

## بررسی ادله معتقدان به حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی

منصور نصیری\*

### چکیده

بررسی ادله معتقدان به حجیت تجربه دینی در اثبات متعلقش، محور مباحث مقاله حاضر را تشکیل می‌دهد. این ادله را در پنج دسته جداگانه بررسی کرده‌ایم: ۱. استدلال از طریق همانندسازی تجربه دینی با تجربه‌های حسی؛ ۲. استدلال از طریق اصل آسان‌باوری و گواهی؛ ۳. استدلال از طریق استنتاج بهترین تبیین؛ ۴. استدلال اصلاح‌شده گاتینگ؛ ۵. استدلال از طریق علم حضوری دانستن تجربه دینی. همه این استدلال‌ها، از اشکالات خاصی رنج می‌برند که در ذیل هر یک از آنها، تبیین و بررسی شده‌اند. با توجه به اشکالاتی که مطرح خواهد شد، حجیت عام تجربه دینی، را رد و حجیت خاص و محدودی برای آن نتیجه گرفته‌ایم.

### واژگان کلیدی

تجربه، تجربه دینی، حس‌گرایی، احساس‌گرایی، تبیین مافوق طبیعی، علم حضوری، آلستون، وینرایت، ابن‌عربی.

### طرح مسئله

از مهم‌ترین مسائل در تجربه دینی، این است که آیا تجربه دینی می‌تواند قرینه‌ای برای اثبات متعلق خود باشد؟ آیا تجربه دینی حقانیت واقعیت‌های ادعاشده یا وجود متعلق و موضوع خود را اثبات می‌کند؟ در این باره دو دیدگاه کلی مطرح شده است: برخی از فیلسوفان دین، پاسخ سؤال پیش‌گفته را مثبت می‌دانند و حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی را می‌پذیرند. این فیلسوفان، در واقع، از ارزش قرینه‌ای تجربه دینی دفاع می‌کنند.

nasirimansour@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۱۷

\*. استادیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱/۳۰

کارلی دونبار براد (Broad, 1939: 157 - 167; Ibid, 1969: 17 - 73)، ریچارد سوئین-برن، (Swinburne) کیث یندل، (Yandell, 1993) وینرایت، (Wainwright, 1981) جلمان، (Gellman, 1997)، بایلی (Baillie, 1939)، گری گاتینگ (Gutting, 1982) و ارنست هاکینگ (Hocking, 1912) از جمله این فیلسوفان قلمداد می‌شوند.

از سوی دیگر، برخی از اندیشمندان، حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی را رد می‌کنند. مایکل مارتین ماتیبو باگر (Bagger, 1999)، ویلیام راو (Rowe, 1982) والاس متسون (Matson, Wallace, in: Pojman, Louis, ) (p., ed., 1986) و السدیر مک ایتتایر از این دسته‌اند. هدف اصلی این مقاله، فقط بررسی برخی از ادله موافقان حجیت تجربه دینی است.

### بررسی ادله موافقان

می‌توان گفت استدلال‌های کسانی که تجربه دینی را قرینه‌ای برای تأیید متعلق تجربه دینی می‌دانند، در پنج دسته کلی می‌گنجد که در زیر به‌طور جداگانه به بررسی آنها می‌پردازیم.

#### الف) استدلال از طریق همانندسازی تجربه دینی با تجربه حسی

فیلسوفانی نظیر آلستون و وینرایت، بر ماهیت «حسی» تجربه دینی تأکید کرده و استدلالی را ارائه کرده‌اند که می‌توان آن را «استدلال از طریق همانندسازی تجربه دینی با تجربه حسی» و یا به‌تعبیر برخی (Gellman, 2005: 154-155)، «استدلال از راه ادراک حسی» نامید.

آلستون، نخستین فیلسوف دین و معرفت‌شناس شاخصی است که این استدلال را مطرح می‌کند و بعد از وی، کسانی نظیر ویلیام وینرایت، به بسط و شرح آن پرداخته‌اند. در اینجا نخست تبیین وینرایت و سپس تبیین آلستون را مطرح خواهیم کرد.

ویلیام وینرایت تجربه دینی را با تجربه حسی مقایسه می‌کند و معتقد است که همان‌طور که تجربه درخت، باعث می‌شود که من معتقد به وجود درخت شوم، تجربه خدا نیز سبب اعتقاد به وجود خدا می‌شود. درست است که میان این دو تجربه تفاوت‌هایی هست، اما تشابهات آنها به‌حدی هستند که برای اعتقاد به وجود خدا کافی باشند؛ مثلاً هر دو تجربه، ویژگی نوئیک (noetic) دارند (یعنی هر دو با محتوای ذهن، از جمله باورها، امیال، ارزش‌ها و غیره در ارتباط‌اند). از نظر او، هر دو نوع تجربه، دارای متعلق ادراکی هستند و هر دو شامل وضعیت اموری هستند که می‌توان آنها را به نوعی محک زد یا تحقیق کرد. (Wainwright, 1981, 70 - 72)

وینرایت، با بیان برخی از ویژگی‌های تجربه حسی، تأکید می‌کند که تشکیل باورهای ناظر به خدا، براساس تجربه دینی نیز از همین ویژگی‌ها برخوردار است؛ یعنی: ۱. تجربه دینی، باعث فراهم شدن دسترسی

ما به متعلقش (خدا و رابطه خدا با انسان) می‌شود. ۲. برون‌دادهای تجربه دینی (مسیحی) از انسجام متقابل برخوردارند. ۳. برون‌دادهای آن با برون‌دادهای سایر اعمال ادراکی تثبیت‌شده سازگار است. ۴. تشکیل باور براساس تجربه دینی، به لحاظ اجتماعی تثبیت‌شده است و عمیقاً در زندگی افراد بی‌شماری تحکیم‌شده است. ۵. تجربه دینی (مسیحی) دربردارنده ویژگی دقت و نیز سنجش‌پذیری بین‌الذهانی نیست، اما این تفاوت‌ها به اصل اعتمادپذیری آن لطمه نمی‌زند.

جلمان، استدلال از طریق ادراک حسی را به صورت زیر خلاصه می‌کند: (Gellman, 2005: 154 - 155 & Gelman, 2001: 112)

۱. تجربه خدا، دارای یک ساختار فاعل شناسا - متعلق<sup>۱</sup> می‌باشد که از یک محتوای پدیدارشناسانه برخوردار است که متعلق تجربه را ارائه می‌کند. همچنین، فاعل شناسا براساس چنین تجربه‌هایی، مدعیات صادقی مطرح می‌کند. علاوه بر آن، در تجربه مربوط به وجود خدا، همانند ادراک حسی، برای اتخاذ موضعی درباره تجربه عرفانی یا تجربه دینی خدا، مسیرها یا روندهای عرفانی‌ای وجود دارد، و افراد دیگر نیز می‌توانند یک مسیر عرفانی مناسبی درپیش گیرند تا مدعیات آن فاعل شناسا را ارزیابی و محک بزنند. در همه این راه‌ها، تجربه خدا همانند تجربه حسی است.

۲. تجربه‌های شبه‌حسی، (دست‌کم) قرینه‌ای برای تأیید اعتبار خود تلقی می‌شوند. اینکه به نظر می‌رسد شخص یک موضوع را تجربه می‌کند، دلیلی است بر اینکه فکر کند که واقعاً، دارای مواجهه تجربی با آن موضوع بوده است. (Swinburne, 2004: 254) بنابراین، تجربه خدا (دست‌کم) قرینه‌ای برای تأیید اعتبارش محسوب می‌شود.

۳. توافق و همسانی میان ادراکات افراد مختلف در مکان‌ها، زمان‌ها و سنت‌های گوناگون باعث ارتقا و افزایش قرینه مؤید اعتبار آن ادراکات می‌شود. از این رو، اتفاق نظر و توافق درباره تجربه‌های مربوط به خدا که در شرایط گوناگون تحقق می‌یابند، باعث افزایش قرینه آنها می‌شود.

