممکن است که مرز بین هویت‌های دینی را از حالت منحصر بودن هر هویت خارج کند. اندکی تأمل از طرف ما بر روی هویت دینی، می‌تواند

نظریه خودگفتمانی و جایگاه آن در تجربه دینی ۷۹

بلافاصله هویت شخصی، تعاملات اجتماعی، تجربیات متعالی و معنوی، موسیقی، احساسات و اعمال خاص مربوط به بدن و زبان افراد را هم در مدار تجربه ما وارد می‌کند (Ammerman, 2003:217-218). یک عامل تأثیرگذار بر چگونگی وقوع تجربه دینی هویت دینی ما هستند. هویت دینی فرد خواسته یا ناخواسته ممکن است انسان را تحت تأثیر مستقیم و غیرمستقیم خود قرار دهد و به سمت تجربه‌ای خاص هدایت کند. هویت افراد به‌طور معمول تحت تأثیر ارزش‌ها، معانی، شیوه‌های به ارث رسیده و فرهنگ‌های متفاوت است. همچنین «هویت دینی ممکن است با ترکیب ایده‌ها و تأثیر علما و دیگر مراجع سنتی، رسانه‌های اجتماعی، ادبیات، اندیشمندان علمی و فلسفی، اعضای خانواده، همکلاسی‌ها و غیره شکل گرفته باشد». همچنین امکان دارد ما در «معناسازی‌های دینی خود کاملاً نامحدود نباشیم و معیارهایی را به خود تحمیل کنیم که آن معیارها تعیین کنند کدام توصیه باید رعایت شود و کدامیک باید نادیده گرفته شود» (Pauha, 2022:202). بنابراین شایسته است که ما در درون خود درباره هویت دینی خاص خود از این جنبه که تجربه‌های دینی ما را شکل می‌دهند، روایت‌های متفاوتی را بنشانیم و به خودگفتمانی بپردازیم. «جریان خودگفتمانی موضوع وحدت هویت را در سطح اهمیت کمتری می‌داند.» «این جریان دید جامع‌تری (فراموقعیت) از شبکه مرجعیت دینی و روابط بین مسائل آن را به تصویر می‌کشد» (Pauha, 2022: 203). با توجه به افق‌های خاصی که در هر موقعیت از جریان خودگفتمانی وجود دارد، ما می‌توانیم تا حدی به این سمت گرایش داشته باشیم که «به جای اینکه رویکرد چگونگی دینی زیستن، در نهادی دینی مشخص شود و با حضور در کلیسا تجلی یابد، این رویکرد برای درک چگونگی بیان اعتقاد انسان در شیوه‌ای خاص از تفکر و عمل وارد مسیری ثمربخش شود» (Grimell, 2018: 152). «ما در زبان برای انواع زیادی از حالات ذهنی به طور بی‌رویه از کلمه «من» استفاده می‌کنیم. علی‌رغم تنوع و تضادها، این حالات ذهنی به گونه‌ای تخصیص داده شده‌اند که گویی «من» در جایی «بالا تر از» تعدد صداها قرار دارد.» «این موضوع نشان می‌دهد که رابطه با افراد و گروه‌های دیگر، به صورت ضمنی یا حتی نادیده گرفته شده، در نظر گرفته شده است.» اما ما باید با توجه به صداها متفاوت در درون خود، از افرادی که تحت تأثیر فرهنگ، نهاد، گروه و

