Scientific Journal
ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
Vol. 20, Summer 2024, No. 77

Criticism and Evaluation of the Inductive Presentation of Schellenberg's Divine Concealment Proof from the Perspective of Religious Experience

Yaser Hashemi[1] \ Ahmad Valieai Abarqu`i[2]

1. PhD of Islamic theoretical foundations,
Islamic Maaref University, Qom, Iran (corresponding author).
hyaser2736@gmail.com
2. PhD of Islamic theoretical foundations, University of Tehran, Tehran, Iran.
ahmad.valiee1@gmail.com

Abstract Info

Article Type:
Research Article

Received:
2024.03.05

Accepted:
2024.12.02

Abstract

Schellenberg, the main proponent of the proof of Divine Hiddenness, believes that if the God of monotheistic religions really exists and has attributes such as unlimited love and affection towards his servants, he must show much more than the love of a mother to her child and possess it in the first way. Now that he is aware of people's wandering in search of their God and has the ability to remove any obstacles in this regard; regardless of the fact, Divine disappearance has happened many times. As a result, there is basically no such God with such attributes. This article intends to deal with this issue with an analytical-documentary method and based on an epistemological approach, to criticize his inductive reading of the argument from the perspective of religious experience. The findings of the research show that with the investigation done on different types of religious experiences, some types of religious experiences definitely have epistemological value. Especially the cases which are from the tradition of present knowledge and establish direct knowledge about God.

Keywords God's Existence, Divine Hiddenness, Schellenberg, Inductive Reading, Religious Experience.

Cite this article: Hashemi, Yaser & Ahmad Valieai Abarqu`i (2024). Criticism and Evaluation of the Inductive Presentation of Schellenberg's Divine Concealment Proof from the Perspective of Religious Experience. *Andishe-E-Novin-E-Dini*. 20 (2). 69-88. DOI: https://doi.org/10.22034/20.77.67

DOI: https://doi.org/10.22034/20.77.67

Publisher: Islamic Maaref University, Qom, Iran.

مجلة علمية
الفكر الديني الجديد
جامعة المعارف الإسلامية
السنة ٢٠ / الصيف عام ١٤٤٦ / العدد ٧٧

نقد وتقييم العرض الاستقرائي لحجة الإخفاء الإلهي عند شلينبرج من وجهة نظر التجربة الدينية

ياسر هاشمي[١] / احمد وليعي ابرقوئي[٢]

١. خريج دكتوراه في قسم تدريس المعارف الإسلامية، فرع الأسس النظرية للإسلام، جامعة المعارف الإسلامية، قم، ايران (الكاتب المسؤول). *hyaser2736@gmail.com*

٢. خريج دكتوراه في قسم تدريس المعارف الإسلامية، فرع الأسس النظرية للإسلام، كلية فارابي، جامعة طهران، طهران، ايران. *ahmad.valiee1@gmail.com*

معلومات المادة	ملخّص البحث
نوع المقال: بحث **تاريخ الاستلام:** ١٤٤٥/٠٨/٢٤ **تاريخ القبول:** ١٤٤٦/٠٥/٣٠	يرى شلينبرج أنه إذا كان إله الديانات التوحيدية موجودًا بالفعل ويتمتع بصفات مثل الحب اللامحدود والمودة تجاه عباده، فيجب عليه إظهار أكثر بكثير من حب الأم لطفلها وامتلاكه بطريقة الأولى؛ والآن بعد أن أصبح على دراية بتجوال البشر بحثًا عن إلههم، وأصبح لديه القدرة على إزالة أي عوائق في هذا الصدد؛ لكن الاختفاء الإلهي حدث مرات عديدة. ونتيجة لذلك، لا يوجد في الأساس إله بهذه الصفات. ويهدف هذا البحث إلى تناول هذه المسألة بالمنهج الوثائقي التحليلي، وبالاعتماد على منهج معرفي، لنقد قراءته الاستقرائية للبرهان من وجهة نظر التجربة الدينية. تظهر نتائج البحث أنه من خلال التحقيق في أنواع مختلفة من التجارب الدينية، فإن بعض أنواع التجارب الدينية لها بالتأكيد قيمة معرفية؛ وخاصة الحالات التي تكون من تقليد المعرفة الحاضرة وتثبيت المعرفة المباشرة عن الله.
الألفاظ المفتاحية	وجود الله، الإخفاء الإلهي، شلينبرج، القراءة الاستقرائية، التجربة الدينية.
الاقتباس:	هاشمي، ياسر و احمد وليعي ابرقوئي (١٤٤٦). نقد وتقييم العرض الاستقرائي لحجة الإخفاء الإلهي عند شلينبرج من وجهة نظر التجربة الدينية. *مجلة الفكر الديني الجديد*. ٢٠ (٢). ٨٨ ـ ٦٩. DOI: https://doi.org/10.22034/20.77.67
رمز DOI:	https://doi.org/10.22034/20.77.67
الناشر:	جامعة المعارف الإسلامية، قم، ايران.