۴. افزایش اعتبار تجربه دینی یا عرفانی، می‌تواند از طریق پیامدهای مناسبی که این تجربه‌ها در زندگی شخص صاحب تجربه می‌گذارند، به دست آید. (Wainwright, 1981: 83 - 88)

۵. از مقدمه (۱) تا (۴) قرینه مؤید اولیه بر اعتبار (برخی) تجربه‌های مربوط به خدا نتیجه می‌شود. براساس این استدلال، ناظر به واقع بودن تجربه‌های دینی، در برآورد نهایی، بر قوت اولیه تجربه دینی، قراین مناسب دیگر، و قدرت نمونه‌های نقضی که بر ضد اعتبار آن وجود دارد، وابسته هستند. (Gellman, 2005: 155) یکی دیگر از کسانی که تجربه دینی را از سنخ تجربه حسی می‌داند، ویلیام آلستون می‌باشد. به اعتقاد وی تجربه دینی درمورد باورهای دینی، از همان نقش معرفتی‌ای برخوردار است که ادراک حسی درمورد

---

1. Subject-object structure.

باورهای ناظر به امور حسی از آن برخوردار است؛ از این رو، همان طور که ادراک حسی مبنای اصلی معرفت ما به جهان طبیعی است، تجربه دینی نیز مبنای اصلی معرفت ما به خداست. در مورد هر دو تجربه، برخی باورها پایه و برخی دیگر غیرپایه هستند. باورهای پایه مستقیماً بازتاب تجربه ما هستند. بنیادی‌ترین و پایه‌ای‌ترین باور در قلمرو تجربه حسی، باور به واقعیت عالم مادی است و همسان با آن، بنیادی‌ترین باور در حوزه تجربه دینی، باور به واقعیت الهی است. این امر درباره باورهای جزئی نیز صادق است؛ یعنی همانند باورهای جزئی حسی، (نظیر درخت سیبی را در برابر خود می‌بینم)، باورهای جزئی دینی وجود دارند که بازتاب لحظه‌هایی از تجربه دینی‌اند، (نظیر «من حضور خداوند را در اینجا احساس می‌کنم»).

آلستون، برای تقویت دیدگاه خود، تشابهات موجود میان ادراک حسی و تجربه دینی را مورد تأکید قرار می‌دهد؛ برخی از این تشابهات عبارتند از: الف) شباهت در ساختار؛ به این معنا که هر دو نوع تجربه، دارای سه جزء هستند: ۱. ادراک کننده؛ ۲. ادراک شونده؛ ۳. پدیدار. در تجربه حسی، ادراک کننده، شخص تجربه کننده و ادراک شونده، امر تجربه شده و پدیدار نیز جلوه‌ای است که از امر تجربه شده به ذهن می‌آید. همین امر در تجربه دینی نیز صادق است، با این تفاوت که تجربه شونده امر مقدس، و پدیدار نیز تجلی امر مقدس است. ب) تشابه در مبنا بودن برخی از باورها؛ به این معنا که در هر دو نوع تجربه، برخی از باورهای پایه، مستقیماً به مدد تجربه مربوطه، موجه می‌گردند و سپس سایر باورها براساس آنها موجه می‌شوند. ج) اصل اولیه در هر دو تجربه، پذیرش آنهاست؛ به این معنا که تا وقتی که دلیلی بر نفی نباشد، اعتقاد به محتوای هر دو تجربه موجه خواهد بود؛ د) حساس بودن هر دو نوع تجربه به قرینه. (همچنان که در مورد قبل گذشت)

از سوی دیگر، آلستون، معتقد است که تجربه دینی و تجربه حسی، هر دو، کار اعتقادی هستند. و توجیه هر کار اعتقادی، دچار دور معرفت‌شناختی است؛ به این معنا که اعتمادپذیری آن را نمی‌توان به نحو مستقلی اثبات کرد. از این رو، وی می‌پذیرد که استدلال‌های مربوط به توجیه تجربه دینی، دوری هستند؛ اما معتقد است که استدلال‌های مربوط به توجیه قابل اعتماد بودن ادراک حسی نیز دچار همین مشکل دور هستند. چگونه می‌توانیم اثبات کنیم که درختی که در برابر خود می‌بینیم، با به‌کارگیری سایر داده‌های حسی (یا داده‌های حسی خود یا دیگران) واقعاً یک درخت است؟ و این یعنی همان دور. اما به‌رغم این دوری بودن، به‌ندرت قابل اعتماد بودن ادراک حسی را زیر سؤال می‌بریم. بنابراین، با توجه به اینکه تجربه‌های دینی، شبیه سایر تجربه‌های ادراکی، نظیر ادراکات حسی، است، نباید در تجربه‌های دینی بیش از سایر تجارب تردید کرد؛ مگر آنکه غیرقابل اعتماد بودن آن ثابت شود. (Alston, 1991: 112 - 115)

اکنون سؤال این است که اگر توجیه ادراک حسی دچار دور است، دلیل اعتماد بر ادراک‌های حسی چیست؟ پاسخ این پرسش را از وینرایت (See: Wainwright, 1981: 127 - 1288; Ibid, 1999: 112-115) می‌گیریم. وی این امر را به چهار دلیل می‌داند و آنگاه معتقد می‌شود که این چهار چیز، در مورد ادراک تجربه

باطنی و دینی نیز جاری است و از این رو، باید به تجربه درونی نیز همانند تجربه حسی اعتماد کرد. این چهار دلیل عبارتند از: ۱. این ادراک‌ها از انسجام و سازگاری درونی برخوردارند؛ به این معنا که برون‌دادهای این ادراک‌ها از سازگاری متقابل با یکدیگر برخوردارند؛ ۲. برون‌دادهای ادراک حسی با برون‌دادهای سایر کارهای اعتقادساز ما نیز سازگارند؛ برای مثال، باورهای ادراک حسی با باورهای حافظه‌ای و نیز با باورهای مبتنی بر استنتاج، سازگارند. ۳. پذیرش ادراک حسی به لحاظ اجتماعی تثبیت شده است؛ به این معنا که در سطح وسیعی مورد پذیرش قرار گرفته و در زندگی کسانی که آن را به کار می‌گیرند، عمیقاً استحکام یافته است. ۴. ادراک حسی، خود مؤید است؛ به این معنا که برون‌دادهای خود آن، مؤید اعتمادپذیری آن هستند. با توجه به این ویژگی‌ها، چنانچه ادله فلسفی قوی بر تردید، درباره اعتمادپذیری باور حسی وجود نداشته باشد، اعتماد به آن معقول است.

البته، آلتون ادعا نمی‌کند که تجربه دینی تنها راه معرفت خداوند است، همچنان که ادراک حسی نیز تنها راه معرفت به جهان فیزیکی نیست. از نظر او، همان‌طور که ادراک حسی پایه اصلی<sup>۱</sup> معرفت جهان فیزیکی است، تجربه دینی نیز به همین سان پایه اصلی معرفت خداوند است. از نظر آلتون، قضاوت ما درباره میزان اعتماد به تجربه حسی و تجربه دینی باید یکسان باشد و چنانچه بپنداریم، تجربه دینی توانایی توجیه اعتقادات دینی را ندارد، دچار نوعی خودرأیی و تعصب، علیه تجربه دینی شده‌ایم. از این رو، وی کانون اصلی مباحث خود را معطوف به این امر می‌کند که همچنان که ادراک حسی را مبنای توجیه باورهای خود درباره جهان فیزیکی می‌دانیم، به حکم عقل و انصاف باید تجربه دینی را نیز مبنای توجیه اعتقادات خود درباره خداوند بدانیم. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۳۳۸ - ۳۳۷)

منتقدان، در بررسی دیدگاه آلتون به تفاوت‌های تجربه دینی با تجربه حسی تأکید کرده‌اند. از نظر منتقدان، میان تجربه حسی یا ادراک معمولی و تجربه دینی تفاوت‌های مهمی وجود دارد؛ برای مثال می‌توان به تفاوت‌های زیر اشاره کرد: (ر.ک: همان: ۴۸ - ۴۴)

۱. ادراک حسی تجربه‌ای همگانی است، اما تجربه دینی دایره شمولی اندکی دارد؛
۲. در همه حالات می‌توان تجربه حسی داشت، ولی تجربه دینی، فقط در حالات خاصی رخ می‌دهد؛
۳. در تجربه حسی، انسان فعال است؛ یعنی هرگاه بخواهد می‌تواند تجربه حسی داشته باشد، اما در تجربه دینی انسان منفعل است، و چنین نیست که هرگاه بخواهد بتواند تجربه‌ای داشته باشد؛
۴. تجربه دینی زودگذر است، ولی تجربه حسی پایدار است؛
۵. ادراکات حسی هر شخص، یکدیگر را تأیید می‌کنند، اما تجربه‌های دینی یک فرد این‌چنین نیستند. به علاوه، انسان‌ها ادراک حسی مشابهی از متعلقات ادراک خود دارند؛ یعنی در مواجهه با یک میز، همه

---

1. Essential basis.

انسان‌ها تقریباً کیفیات مشابهی را ادراک، و به دنبال آن توصیف می‌کنند و قدرت پیش‌بینی در مورد میز وجود دارد، اما در تجربه دینی این‌گونه نیست؛

۶. متعلق تجربه حسی از کیفیات حسی (رنگ، بو، مزه و ...) برخوردار است، ولی متعلق تجربه دینی از کیفیات غیرحسی (نظیر معنویت، عشق، توانایی، خیریت) برخوردار است؛

۷. اطلاعات ارائه‌شده توسط تجربه دینی را نمی‌توان به صورت عینی و بین‌الذهانی سنجش کرد، ولی این امر در تجربه حسی به راحتی میسر است.