جوامع خاص قرار دارند، من یا هویت من را فراتر از یک من یک صدایی، یک من چند صدایی در نظر بگیریم و عمق هر صدای درونی شده را رها نکنیم. ما با توجه به یک یا چند صدای برجسته شده، نباید تنها بر یک هویت خاص تأکید کنیم. ما می‌توانیم هویتی بین‌المللی داشته باشیم (Hermans, 2004:300-301). عوامل بسیاری باعث می‌شوند که اولاً پتانسیل‌های ظهور نیافته هویت‌های دینی ما به این دلیل که امری پویا هستند محدود شوند و خود را به‌طور کامل آشکار نکنند، ثانیاً افراد نتوانند ثابت کنند که فقط در حال حفظ و یا اصلاح یک هویت دینی خاص هستند و در تعیین و انتخاب کردن یا برجسته خوردن به هویت دینی خود نقشی ندارند، ثالثاً اهمیت سرنوشت ساز تجربه زیست دینی افرادی غیردینی در یک فضای بی‌طرف مورد توجه قرار نگیرد. پس بهتر است که ما هویت‌های دیگران را در قالب روایاتی متعدّد به درون خود وارد کنیم، سپس بر اساس تجارب دینی آن هویت‌ها، روایاتی را نیز به روایات درونی خود اضافه کنیم تا به یک دید جامع و فراموقعیتی و همه‌جانبه دست پیدا کنیم. شایسته‌تر است که بگوییم من امیدوارم که یک بودایی، یا مسیحی و یا مسلمان باشم، یا من دوست دارم یک بودایی مسیحی مسلمان باشم. هویت دینی و تجربه‌های صورت گرفته توسط هویت‌ها در جریان خودگفتمانی تحوّل خواهند یافت. این تحوّل به معنای کم‌رنگ کردن محتوای دینی و یا تخیلی بودن تجربه‌های دینی نیست، بلکه این تحوّل به معنای جذب محتوای دینی از هویت‌هاست که انسان بنا بر مناسبت‌های گوناگون با آن سروکار دارد.

۳-۵. شکوفایی ظرفیت معنوی

حالات معنوی در انسان با وجود اینکه ممکن است همانند لحظات تجربه دینی با لذت و حیرت همراه نباشند، اما می‌توانند به‌عنوان انگیزه و پیش‌زمینه‌ای مهم در وقوع تجارب دینی افراد محسوب شوند. نظریه خودگفتمانی می‌تواند ظرفیت معنوی فرد را بین موقعیت‌های (های) نقض شده و موقعیت‌های آسیب دیده احیا کند. این احتمال همیشه وجود دارد که ما در روایات درونی خود متوجه نشده باشیم در دیگری چه اولویت‌هایی وجود داشته، دارد و یا خواهد داشت. به همین دلیل ممکن است با نادیده گرفتن و یا ندانستن

۸۱ نظریه خودگفتمانی و جایگاه آن در تجربه دینی

اولویت حال حاضر دیگری، قضاوت‌های ناسنجیده و عجولانه‌ای از سمت ما انجام گیرد که در ادامه این قضاوت‌های عجولانه بر آغاز و میزان شکوفایی ظرفیت معنوی افراد اثراتی نامطلوب داشته باشد. به این مثال که تفاوتی در نگرش بین «سارای شکاک» و «سارای پارسا» است، توجه کنید. دو عبارت «سارای شکاک» و «سارای پارسا» شاید ابتدا در ما یک مجموعه تصویری را برانگیزد، اما زمانی که ما از حالات درونی آن دو سارا مطلع شویم، ممکن است در تصورات ما تغییر و تحولاتی ایجاد شود. در پی این تحول با شکل دادن موقعیت‌های درونی جدید فرصتی برابر جهت شکوفا شدن ظرفیت معنوی هر دو نفر قائل می‌شویم. برای سارای شکاک درک معنای متن قرآن مهم است، بنابراین برای «سارای شکاک» ترجمه خوب در اولویت است و اینکه چه کسی آن متن را به او بخشیده از اهمیت کمتری برخوردار است. در مقابل، «سارای پارسا» پیوند عاطفی و اجتماعی قوی با سنت مذهبی خود دارد، زیرا اعمال اسلامی ارتباط نزدیکی با روابط دوران کودکی او دارد که آن‌ها را در آن دوران کسب کرده است. او به‌طور خاص با مادر بزرگش صمیمی بوده و به همین دلیل نسخه‌ای از قرآن که مادر بزرگش به او داده برای او ارزشمند است. خاطرات مادر بزرگ برای او به قرآن معنا می‌بخشد. اما سارای شکاک معنا را از ترجمه خوب دریافت می‌کند. برای «سارای پارسا»، مادر بزرگ به‌عنوان یک مرجع دینی، یا به‌طور خاص، یک الگو عمل می‌کند. به قول خود سارا، مادر بزرگ قرآن را «مطالعه» نکرد، بلکه «فقط آن را خواند» (Pauha, 2022:208). حال ما می‌توانیم ادعا کنیم که اگر در جریان خودگفتمانی، داده‌های دریافت شده سطحی را با دقت، جزئیات و عمق بیشتری در درون موقعیت‌های درونی خود جایگذاری می‌کردیم، به تدریج قضاوت‌های ما در حد متعادلانه‌تری قرار می‌گرفت. در صورت برقراری یک گفتگوی سطحی ممکن بود که ما صرفاً جایگاه بالاتری برای سارای پارسا قائل بوده و سارای شکاک را از شکوفایی ظرفیت خود واقعی‌اش دور ساخته، و فرصت و دقت یک موقعیت درونی دینی از او گرفته می‌شد.