آلستون، در عین اذعان به این تفاوت‌ها، تأکید می‌کند که این تفاوت‌ها نشان نمی‌دهند که ساختار تجربه دینی با ساختار ادراک دینی متفاوت است؛ زیرا مثلاً، کثرت وقوع یک تجربه و نیز میزان اطلاعات به دست آمده از آن، ارتباطی با ساختار آن تجربه ندارد.

با این حال، باید گفت تفاوت شماره ۶ بسیار مهم است؛ تفاوتی که برپایه آن، برخی بر آن شده‌اند که تجربه دینی را نمی‌توان از سنخ ادراک حسی دانست. در ادراک‌های حسی متعارف امر مدرک (آنچه درک و حس شده) خود را از طریق کیفیات حسی مشخص و خاص خود نشان می‌دهد، مثلاً قلم شما آبی رنگ، سخت و پلاستیکی است و با این ویژگی‌ها برای شما جلوه می‌کند؛ در حالی که کسانی که تجربه‌های دینی را از سر گذرانده‌اند، گزارش می‌دهند که متعلق ادراک آنها (مثلاً خدا) دارای کیفیات و ویژگی‌هایی نظیر نیروبخشی، قیمومیت، عشق و خیریت الوهی می‌باشد که هرگز حسی نیستند. آلستون خود به این اشکال توجه دارد و می‌پذیرد که در تجربه دینی ناظر به خداوند، کیفیت‌ها و ویژگی‌های ادراک‌شده حسی نیستند؛ اما وی بر آن است که این امر بدان معنا نیست که این قبیل امور نتوانند محتوای یک ادراک حسی باشند.

آلستون با اینکه اذعان می‌کند که در تجربه دینی، کیفیات ادراک‌شده (یعنی اوصافی مانند قدرت، جمال و خیریت الهی) حسی نیستند، تأکید می‌کند که این بدان معنا نیست که این امور نتوانند همچون محتوای یک تجربه حسی ادراک شوند. وی در اثبات این مقصود خود، از تفاوت میان کیفیات پدیداری و کیفیات عینی سخن می‌گوید. کیفیات پدیداری یعنی، همان نحوه‌ای که یک چیز در یک لحظه خاص بر انسان ظاهر می‌شود؛ اما کیفیات عینی یعنی همان نحوه‌ای که یک چیز فی‌نفسه قابلیت آن را دارد که در شرایط معینی به نحو معینی جلوه کند؛ برای مثال، خانه‌ای که در برابر من است و من آن را تجربه می‌کنم، دارای مجموعه‌ای از کیفیات پدیداری است؛ نظیر اینکه اینک و از این زاویه آن را به شکل متوازی‌الاضلاع می‌بینم و به نظرم سفیدرنگ می‌آید. اما خانه، یک دسته کیفیات عینی نیز دارد که به این لحظه خاص و این بیننده خاص مربوط نمی‌شود، بلکه قابلیت خانه است، برای اینکه در شرایط معینی به نحو معینی جلوه‌گر شود. ما برای اینکه از کیفیات عینی سخن بگوییم، مفاهیم تطبیقی را به کار می‌بریم؛ می‌گوییم این خانه همان‌طور به نظر می‌رسد که انتظار هست به نظر برسد؛ یعنی به جای اینکه بگوییم که در این لحظه و از این زاویه خاص

چگونه بر من پدیدار می‌شود، می‌گوییم این خانه همان‌طور است که در شرایط متعارف باید باشد؛ مثلاً مستطیل است و ستون‌هایش با هم مساوی‌اند. در اینجا کیفیاتی را بیان کرده‌ایم که متفاوت با کیفیات پدیداری است. ما غالباً ادراکمان را از اشیاء به‌مدد مفاهیم پدیداری بیان نمی‌کنیم، بلکه از مفاهیم تطبیقی استفاده می‌کنیم و اوصاف عینی آنها را بیان می‌کنیم.

می‌توان همین مطلب را در مورد کیفیاتی نظیر قدرت، عشق، حضور، کمال، جلال، جمال و عظمت نیز بیان کرد. در مورد آنها نیز می‌توان همان دو دسته کیفیات را مطرح کرد؛ اما ما در توصیفات، از مفاهیم پدیداری استفاده نمی‌کنیم، بلکه از مفاهیم تطبیقی بهره می‌گیریم. از این‌رو، ما تجربه خود از خداوند را نیز، به‌مدد مفاهیم تطبیقی بیان می‌کنیم، نه با مفاهیم پدیداری.

از سوی دیگر، میان کیفیات عینی این دو دسته (ادراک حسی و ادراک غیرحسی) تفاوتی وجود ندارد؛ چراکه هر دو را به‌وسیله مفاهیم تطبیقی بیان می‌کنیم؛ مثلاً می‌گوییم فلان صفت خداوند معلوم می‌کند که خداوند در فلان دسته از شرایط معین، فلان نحوه پدیدار می‌گردد.

اما ممکن است اشکال شود با توجه به اینکه کیفیات پدیداری اشیا مادی برای ما روشن هستند، می‌توانیم به‌مدد آنها کیفیات عینی‌شان را به‌دست آوریم، اما کیفیات پدیداری صفت خوبی خدا یا صفت حضور خدا برای ما روشن نیستند، از این‌رو، نمی‌توانیم کیفیات عینی این اوصاف را دریابیم.

آلستون برای پاسخ به این اشکال، از تمثیل و تشبیه موارد مربوط به خدا، به موارد انسانی استفاده می‌کند و می‌گوید: معانی اوصاف خدا را از طریق معانی همان اوصاف در مخلوقاتش به‌دست می‌آوریم. با توجه به اینکه ما می‌دانیم که انسان‌های خوب، غالباً در شرایط معینی چگونه رفتار می‌کنند، می‌توانیم از این تجربه ایده بگیریم و دریابیم که تجربه خدای خیری که خیریت خود را نشان می‌دهد، چگونه چیزی است؛ در نتیجه می‌توانیم به خیریت یا خوبی خدا و کیفیت عینی آن در شرایط معینی پی ببریم.

اما باید گفت این پاسخ قانع‌کننده نیست، چراکه ما به طرف مقایسه در تمثیل فوق، یعنی خدا، آگاهی حسی نداریم؛ زیرا هیچ کیفیت پدیداری از نحوه عمل خدا در شرایط خاص نداریم؛ از این‌رو، نمی‌توانیم دریابیم که خدا در شرایط متعارف چگونه عمل می‌کند. بدین قرار، باز هم به نقطه اول نزاع که همان همانندی تجربه دینی و تجربه حسی است بازمی‌گردیم و موضوع همچنان لاینحل باقی می‌ماند.

از همین‌جا، تفاوت دوم از تفاوت‌های تجربه دینی و تجربه حسی، بیشتر رخ می‌نماید و مشکل‌سازتر می‌گردد. با توجه به وجود هماهنگی میان ادراکات حسی یک انسان و نیز ادراکات حسی همه انسان‌ها با یکدیگر، می‌توان بادقت، صحت هر ادراک حسی را با ارجاع به سایر تجربه‌های حسی ارزیابی و سنجش کرد. اما همچنان‌که بیان شد، تجربه‌های دینی انسان‌ها، و حتی مجموعه تجربه‌های دینی یک انسان، از چنین هماهنگی‌ای برخوردار نیست.