۵-۴. یادگیری و توجه به تجربه ترکیبی غالباً دینی در یک انسان

یادگیری از طریق گفتگو مزیت‌هایی را به همراه دارد از جمله این مزایا یک طرف نبودن

بحث، توجه به ابعاد متفاوت یک موضوع، آشنا شدن با نقاط مشترک و اختلاف همدیگر و ساده شدن مسائل پیچیده می‌باشد. به طور طبیعی در حین گفتگوی تن به تن فرآیند یادگیری وجود دارد، یعنی ما چیزهایی می‌آموزیم و دانسته‌هایی را اصلاح می‌کنیم. اما با این وجود منطقی است که بگوییم جریان گفتگو فرصت توجه به تمام حاشیه‌ها و نکته‌های جزئی و مهم را به ما نخواهد داد. زیرا فرد سعی دارد عکس العمل و توجه خود را درباره موضوع مورد بحث به‌طور زنده نشان دهد. اگر آن موضوع، تجربه‌های دینی ما باشند، مشکل ابهام در تجربه دینی و اینکه آیا آن تجربه کاملاً دینی است و یا به‌طور غالب شاید دینی فرض شود نیز به آن اضافه می‌شود. در جریان خودگفتمانی با وجود موقعیت‌های درونی دقیق و به روز شده، فرصت تمرکز و تسلط بیشتر، و همچنین وجود فراموقعیت و موقعیت‌های مروّجی که تمام موقعیت‌های ممکن را مورد تأمل خود قرار می‌دهند و به سمت تکامل هدایت می‌کنند، باعث می‌شود که میزان یادگیری ما دقیق‌تر و کامل‌تر شود و ما را متوجه کند که در بین موقعیت‌هایی که در درون خود متجسّم کرده‌ایم این احتمال وجود دارد که تجربه دینی ما فقط از برجسته شدن برخی موقعیت‌های درونی شکل گرفته باشد. شاید تصوّر شود که تجربه دینی وقتی «شخصی» تلقی می‌شود، دیگر پرسش از «به چه میزان» پرسشی بی‌مورد است، زیرا تصوّر بر این است که فرد یا لایق دریافت این تجربه نبوده و یا حالا که هست پس آن تجربه دارای «قرینه کافی» و «توجهی قوی» است (پویمن، ۱۳۷۷: ۱۳). اما ما نمی‌توانیم با موفقیت آن تجربه را با دیگری در میان بگذاریم. ولی به نظر می‌رسد تجربه‌های دینی به دلیل اینکه توسط انسان دریافت و روایت می‌شوند ناکافی خواهند بود و همچنین دقیقاً مشخص نیست که آنها به چه میزان دینی باشند. نقطه قوت جریان خودگفتمانی این است که آن با مؤلفه فراموقعیتی، در بردارنده یک جنبه شخصی و جمعی است. شخص در درون خودش برای راویان درونی خود از عالم خارج، صندلی‌های خالی در نظر گرفته است. جدا از دو یا چند موقعیت، موقعیت‌هایی نیز وجود دارند که با توجه دقیق ما کشف می‌شوند و در نهایت نظر ما را قابل قبول‌تر می‌سازند. قطعاً در این سنجش و ارزیابی درونی یادگیری برای یکی شدن و یا قاطعانه نام نهادن یک تجربه به نام دینی رخ نمی‌دهد. تجربه‌ها به لحاظ تاریخ پیشینی خود از یک زوایه بازتر در عمق