همچنین، از همین جا معلوم می‌شود که تفاوت هفتم میان تجربه حسی و تجربه دینی، بسیار مشکل‌سازتر است. این تفاوت، وجود عنصر عینیت در تجربه دینی را زیر سؤال می‌برد و سنجش آن، از منظر برون‌دینی را ناممکن می‌گرداند.

### ب) استدلال از طریق اصل آسان‌باوری و گواهی

محور اصلی این استدلال، همان اصل آسان‌باوری است که گفته می‌شود که برای نخستین بار، کارلی دونبار براد (سی. دی. براد) از آن استفاده کرد (See: Broad, 1939: 157 - 167). و بعدها سوئین‌برن در کتاب وجود خدا، در استدلال از طریق تجربه دینی از آن بهره برد. اما سوئین‌برن در این استدلال علاوه بر اصل آسان‌باوری، از اصل گواهی نیز استفاده می‌کند. هرچند که محور این استدلال، اصل آسان‌باوری است، ولی در اینجا هر دو اصل را بیان خواهیم کرد:

۱. اصل آسان‌باوری یا اصل زودباوری؛<sup>۱</sup> (Swinburne, 2004: 303) مضمون آن این است که ما غالباً باید فرض بگیریم که اشیا و امور به همان نحو هستند که به نظر می‌رسند. طبق بیان براد از اصل آسان‌باوری، چنانچه انسان تجربه‌ای از x دارد، در صورتی که دلایل مخالفی در اختیار نداشته باشد، معقول است که نتیجه بگیرد که واقعاً x را تجربه کرده است.

می‌توان استدلالی را که براد با استفاده از اصل آسان‌باوری برای اثبات واقع‌نمایی تجربه دینی مطرح می‌کند، چنین خلاصه کرد: (Broad, 1969: 17 - 73) ۱. در میان عارفان و دین‌داران، درباره حقیقتی که تجربه یا مشاهده کرده‌اند، اتفاق نظر گسترده‌ای وجود دارد؛ ۲. با وجود این اتفاق نظر، براساس اصل آسان‌باوری، باید نتیجه گرفت که آن تجربه‌ها یا مشاهدات واقع‌نما هستند؛ مگر آنکه بر موهوم بودن آنها دلیل موجهی وجود داشته باشد؛ ۳. برای موهوم و غیرواقعی دانستن تجربه‌های دینی، دلیل معقولی در اختیار نیست؛ ۴. بنابراین، اعتقاد به واقع‌نما بودن تجربه‌های دینی و عرفانی معقول است. مهم‌ترین عنصر این استدلال همان مقدمه ۲ است.

سوئین‌برن نیز، در بیانی شبیه با بیان براد، می‌گوید: «به نظر من، این از اصول عقلانیت است که (در نبود ملاحظات خاص) اگر (به لحاظ معرفت‌شناختی) به نظر یک شخص چنین می‌آید که x حضور دارد، در این صورت، احتمالاً x حاضر است؛ آنچه که به نظر می‌رسد که شخص ادراک کرده، پس احتمالاً ادراک کرده است.» (Swinburne, 2004: 303) قید «ملاحظات خاص» که در بیان سوئین‌برن به آن اشاره شده، ملاحظات یا عواملی هستند که می‌توانند باعث تردید در واقع‌نما بودن تجربه x گردند.

این ملاحظات از نظر سوئین‌برن چهار دسته هستند: (Ibid: 310 - 311) ۱. ملاحظاتی که نشان

1. The principle of credulity.



می‌دهند که ادراک ظاهری تحت شرایطی یا توسط تجربه‌گری به‌دست آمده که در گذشته غیرقابل اعتماد بودن آنها روشن شده است. ۲. ملاحظاتی که نشان می‌دهند که ادعای ادراکی، این بوده است که یک نوع شیء خاص، در اوضاع و احوالی به ادراک درآمده است که در آن اوضاع و احوال، کاذب بودن ادعاهای ادراکی مشابه آن روشن شده است. ۳. ملاحظاتی که نشان می‌دهند که براساس شواهد سابق، احتمال دارد که  $X$  وجود نداشته است. ۴. ملاحظاتی که نشان می‌دهند که اعم از اینکه  $X$  وجود داشته یا نه، احتمالاً  $X$  علت این تجربه (یعنی این تجربه که من به نظرم می‌آمده که  $X$  وجود دارد)، نبوده است. از نظر سوئین‌برن، تجربه‌های دینی‌ای که ما داشته‌ایم یا تجربه‌هایی که گزارش آنها به ما رسیده، در هیچ‌یک از چهار وضعیت فوق به‌دست نیامده‌اند؛ بنابراین، براساس اصل آسان‌باوری، و تا وقتی که دلیلی بر اثبات احتمال خطا نباشد، می‌توانیم وجود خدا را نتیجه بگیریم.

با توجه به سخنان سوئین‌برن، می‌توان گفت که از نظر وی، اصل آسان‌باوری از چند ویژگی مهم برخوردار است: (ر.ک: اصغری و موسوی، ۱۳۹۱: ۲۶ - ۳۴) ۱. اصل آسان‌باوری از «اصول بنیادین عقلا نیت» به‌شمار می‌رود؛ از این رو، به‌کارگیری این اصل در تجربه‌های حسی و دینی، بی‌نیاز از ارائه دلیل است. ۲. اصل آسان‌باوری شامل همه تجربه‌های انسانی، اعم از تجربه‌های غیردینی یا دینی، می‌شود؛ ۳. قابلیت اطلاق اصل آسان‌باوری بر حافظه؛ همان‌طور که خود تجربه کنونی از اشیا دارای حجیت است، حافظه و یادآوری تجربه‌های مربوط به امور گذشته نیز قابل اعتماد است. ۴. ایجابی بودن اصل آسان‌باوری؛ این اصل فقط در جانب ایجاب قضایا و امور واقع کاربرد دارد، نه در جانب نفی؛ بنابراین، اگر به‌نظر من چنین برسد که چیزی یا کسی در کلاس وجود ندارد، نمی‌تواند قرینه‌ای بر نبود آن چیزی یا کسی در کلاس باشد. ۵. احتمال محور بودن اصل آسان‌باوری: این اصل، واقع‌نمایی امور را به‌صورت «احتمالی» و نه «قطعی» اثبات می‌کند.

سوئین‌برن معتقد است که رد اصل آسان‌باوری پیامدهای ناگواری دارد؛ مثلاً باعث می‌شود که فرد در همه چیزهایی که قادر به اثبات آنها به‌نحو قیاسی نیست، شک کند.

۲. اصل گواهی؛<sup>۱</sup> مقصود از این اصل آن است که آنچه که دیگران برای انسان بیان می‌کنند، راست است، مگر آنکه در تعارض با باورهای دقیق‌تر یا باورهای بیشتر وی باشد. بنابراین، دیگران نیز می‌توانند، در غالب موارد، به گواهی کسانی که دارای تجارب دینی‌اند، اعتماد کنند؛ و اعتماد فرد بر تجارب خاص خودش با گواهی اشخاص دیگری که همین تجارب را داشته‌اند، مورد حمایت قرار می‌گیرد. بر این اساس، سوئین‌برن معتقد است که کسانی که فاقد تجربه خاصی هستند، باید سخن کسانی را که مدعی داشتن آن تجربه هستند بپذیرند (البته، باز به شرط آنکه قرینه‌ای برخلاف آن ادعا نباشد).

1. The Principle of Testimony.

سوئین برن اصل گواهی را نیز همانند اصل آسان‌باوری امری بدیهی و فطری و از لوازم ذات بشری می‌داند. از نظر وی، عدم اعتماد به سخن دیگران، مستلزم آن است که تقریباً هیچ معرفتی از تاریخ و جغرافیا و علم نداشته باشیم.