نظریه خودگفتمانی و جایگاه آن در تجربه دینی ۸۳

خود تأمل می‌شوند. هیچ کدام از روایات به‌عنوان روایتی اساسی در ما برجسته و ثابت نمی‌باشند. همه روایات در این گفتمان از یک جایگاه خطاپذیر برخوردار هستند. مثلاً یک روایت این است که یگانگی با امری متعالی در تجربه دینی بسیار مهم‌تر از همزیستی تجربه دینی با کل زندگی است. اما یک روایت دیگر این است که «جایی که تجربه دینی با کل زندگی همزیستی پیدا می‌کند، برجستگی آن به‌عنوان یک امر معتبر ظاهر می‌شود» (اوبری، ۱۳۸۶: ۱۸۸). پس جریان خودگفتمانی یک پتانسیل بالقوه برای یادگیری و به دنبال آن تکامل تجربه‌های ما، که شاید غالباً دینی خوانده شوند، می‌باشد. یعنی ما می‌پذیریم که یافته‌های ما دقیق و کامل نیستند، اما با این وجود در حد تصور ما نیز ممکن است نسبت به هم فاصله نداشته باشند.

۵-۵. تحلیل روان‌شناختی - فرهنگی تجربه دینی

تجربه دینی در رویکرد کثرت‌گرایی دینی سعی دارد کثرت ادیان را با درست و معتبر دانستن همه گزینه‌ها، محترم و مهم تلقی کند. زیرا ما «هرگز نمی‌توانیم از این جهان فراتر یا پشت و زیر آن برویم تا ببینیم آیا واقعیتی در آنجا وجود دارد که دین به آن پاسخی دهد یا خیر» (Huang, 1995: 132). اما به این دلیل که ما نمی‌دانیم متعلق تجربه ما چه چیزی است و اینکه آیا آن متعلق وجود دارد یا خیر، شاید معتبر فرض کردن همه تجربه‌ها امری قابل قبول باشد. ولی این مسئله هم عقلانی است که بپذیریم حتی با فرض وقوع یک تجربه دینی واحد در دو نفر، فرهنگ و ساحت روان‌شناختی متفاوت در دو فرد که می‌تواند ناشی از تبعیض‌های انسانی باشد، به ما اجازه نمی‌دهد که آن تجربه نزد ما با قاطعیت، دینی فرض شود. البته این مسئله هم مهم است که آیا از نظر ما انسان در فرهنگ‌سازی نقشی دارد یا فرهنگ قابل تعیین شدن نمی‌باشد. به نظر می‌رسد «خودگفتمانی با زبان انجام می‌شود. زبان جزء ضروری فرهنگ است. از طریق زبان، خودگفتمانی از قواعد زبانی پیروی می‌کند و در محتوای خود باورها، هنجارها، تابوها، ترس و سایر عناصر فرهنگی را به خود می‌گیرد» (Shaw, 2001 : 294). خود به‌عنوان کثرت تجسم یافته موقعیت‌ها، توسط زمینه‌های فرهنگی ممکن و در دسترس روایت می‌شود. وظیفه روان‌شناختی - فرهنگی را می‌توان