سوئین برن در نهایت استدلال می‌کند که به دلیل دو اصل مزبور، دلیلی نداریم که در قابل اعتماد بودن تجارب دینی شک کنیم، مگر آنکه احتمال پیشینی خدا که بر عامل‌های دیگری مبتنی است، بسیار پایین باشد. ممکن است گفته شود، بر اساس بیان فوق، باید ادعای دائم‌الخمرها را که با اتفاق نظر ادعا می‌کنند که در حال مستی مثلاً موش و مار می‌بینند، بپذیریم. براد، در پاسخ به این اشکال می‌گوید ادعای آنها را به این دلیل نمی‌پذیریم که چیزهایی نظیر موش و مار که محتوای تجربه دائم‌الخمرهاست، اشیایی هستند که اگر وجود داشتند ما نیز قادر به مشاهده آنها بودیم و از آنجا که ما آنها را مشاهده نمی‌کنیم، تجربه آنها باطل است. (Broad, 1939: 414)

درباره استدلال از طریق اصل آسان‌باوری و گواهی، می‌توان نقدهای زیر را مطرح کرد:

۱. برخی، با ارائه مثال‌های نقضی گفته‌اند در این مثال‌ها، با اینکه چهار ملاحظه خاصی که مانع از واقع‌نمایی تجربه بود، وجود ندارد؛ با این حال، نمی‌توان اصل آسان‌باوری را در آنها جاری دانست. مثلاً گاتینگ با اینکه جزو مدافعان حجیت تجربه دینی است، با رد نحوه تبیین سوئین برن از اصل آسان‌باوری، می‌نویسد: (Gutting, 1982: 158 - 170) فرض کنید که من در یک روز، بعد از ظهر وارد اتاق مطالعه خود می‌شوم و خیلی واضح و روشن مشاهده می‌کنم که عمه‌ام که به تازگی مرده است، بر روی صندلی من نشسته است. می‌توان پذیرفت که شرایط این تجربه (یعنی حالت ذهنی من، روشنایی اتاق و مانند آن) شرایطی نیستند که دلیل داشته باشیم که آن شرایط، باعث پدید آمدن ادراکات غیر قابل اعتماد شده‌اند. بنابراین، اولین مانع از مواعی که باعث رد واقع‌نما بودن تجربه می‌شود، در اینجا منتفی است. و اگر شرایط طبیعی باشد، دومین مانع نیز مفقود خواهد بود؛ زیرا به احتمال زیاد، من هیچ معلومات پیشینی‌ای هم درباره شرایطی ندارم که در آن شرایط، انسان‌های به ظاهر طبیعی، از مردگان، تجربیاتی داشته‌اند که غیر واقع‌نما بودن آنها معلوم شده است. وانگهی، از آنجا که من هیچ‌گاه چیزی از عادات یا قدرت‌ها یا رویه‌های رفتار مردگان نمی‌دانم، پس دلیلی ندارم که فکر کنم عمه من، قادر به حضور در اتاق مطالعه من نیست، یا اگر حضور داشته باشد، من قادر به دیدن او نیستم. بنابراین، در این مورد، سومین و چهارمین مانع نیز مفقود است. با این حال باید گفت، هر چند که در این مثال، هیچ کدام از موانع چهارگانه‌ای که باعث تردید در واقع‌نمایی تجربه می‌شوند، وجود ندارد. روشن است که من مجاز نیستم، بدون داشتن آگاهی‌ها و معلومات بیشتر، باور کنم که واقعاً عمه‌ام را دیده‌ام.

۲. از نظر برخی، اصل آسان‌باوری، اصلی دوسویه است نه یک‌سویه. این اصل هم بعد ایجابی دارد و هم بعد سلبی؛ مثلاً، مایکل مارتین، (Martin, 1990: 170) در پاسخ به اصل آسان‌باوری، درصدد اثبات اصل آسان‌باوری سلبی برآمده است. مضمون اصل آسان‌باوری سلبی چنین است: اگر (به‌لحاظ معرفتی) برای کسی

چنین به نظر برسد که چیزی وجود ندارد، در این صورت احتمالاً وجود ندارد. بر این اساس، دو گروه، به‌طور مساوی، در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند: معتقدان به صدق محتوای تجربه دینی و مخالفان صدق محتوای تجربه دینی. پس چرا باید مسؤلیت برهان بر دوش کسانی باشد که در تجربه دینی و محتوای آن شک دارند؟

۳. اشکال دیگری که درباره اصل فوق مطرح است، این است که مضمون تجربه‌های دینی افراد پیرو ادیان گوناگون، بسیار متنوع و گاه در تضاد و ناسازگاری با یکدیگر است. عمل به اصل آسان‌باوری، مستلزم پذیرش همه این مضامین احیاناً ناسازگار با یکدیگر است. اما، برخی، معتقدند که این امر، اصل آسان‌باوری را به مخاطره نمی‌اندازد؛ چراکه لازمه اصل فوق در ادراکات حسی، معتبر قلمداد کردن همه ادراکات حسی نیست؛ بلکه در صورتی که ادراک حسی با شواهد دیگر در تعارض قرار گیرد، باید به تجربه‌های دیگر و نیز به ادله عقلی مراجعه کرد و صدق و کذب ادراک حسی را مشخص کرد. این امر در تجربه‌های دینی نیز جاری می‌شود؛ (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۶۴) البته، این پاسخ، در صورتی مورد اعتناست که همانند پرادفوت، مقام توصیف و مقام تبیین را در تجربه دینی جدا بینگاریم (ر.ک: پرادفوت، ۱۳۷۷: ص ۲۸۹ - ۲۵۸) و معتقد باشیم که در مقام تبیین می‌توان از معیارهای دیگر استفاده، و تجربه دینی فرد را تبیین کرد و احیاناً برخی از آنها را رد نمود.

۴. همچنان که پیداست سوئین‌برن در اصل آسان‌باوری، بنا را بر صادق بودن تجربه دینی می‌گذارد؛ اما ویلیام رو، تقریر سوئین‌برن را نقد کرده، (ر.ک: رو، ۱۳۷۹: ۲۹۹ - ۲۹۷) با افزودن قیدی در اصل آسان‌باوری، اصل را بر کاذب بودن تجربه دینی قرار می‌دهد و شرط صادق بودن آن را تأمین آن قید می‌داند. از این رو، تقریر ویلیام رو از اصل آسان‌باوری چنین است: (ر.ک: کشفی، ۱۳۹۱: ۱۴ - ۱) اگر فاعل شناسای S، تجربه التفاتی E از وجود X داشته باشد و بداند که چگونه تجربه واقعی X را از تجارب توهمی و خطایی تشخیص دهد، آنگاه S توجیه «در بادی امر» به وجود X دارد. و اگر دلایل دقیق‌تر یا بیشتری در دسترس S نباشد که X وجود ندارد، آنگاه S توجیه خوبی دارد که X وجود دارد. با این بیان، مخالفان سوئین‌برن می‌توانند ادعا کنند که در تجربه‌های حسی می‌دانیم که چگونه آنها را از تجارب توهمی و خطایی تشخیص دهیم، ولی در تجربه‌های دینی، چنین امری ممکن نیست و از این رو، به‌کارگیری اصل آسان‌باوری در آن خطاست. این اشکال، در واقع، ویژگی شماره ۲، یعنی عام بودن اصل آسان‌باوری را به نوعی زیر سؤال می‌برد.

۵. اشکال دیگری که بر این اصل می‌توان مطرح کرد، به ویژگی شماره ۵ اصل آسان‌باوری بازمی‌گردد؛ به این معنا که کسانی نظیر عمده فلاسفه مشاء که معتقد به امکان حصول یقین درباره خدا هستند و در پی ادله قطعی هستند و نه ادله احتمالی، مبتنی کردن اثبات خدا به یک پایه احتمالی را رد خواهند کرد.

۶. به نظر نگارنده، تمسک به اصل آسان‌باوری، از اشکال دیگری نیز رنج می‌برد که بسیار اساسی‌تر از هر اشکال دیگری است. این اشکال، «مصادره به مطلوب بودن» اصل فوق است. توضیح آنکه موافقان و مخالفان در عقلانی بودن و در موجه بودن تمسک و عمل به این اصل در امور حسی و مشاهدتی نزاعی ندارند. آنچه که

محل نزاع آنهاست، تجربه‌های غیر حسی است. این نزاع در واقع به این معناست که آیا تجربه‌های غیرحسی نیز مصداق عمل به اصل آسان‌باوری هستند یا نه. بنابراین، تمسک به این اصل در تجربه‌های غیر حسی (تجربه‌های دینی)، مصادره به مطلوب و تکرار صورت مسئله به نفع خود است نه حل آن.