این گونه در نظر گرفت که پدیده‌ها را این گونه در نظر می‌گیرد که آنها «لحظه‌هایی از یک کل معنادار را تشکیل می‌دهند» (Belzen, 2003:11-21). «روان‌شناسی نمی‌تواند در مورد ارزش یا حقیقت پدیده‌های دینی قضاوت کند، اما تا آنجا که آنها پدیده‌های انسانی هستند، می‌توانند توسط روان‌شناسی بررسی شوند». «خودگفتمانی اولین مشارکت در استدلال روان‌شناختی-فرهنگی است» (Belzen, 2003:19-21). «آیا، چرا، و تا چه حد یک یا چند رابطه دینی، بخش اساسی ساخت روایی فرد از جهان را تشکیل می‌دهد؟ اینکه جایگاه آنها در سازمان کلی‌تر خود چه می‌باشد؟ چرا، چه زمانی، و اینکه چگونه چنین موضوعی توسعه می‌یابد و به کجا منتقل می‌شوند؟ سؤالات تجربی هستند که توسط روان‌شناسی دین با تکیه بر نظریه خودگفتمانی بررسی می‌شود» (Belzen, 2003:21). افراد در فرهنگ‌های متفاوتی رشد پیدا می‌کنند. بخش پررنگی از هر فرهنگ را محتوای دینی در برمی‌گیرد. حال سوال این است که با وجود تفاوت فرهنگ‌ها، ما تا چه اندازه روایت‌های متفاوت درون یک فرد را، که می‌توانند تحت تأثیر عوامل متفاوتی باشند، مهم می‌شماریم و می‌توانیم آن را از تأثیر فرهنگ متمایز کنیم؟ زندگی در لحظه، شامل ناهماهنگی‌های شناختی و عاطفی می‌باشد (Pauha and Ronkainen, 2021:4). پس نظریه خودگفتمانی در جریان تجربه دینی، که قصد دارد درباره ادیان در درون فرهنگ و شرایط روانی متفاوت صورت پذیرد، نقش ایفا می‌کند. شاید تجربه دینی پدیده‌ها را اجزایی از یک کل معنادار تصور کند، اما اینجا همه چیز اینجا پایان نمی‌یابد. تجربه دینی به تنهایی از عهده این وظیفه بر نمی‌آید. همین دلیل در حقیقت، اهمیت جریان خودگفتمانی و نقش این جریان در ساحت تجربه دینی را برای ما عیان می‌سازد.

۶. نتیجه‌گیری

انسان‌ها به آسانی قادر نیستند آن‌طور باشند که می‌توانند. ما در جریان خودگفتمانی می‌توانیم به دور از عجولانه ظاهر کردن و ناکام ماندن از نشان دادن خود، تلاش کنیم تا تجربه خودمان را در ساحت حساس دینی به‌طور دقیق و روشن، بدون دفاعی کلی و منحصرانه، در حد داشته‌های خودمان عمیقاً بیان کنیم. قطعاً این نحوه بیان آگاهانه، اگر که با تسلط همه جانبه ما همراه باشد نقاط مشترک زیادی در اکثریت افراد خواهد داشت. ما

نظریه خودگفتمانی و جایگاه آن در تجربه دینی ۸۵

به هر یک از افراد اجازه می‌دهیم که به میزان ظرفیت پذیرا بودن خودشان، درباره موضوع تجربه دینی در آن دوره و با توجه به شرایط موجود، با خود و با دیگران در قالب تجسم موقعیت‌هایی درونی روبه‌رو شوند. هر انسان در جریان خودگفتمانی نزدیک‌ترین مدرک خویش و همچنین نزدیک کننده دیگران ناآشنا یا کشف نشده به خودش است. با نشان دادن نقش پررنگ نظریه خودگفتمانی در ساحت تجربه دینی، بیان شد که خودگفتمانی در یک محیط درونی عمیق در قالب موقعیت‌هایی توجه شده، این توانایی را دارد که هر یک از تجربیات دینی رخ داده را با وسعت هر یک از انسان‌ها، مجموعه شرایط محیط اطراف و گذشته و آینده هر فرد در نظر بگیرد. این جریان در ساحت تجربه دینی می‌تواند از طریق کارکردهایی مانند مواجهه با تجربه مبهم و پیچیده متناسب به حقیقت دین، ارتباط دادن هویت‌های دینی در قالب موقعیت‌های متفاوت در درون یک فرد، تأثیر بر شکوفایی ظرفیت معنوی فرد، یادگیری و توجه به تجربه ترکیبی غالباً دینی در یک انسان و در نهایت تحلیل روان‌شناختی و فرهنگی تجربه دینی رخ داده، ما را با یک ترکیبی متعادلانه آشنا کند. اگر با توجه به متون و آموزه‌های دینی، فرهنگ و شرایط اجتماعی و اقتصادی و سیاسی، ادیان متنوع و کثرت انسان‌ها و شرایط روحی و روانی، ما هر یک از تجربه‌های دینی فرض شده را آغازی تحول‌پذیر بدانیم، برخلاف این تصور که آماده مواجهه با یک تجربه دینی خاص بوده و برای اثبات متعلق آن تجربه پیش برویم و یا تصور کنیم یک شهود دینی در ما رخ داده، می‌توان محتمل دانست که پس از در نظر داشتن و تأمل بر مجموع شرایط و موقعیت‌های درونی متعدّد، گسترده‌تر از حدود آموزه‌های دینی، ممکن است که یک تجربه دینی وقوع یابد. شاید یک تجربه دینی در وجود ما با توجه و درک ارتباط عمیق این تنوع گسترده در نظر گرفته شود تا ما موفق شویم آن را تجربه دینی نامگذاری کنیم. خودگفتمانی در عین دربرداشتن و تمرکز بر تجربه من و دیگران، می‌تواند پذیرش راحت‌تر و قانع‌کننده‌تری در آنچه که تجربه کرده‌ام و آنچه می‌توانست بطور دینی تجربه شود به همراه داشته باشد. در این جریان از طریق جمع‌آوری و حفظ موقعیت‌های درونی متعدّد، فرد با حفظ یک فاصله برای دور ماندن از هجوم دریافت‌های گوناگون، می‌تواند با تحلیلی دقیق و عمیق، به سمت قلب اصلی تجربه‌های دینی نام‌گذاری

۸۶ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

شده گرایش پیدا کند و باورهای گذشته خود را در میدان بازنگری همه‌جانبه به چرخش در آورد. در نهایت آنچه باقی خواهد ماند سنجش عمیق هر یک از ما در سرگذشت خاص خود، درک و رعایت حد تعادل در باب اهمیت دادن به نظر دیگری و نادیده نگرفتن خود می‌باشد. در این سنجش ما فارغ از هرگونه حس اضطراب و انگیزه منفعت‌جویانه بیش از اینکه به انتهای مسیر و یا رسیدن به شوقی متعالی یا حقیقی ماورایی فکر کنیم، به مسیر رسیدن به این هدف دقیق‌تر، صبورتر، وسیع‌تر، همه‌جانبه‌تر، عمیق‌تر، پر تکرارتر توجه می‌کنیم. شاید مزه یک تجربه دینی کامل، پس از توجه به تمام شرایط درونی و بیرونی یک فرد و دیگر افراد رخ دهد.