نکته‌ای هم که براد در پاسخ به اشکال برآمده از مثال دائم‌الخمرها مطرح کرد، قابل مناقشه است؛ چراکه منکران حجیت تجربه دینی نیز می‌توانند همین ادعا را درباره ادعای اتفاق نظر صاحبان تجربه دینی بر محتوای تجربه دینی‌شان مطرح کنند.

با توجه به اشکالات فوق، باید بگوییم که استدلال فوق، از جهات متعددی دچار اشکال است که باعث عقیم ماندن آن می‌شود.

اما در مورد اصل گواهی باید گفت که مسئله «گواهی» یکی از مهم‌ترین مباحث در معرفت‌شناسی و نیز فلسفه علم است. در اینجا نمی‌توان به مباحث مربوط به گواهی پرداخت؛ فقط اشاره می‌کنم که درباره شأن معرفتی گواهی، اختلاف‌نظرهای گسترده و مباحث زیادی در بین معرفت‌شناسان وجود دارد. به‌طور کلی درباره شأن و جایگاه باورهای به‌دست‌آمده از گواهی، دو دیدگاه عمده مطرح است (see: Adler, 2012) که با آگاهی از آنها می‌توان درباره مسئله حاضر بهتر دآوری کرد. این دو دیدگاه عبارتند از:

برخی با اعتقاد به ضد تحویل‌گرایی، معتقدند اگر همه‌چیز برابر باشد، ما مجازیم که یک گواهی را «آن‌گونه که است»، بدون اقدامی برای تعیین صحت آن بپذیریم. براساس این دیدگاه، ما یک استحقاق و شایستگی پیش‌فرض انگاشته‌شده، برای باور به آنچه که می‌شنویم، داریم. این دیدگاه ضد تحویل‌گرایانه را غالباً به تامس رید (Thomas Reid, 1710 - 1796) بازمی‌گردانند. رید به‌طور خاص‌تر دو اصل ذاتی مکمل را مطرح کرده است: ۱. اصل صحت (صداقت)؛<sup>۱</sup> یعنی تمایل انسان‌ها به راستگویی و ۲. اصل آسان‌باوری<sup>۲</sup> که براساس آن، انسان‌ها میل به باور کردن چیزی دارند که می‌شنوند. (از همین‌رو، گاه از ضد تحویل‌گرایی، با عنوان آسان‌باوری‌گرایی یاد شده است.)

در برابر این مکتب، دیدگاه تحویل‌گرایی قرار دارد که آغازگر آن هیوم است. براساس این دیدگاه، نمی‌توان گواهی را منبع مستقلی برای معرفت دانست؛ چراکه گواهی در داده‌های حسی و در اعتمادپذیر بودنش، بر صلاحیت و صداقت‌گوینده وابسته است. از این‌رو، باورهای مبتنی بر گواهی، ممکن است هر توجیهی داشته باشد، باید در نهایت از منابع معرفتی پایه‌ای‌تری نظیر ادراک حسی، حافظه و استنتاج اتخاذ شوند.

با توجه به دیدگاه سوئین‌برن، می‌توان گفت که وی از معتقدان به دیدگاه نخست است؛ اما همچنان که پیداست، اندیشمندان زیادی مبنا بودن ذاتی گواهی را مورد تردید قرار داده‌اند. (برای بحث بیشتر ر.ک: Lipton, 1998; Adler, 2012) وانگهی، حتی اگر بتوان فرض کرد که اصل گواهی بی‌اشکال و

1. Principle of veracity.  
2. Principle of credulity.

بی‌مناقشه است، استدلال فوق ناکام از اثبات نتیجه است؛ چراکه اصل محوری آن، نه اصل گواهی، بلکه اصل آسان‌باوری است که از اشکالات عدیده‌ای رنج می‌برد. (همچنان که دیدیم)

### ج) استدلال از طریق استنتاج بهترین تبیین

استنتاج بهترین تبیین، که گاه از آن با فرضیه‌ربایی نیز یاد می‌شود، استنتاجی است که در آن انسان، گزاره یا فرضیه یا نظریه‌ای را درست می‌داند، به این دلیل که به بهترین وجه قرینه یا قراین موجود را تبیین می‌کند. (ر.ک: نصیری، ۱۳۹۰: ۶۸ - ۳۰) یرومی جلمان (Gellman, 1997) از جمله کسانی است که از این راه، درصدد ارائه استدلالی به نفع موافقان برآمده است. وی اصل «بهترین تبیین تجربه» را به صورت زیر بیان می‌کند: (Gellman, 1997: 46)

اگر شخص S تجربه E را دارد که (به لحاظ پدیداری) به نظر می‌رسد که ناظر به متعلق خاصی با نام O باشد (یا متعلق از نوع K) باشد، پس، در صورت تساوی همه امور دیگر، بهترین تبیین برای دارا بودن تجربه E توسط آن شخص، آن است که آن شخص، آن متعلق (یعنی O) (یا متعلق از نوع K) را تجربه کرده است نه چیز دیگری را و نه آنکه اساساً هیچ چیزی را تجربه نکرده است.

در این استدلال، اصل «بهترین تبیین تجربه» همانند اصل آسان‌باوری، اصل مبنایی عقلانیت تلقی شده است که در سرتاسر گفتمان عقلانی روزمره حاکم است و تجربه فرد را به واقعیت پیوند می‌زند. سؤال این است که عقلانیت این اصل، بر چه استدلالی استوار است؟ برخی در پاسخ به این سؤال عقلانیت این اصل را مستقل از هرگونه استدلالی و بدون نیاز به استدلال دیگر دانسته‌اند. (Meister, 2009: 178)

در بررسی این استدلال، باید گفت که اگر بخواهیم، دیدگاه یا فرضیه‌ای را استنتاج بهترین تبیین بدانیم، باید نشان دهیم که براساس معیارهای خاصی که در بحث از استنتاج بهترین تبیین در فلسفه علم مطرح می‌شود، فرضیه یا نظریه یا تبیین مورد نظر ما در رقابت با فرضیه‌ها یا تبیین‌های دیگر، بهترین تبیین، قلمداد می‌شود. در این باره، اندیشمندان، به فراخور بحث خود، معیارهای مختلفی را مورد توجه قرار داده‌اند. آرتور پیکاک، پنج معیار (Peacocke, 1993: 2002 - 2004)، سوئین‌برن چهار ملاک (ر.ک: سوئین‌برن، ۱۳۸۱: ۵۹ - ۵۸)، و برخی دیگر از اندیشمندان نیز به فراخور بحث، ملاک‌های دیگری را مطرح کرده‌اند. (ر.ک: نصیری، ۱۳۹۰: ۱۹۵ - ۱۸۰) برخی از معیارهایی که در این زمینه مطرح شده‌اند، عبارتند از: انسجام، سادگی، ثمردهی، قدرت تبیینی، انسجام و دقت. با توجه به ادله‌ای که مخالفان حجیت تجربه دینی مطرح می‌کنند و نیز تبیین‌های جایگزینی که ارائه می‌کنند، نمی‌توان گفت که دیدگاه موافقان، بهترین تبیین می‌باشد. البته، استفاده از اصل استنتاج بهترین تبیین، امری

عقلایی است؛ اما تعیین اینکه کدام فرضیه و کدام تبیین، بهترین تبیین است، تابع معیارهای مورد اشاره و نیز اثبات وجود این معیارها در تبیین مورد نظر است. و چه بسا که مخالفان نیز معتقد به بهترین بودن دیدگاه خود باشند.