منابع

- اوبری، ادوین یوئرت، ترجمه سیدجلال عمادی. (۱۳۸۶). بازنگری اعتبار تجربه دینی، نقد و نظر، شماره ۴۷ و ۴۸.
- آلستون، ویلیام. پی، ترجمه علی حقی. (۱۳۸۱). تجربه دینی، اندیشه حوزه، شماره ۳۵ و ۳۶.
- اسمات، نینیان، ترجمه مسعود صادقی علی آبادی. (۱۳۸۰). فهم تجربه دینی، متین تابستان و پاییز ۱۳۸۰، شماره ۱۱ و ۱۲.
- پویمن، لویس، ترجمه امیر نصری و محمد فدایی. (۱۳۷۷). درآمدی بر تجربه دینی، تردید، شماره ۱.
- دیویس. ی اف، ترجمه دکتر علی شیروانی و دکتر حسینعلی شیدان شید. (۱۳۹۱). ارزش معرفت شناختی تجربه دینی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فالز. والتر، ترجمه مهدی ذاکری. (۱۳۸۶). دو نوع تجربه دینی، نقد و نظر پاییز و زمستان شماره ۴۷ و ۴۸.
- فعالی، محمدتقی. (۱۳۸۳). تجربه دینی رویکردها، انواع و نقدها، سامانه جستار، دوره ۱، شماره چهارم و پنجم.
- Ammerman, Nancy t. (2003), *Religious Identities and Religious Institutions in chapter sixteen, Handbook of the Sociology of Religion*, Edited by Michele Dillon, Cambridge University Press
- Belzen, J. A. van. (2003). *Culture, religion and 'the dialogical self: Roots and character of a secular cultural psychology*, Sage Publications, Ltd, Vol. 25 (2003), pp. 7-24
- Grimell, Jan. (2018). *Understanding veterans through the lens of dialogical psychology and theology*. *Spiritual Psychology and Counseling*, 3, 139–160. <http://dx.doi.org/10.12738/spc.2018.3.2.0035>
- Heisenberg. Werner, 1975, *Scientific truth and religious truth*, *Crosscurrents*, Vol. 24, No. 4 (WINTER 1975), pp. 463-473.
- Hermans, Hubert J. M, Harry J. G. Kempen, and Rens J. P. van Loon, 1992, *The Dialogical Self Beyond Individualism and Rationalism*, American Psychological Association, Inc. 0003-066X/92/S2.00, vol. 47, no. 1, 23-33.
- Hermans, Hubert J. M, 2023, *Dialogical Self Theory*, In book: *The Palgrave Encyclopedia of the Possible* (pp. 389-394), Glăveanu. Petre, Springer Nature Switzerland.
- Hermans, Hubert J. M 1996, *Opposites in a dialogical self: Constructs as characters*, *Journal of Constructivist Psychology*, 9: 1-26
- Hermans, Hubert J. M 1996 B, *Voicing the Self: From Information Processing to Dialogical Interchange*, *Psychological Bulletin* 1996. Vol. 119, No. 1, 31-50.

- Hermans, Hubert J. M. (2022). *Liberation in the face of uncertainty a new Development in Dialogical Self Theory*, University Printing House, Cambridge, United Kingdom.
- Hermans, Hubert J. M. (2004) *Introduction: The Dialogical Self in a Global and Digital Age, Identity: An International Journal of Theory and Research*, 4:4, 297-320, DOI: 10.1207/s1532706xid0404_1.
- Huang, Yong. (1995). *Religious pluralism and interfaith dialogue: Beyond universalism and particularism*. *International Journal for Philosophy of Religion* 37: 127-144.
- Kibble. David G, 1976, *Religious Studies and the Quest for Truth*, *British Journal of Educational Studies*, Vol. 24, No. 2 (Jun., 1976), pp. 144-154.
- Krotofil, Joanna Maria. (2013). *Religion, Migration, and the Dialogical Self: New Application of the Personal Position Repertoire Method*, *Journal of Constructivist Psychology*, 26:2, 90-103, DOI: 10.1080/10720537.2013.759021.
- Pauha, Teemu & Noora Ronkainen. (2021): 'Strong and courageous' but 'constantly insecure': *dialogical self-theory, intersecting identities, and Christian mixed martial arts*, *Qualitative Research in Sport, Exercise and Health*, DOI: 10.1080/2159676X.2021.1937297.
- Pauha, Teemu. (2022). *The many voices in a Muslim self-Dialogical self-theory in conceptualizing the religious identities and authorities of young European Muslims*, *Approaching Religion*, Vol. 12, No. 1, <https://doi.org/10.30664/ar.110855>
- Shoemaker, Terry & James Edmonds. (2016). *The limits of interfaith? Interfaith identities, emerging potentialities, and exclusivity*, *Culture and Religion*, DOI: 10.1080/14755610.2016.1183688.
- Swamy, Muthuraj. (2016). *The Problem with Interreligious Dialogue Plurality, Conflict and Elitism in Hindu-Christian-Muslim Relations*, Bloomsbury Academic An imprint of Bloomsbury Publishing Plc.
- Shaw, Victor N. (2001), *Self-Dialogue as a Fundamental Process of Expression*, Vol. 24, No. 1/2, *The Politics of Gender* (2001), pp. 271-312.
- Ward, Keith, (1990), *Truth and the diversity of religions*, *Religious Studies*, Vol. 26, No. 1 (Mar., 1990), pp. 1-18.