#### د) استدلال گاتینگ

گاتینگ که خود از معتقدان به حجیت تجربه دینی است، پس از نقد استدلال سوئین برن به ارائه استدلال خود در اثبات حجیت تجربه دینی می‌پردازد. علت نارضایتی گاتینگ از استدلال سوئین برن این است که وی ادعای سوئین برن را بیش از حد بزرگ و ساده انگارانه می‌داند؛ از این رو، همچنان که دیدیم، وی با ارائه مثالی نشان می‌دهد که گاه با اینکه ما می‌دانیم چهار مانعی که سوئین برن درباره واقع‌نمایی تجربه متذکر آنها شد، مفقود هستند، مطمئنیم که تجربه ما کاذب است. وی برای رفع این مشکل به ذکر شرایطی در تجربه می‌پردازد؛ وی معتقد است که این شرایط در تجربه دینی نیز وجود دارد و از این رو، باید به آنها اعتماد کرد. این شرایط که به نظر می‌رسد، وی آنها را از نقد مارتین بر حجیت تجربه دینی الهام گرفته، در بحث از تجربه دینی به این بازمی‌گردند که بتوانیم چند چیز را انتظار داشته باشیم: ۱. تکرار تجربه؛ به این معنا که کسانی که چنین تجاربی را یکبار داشته‌اند، دوباره آن تجربه‌ها را تکرار کنند؛ ۲. افراد دیگری نیز پیدا شوند که تجربیات مشابهی را داشته‌اند؛ و ۳. کسانی که چنین تجربه‌هایی دارند، دریابند که این تجربه‌ها، آنها را در تلاش برای داشتن یک زندگی اخلاقی بهتر کمک می‌کنند.

گاتینگ در بخش دوم استدلال خود بیان می‌کند که این شرایط، تا حد زیادی در تجربه دینی نیز وجود دارند؛ زیرا: ۱. بسیاری از مردم، تجربیات متعددی درباره خدا دارند و بعضی حتی پیوسته حضور خدا را در زندگی خود احساس می‌کنند. ۲. تجربیات مربوط به خدا تقریباً در همه فرهنگ‌های بشری نقل شده است. ۳. کسانی که تجربه‌هایی درباره خدا داشته‌اند، در موارد بسیار زیادی دستخوش دگرگونی‌های اخلاقی اساسی شده‌اند. بنابراین، می‌توانیم استدلال کنیم که تجربه‌های دینی ناظر به حضور خدا، وجود خدا را اثبات می‌کنند.

(See: Gutting, 1982: 131 - 132)

آیا می‌توان استدلال گاتینگ را پذیرفت؟ باید گفت تقریر او نیز از اشکالات متعددی رنج می‌برد. اولین اشکال این است که در سنت‌های دینی گوناگون، تجربه‌های دینی بسیار زیادی نقل می‌شود که با اینکه همه آنها از شرایط مورد تأکید گاتینگ برخوردارند، گاه به شدت با یکدیگر در تعارض‌اند. برای مثال یک راهب هندی، تجربه دینی خود را مکرر می‌یابد، (شرط ۱) راهبان هندی دیگر نیز مکرراً همان تجربه‌ها را نقل می‌کنند، (شرط ۲) و تجربه‌های وی، باعث تحول عمیق اخلاقی می‌گردد. (شرط ۳) از سوی دیگر، یک یهودی نیز تجربه دینی خود را واجد همین شرایط می‌داند؛ درحالی‌که تجربه‌های این دو با توجه به سنت

دینی‌شان، با یکدیگر ناسازگارند. کدام هندوست که تجربه‌های دینی یهودیان یا مسیحیان را در قیاس با تجربه دینی خود اندک و غیرقابل اعتنا نشمارد؟

وانگهی، این استدلال نیز فاقد معیار پیش‌بینی‌پذیری و آزمایش است؛ معیاری که خود گاتینگ نیز در نقد دیدگاه سوئین‌برن از آن بهره گرفت. وی در مثال مربوط به زنده‌شدن عمه خود، به‌درستی متذکر این نکته شد که برای آنکه تجربه وی مبنی بر رؤیت عمه مرده‌اش، موجه باشد، باید توسط مشاهدات دیگر و مشاهدات افراد دیگر نیز تأیید شود. اما، این ملاک در تقریر خود گاتینگ نیز مفقود است و افراد نمی‌توانند تجربه‌های دینی افراد دیگر را تکرار کنند.

البته، شاید بتوان گفت که تکرار تجربه‌های دینی، دست‌کم در میان افراد معتقد به یک سنت دینی خاص، رخ می‌دهد؛ هرچند که تجربه‌های معتقدان به یک دین (مثلاً دین یهود) کاملاً با یکدیگر برابر نیستند، اما در اصل اثبات وجود خدا مشترک هستند. اگر چنین ادعایی درست باشد، می‌توان نتیجه‌ای حداقلی از واقع‌نمایی تجربه دینی گرفت؛ نتیجه‌ای که در استدلال بعدی روشن‌تر خواهد شد.

### و) استدلال از طریق علم حضوری دانستن تجربه دینی

می‌توان دیدگاه دیگری را درباره ماهیت تجربه دینی مطرح کرد که از سخنان برخی از عارفان، ازجمله ابن‌عربی، استفاده می‌شود. وی معتقد است که تجربه عرفانی (که نوعی تجربه دینی است) مرتبه‌ای از علم حضوری است. وی با استناد به روایاتی نظیر «الناس نیام فیذا ماتوا انتبهوا» معتقد است که جهان مادی حقیقت نبوده، بلکه نمود و ظهوری از عالم حقیقی است. عارف، با تجربه عرفانی خود، از این عالم نمود و خیالی عبور کرده، به جهان حقیقی و هستی حقیقی دست می‌یابد و درمی‌یابد که هرآنچه جز خداست (ماسوی‌الله)، تجلی حقیقت محض است. براساس این دیدگاه، تجربه دینی نه تنها معرفت‌بخش است، بلکه رساترین و بهترین معرفت‌ها را به‌دست می‌دهد؛ چراکه در علم حضوری نفس با متعلق علم خود اتحاد پیدا می‌کند و متعلق علم را در خود می‌یابد. (ر.ک: ابن‌عربی، ۱۳۶۶: ۱۰۰ - ۹۹)

اشکال وارد به این استدلال بر محور «خصوصی بودن متعلق تجربه دینی» می‌چرخد. درواقع، حتی اگر تجربه دینی را علم حضوری قلمداد کنیم، با توجه به ماهیت و اقسام علم حضوری، حجیت آن منحصر به خود تجربه‌گر خواهد بود و چنانچه محتوای آن برای دیگران نقل شود، باید در قالب مفاهیم و در چارچوب علم حصولی انجام گیرد. زیرا علم حضوری در یک نگاه دارای دو قسم است: نخست علم حضوری عام (علم انسان به نفس خود که امری همگانی و مشترک میان همگان است) و دوم، علم حضوری خاص (که شامل الهامات و کشف و شهود می‌شود). چنانچه تجربه دینی از نوع علم حضوری قلمداد شود، در قسم دوم خواهد گنجید و در نتیجه امری خصوصی خواهد بود و برای دیگران حجیتی نخواهد داشت و در بحث با کسانی که به خدا

اعتقادی ندارند و نیز در بحث با کسانی که طالب دلیلی برای وجود خدا هستند و به تجربه دینی تجربه‌گر نرسیده‌اند، حجیتی نخواهد داشت. این اشکال به‌خصوص هنگامی مشکل‌سازتر می‌شود که به استدلال متسون، در رد حجیت تجربه دینی توجه شود؛ متسون تجربه دینی را دارای دو دسته کلی می‌داند:

۱. تجربه‌های ادراکی مشابه با تجارب روزمره که شامل تجارب دیداری و شنیداری هستند؛ ۲. تجربه‌های عرفانی. از همین‌رو، استدلال متسون در رد تجربه دینی نیز از دو بعد برخوردار است؛ متسون پس از بحث کوتاه درباره ادراک و شروط صحت یک تجربه، از تحلیل خود برای قسم اول تجربه‌های دینی استفاده می‌کند. از دیدگاه او، صحت یک تجربه روزمره دارای شروطی است. از جمله می‌توان به «در منظر عموم قرار داشتن متعلق تجربه» اشاره کرد. این شرط در تجربه دینی، از نوع دیداری و شنیداری آن وجود ندارد؛ زیرا در این نوع تجارب، تجربه‌کننده دیدن یا شنیدن چیزی را گزارش می‌کند که دیگران آن را نمی‌بینند و نمی‌شنوند.

از سوی دیگر، از نظر برخی، تجارب عرفانی ارزش بسیار اندکی دارند. و حتی در سطحی پایین‌تر از تجارب دیداری و شنیداری - که آنها را نیز بی‌ارزش می‌داند - قرار دارند. برای مثال متسون، بیان می‌کند که حتی اگر عرفا را انسان‌هایی با عقل سالم بدانیم، تجربه آنان ارزشی برای دیگران ندارد؛ چراکه سندیتی را که آنان برای تجارب خود قائل‌اند، ناشی از تمثیلی نادرست است که در آن، عرفان با علوم تجربی همچون فیزیک قیاس شده است. متسون علت نادرستی این تمثیل را به تفاوت‌هایی برمی‌گرداند که میان فیزیک و عرفان موجود است؛ برخی از این تفاوت‌ها عبارتند از:

۱. فیزیک‌دانان، برخلاف عرفا، بدون هیچ‌گونه مشکلی می‌توانند درباره موضوعات مختلف، تجربه‌های آزمایشگاهی و نتایج آنها با یکدیگر صحبت کنند و سخن یکدیگر را فهم کنند.
۲. برخلاف عرفان، در فیزیک، روشی وجود دارد که مورد توافق فیزیک‌دانان در مطالعه مباحث فیزیک است.
۳. برخلاف عرفان، در فیزیک، مفهومی به‌نام ایمان مطرح نیست و دانشمند این علم به نتیجه فعالیت خود ایمان - به معنایی که در دین مشهود است - پیدا نمی‌کند، بلکه نتیجه تحقیقات خود را امری غیر قطعی و در حد یک فرضیه قلمداد می‌کنند. متسون تأکید می‌کند که پذیرش آنچه عرفا ادعای شهود بی‌واسطه آن را دارند، برای غیر عارفان فقط در صورتی معقول است که عارفان گزاره‌هایی تجربه‌پذیر درباره متعلق شهود خود بیان کنند، تا غیر عارفان نیز بتوانند به آن دست یابند. (اکبری، ۱۳۷۹: ۲۶۸ - ۲۶۷)

## نتیجه

ادله موافقان حجیت تجربه دینی به‌طور کامل قانع‌کننده نیستند. استدلال مبتنی بر علم حضوری نیز چندان موفق نیست؛ در واقع، اگر تجربه دینی علم حضوری باشد، می‌تواند دلیل و حجتی برای اثبات متعلقش باشد؛ اما اشکال کار در این است که با توجه به شخصی بودن علم حضوری، این دیدگاه در بحث با کسانی که خدا



را نمی‌پذیرند یا طالب دلیلی برای وجود خدا هستند، فایده‌ای ندارد. تجربه دینی فقط برای فرد دین‌دار می‌تواند حجیتی در جهت تقویت ایمانش قلمداد شود؛ آن هم به شرط آنکه دارای شرایط خاص باشد. مهم‌ترین نکته‌ای که باید مدافعان حجیت تجربه دینی به آن توجه کنند این است که در این بحث، اگر طرف بحث، ملحدان باشند که خدا را نمی‌پذیرند، نمی‌توان به تجربه دینی تمسک جست؛ زیرا ادراک حسی در مقایسه با تجربه دینی که ادراکی درونی است، قابل اعتمادتر است؛ درواقع، تجربه حسی افراد دین‌دار و بی‌دین کاملاً هماهنگ و غیر اختلافی است، ولی این امر در تجربه دینی اساساً وجود ندارد. بنابراین، نمی‌توان در برابر افرادی که اعتقادی به خدا و دین ندارند، از تجربه دینی به‌عنوان دلیلی برای اثبات خدا استفاده کرد. از آیات و روایات نیز نمی‌توان دلیل محکمی برای تأیید حجیت تجربه دینی در اثبات خدا برای ملحدان استنتاج کرد. حتی اگر بتوان از آیات و روایاتی نظیر «أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَتَّقُوا لَكُمْ فُرْقَانًا» و یا روایاتی نظیر «من أخلص صباحاً فجر ا ينابيع الحكمة من قلبه علي لسانه»، اشاره‌هایی به آثار شهود درونی ایجادشده از طریق اخلاص قلبی استفاده کرد، بیشترین چیزی که می‌توان از آنها استنباط کرد، حجیت تجربه دینی و شهود درونی برای خود فرد است نه افراد دیگر.

### منابع و مأخذ

۱. ابن عربی، محمد بن علی، ۱۳۶۶، *فصوص الحکم*، تصحیح ابوالعلاء عینی، تهران، انتشارات الزهراء.
۲. اصغری، محمدجواد و سید محمود موسوی، ۱۳۹۱، «مبانی معرفت‌شناختی سوئین‌برن در برهان تجربه دینی»، *فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی*، سال ۸، پاییز، ش ۳۰، ص ۳۶ - ۲۱.
۳. اکبری، رضا، ۱۳۷۹، «گاتینگ و تجربه دینی»، *نقد و نظر*، سال ۶، ش ۴ - ۳، ص ۳۷۲ - ۳۵۰.
۴. پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۶، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ج ۱.
۵. پرادفوت وین، ۱۳۷۷، *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ج ۱.
۶. رو، ویلیام، ۱۳۷۹، «تجربه دینی و عرفانی»، *نقد و نظر*، ترجمه اسماعیل سلیمانی فرکی، سال ۶، ش ۴ - ۳.
۷. سوئین‌برن، ریچارد، ۱۳۸۱، *آیا خدایی هست؟*، ترجمه محمد جاودان، قم، دانشگاه قم.
۸. صادقی، هادی، ۱۳۷۹، «دین و تجربه»، *نقد و نظر*، ش ۲۴ - ۲۳.
۹. کشفی، عبدالرسول، ۱۳۹۱، «بررسی دیدگاه ویلیام رو درباب حجیت معرفت‌شناختی تجربه دین»، *فصلنامه اندیشه دینی*، بهار، ش ۴۲، ص ۱۴ - ۱.
۱۰. نصیری، منصور، ۱۳۹۰، «رابطه فرضیه‌ریایی با استقرا و حدس»، *نقد و نظر*، بهار، ص ۶۸ - ۳۰.
11. Adler, Jonathan, "Epistemological Problems of Testimony", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/testimony-episprob/>>.

12. Alston, William P., 1991, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, London: Cornell University Press.
13. Bagger, Matthew C. 1999, *Religious Experience, Justification, and History*, Cambridge, England: Cambridge University Press.
14. Baillie, John. 1939, *Our Knowledge of God*, Oxford: Oxford University Press.
15. Broad, C.D, 1939, "Arguments for the Existence of God. II," The Journal of Theological Studies, XL, 157 - 167.
16. Broad, C.D, 1969, *Religion, Philosophy, and Physical Research*, New York: Humanities Press.
17. Gellman, Jerome, 2001, *Mystical Experience of God: A Philosophical Enquiry*, London: Ashgate Publishers.
18. Gellman, Jerome, 2005, "Mysticism And Religious Experience", in: Wainwright, William J. (Editor), The Oxford Handbook of Philosophy of Religion.
19. Gellman, Jerome. 1997, *Experience of God and the Rationality of Theistic Belief*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press.
20. Gufting, Gary, 1982, *Religious Belief and Religious skepticism*, University of Notre Dame press.
21. Hocking, William, E., 1912, *The Meaning of God in Human Experience: A Philosophy Study of Religion*, New Haven: Yale University Press.
22. Lipton, Peter, 1998, "The Epistemology of Testimony", in: Studies in History and Philosophy of Science, Vol. 29, No. 1, 1 - 31.
23. Martin, C. B. 1959, *Religious Belief*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
24. Martin, Michael 1990, *Atheism: A Philosophical Justification*, Philadelphia, PA: Temple University Press.
25. Peacocke, Arthur, 2002 - 2004, *Science & the Future of Theology - Critical Issues*, Copyright Center of Theological Inquiry, Princeton, New Jersey.
26. Pojman, Louis P. 1986, ed., *Philosophy of Religion: An Anthology*, Colifornia: Wadsworth Publishing Company.
27. Rowe, William. 1982, "Religious Experience and the Principle of Credulity." International Journal for Philosophy of Religion, 13: 85 - 92.
28. Schleiermacher, Friedrich, 1928, *The Christian Faith, Edinburgh*, T & T. Clark.
29. Swinburne, Richard, 2004, *The Existence of God*, rev. ed. Oxford: Clarendon Press.
30. Wainwright, 1981, *Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications*, Madison, WI: University of Wisconsin Press, Chapter 3.
31. Wainwright, William J. 1999, *Philosophy of Religion*, 2nd ed., New York: Wadsworth.
32. Yandell, Keith, 1993, *The Epistemology of Religious Experience*, New York: Cambridge University Press.