نشریه علمی
اندیشه نوین دینی
سال ۲۰، تابستان ۱۴۰۳، شماره ۷۷

نقد و ارزیابی تقریر استقرائی برهان اختفای الهی شلنبرگ از منظر تجربه دینی

یاسر هاشمی[۱] / احمد ولیعی ابرقوئی[۲]

۱. دکتری مدرسی معارف اسلامی، گرایش مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).
hyaser2736@gmail.com

۲. دکتری مدرسی معارف اسلامی، گرایش مبانی نظری اسلام، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
ahmad.valiee1@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی
(۸۸ ـ ۶۹)

تاریخ دریافت:
۱۴۰۲/۱۲/۱۵

تاریخ پذیرش:
۱۴۰۳/۰۴/۱۷

چکیده

شلنبرگ اصلی‌ترین مقرر برهان اختفای الهی، معتقد است اگر خدای ادیان توحیدی واقعاً وجود دارد و دارای صفاتی هم‌چون عشق و محبت نامحدود نسبت به بندگان خویش است، باید بسیار بالاتر از عشق مادر به فرزند را نشان داده و به طریق اولی آن را دارا باشد؛ حال آن‌که نسبت به سرگردانی انسان‌ها برای جستجوی خدای خویش آگاه است و توانایی رفع هرگونه مانعی را نیز دراین‌باره دارد؛ اما اختفای الهی به کرات رخ داده‌است. در نتیجه اساساً چنین خدایی با چنین صفاتی وجود ندارد. این نوشتار درصدد آن است تا این مسئله را با روشی تحلیلی ـ اسنادی و براساس رویکردی معرفت‌شناسانه، به نقدِ قرائت استقرائی او از برهان، از منظر تجربه دینی بپردازد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که با بررسی انجام شده در انواع مختلف تجارب دینی، قطعاً برخی از اقسام تجارب دینی دارای ارزش معرفت‌شناختی‌اند؛ به ویژه مواردی که از سنخ علم حضوری بوده و معرفتی بی‌واسطه را نسبت به خداوند تثبیت می‌نمایند.

واژگان کلیدی وجود خدا، اختفای الهی، شلنبرگ، قرائت استقرایی، تجربه دینی.

استناد: هاشمی، یاسر و احمد ولیعی ابرقوئی (۱۴۰۳). نقد و ارزیابی تقریر استقرائی برهان اختفای الهی شلنبرگ از منظر تجربه دینی. *اندیشه نوین دینی*. ۲۰ (۲). ۸۸ ـ ۶۹. DOI: https://doi.org/10.22034/20.77.67

کد DOI: https://doi.org/10.22034/20.77.67

ناشر: دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

بیان مسئله

برهان اختفای الهی اصطلاحی جدید است که اخیراً مورد توجه برخی دانشمندان و فلاسفه در حوزه دین قرار گرفته است. در فضای اندیشمندان غربی، رد پای مسئله اختفای الهی را می‌توان در قرون اولیه مسیحیت در آثار متکلمانی مانند آنسلم قدیس یافت (Hopkins, 2000: 5 - 6). گرچه در این فضا به مسئله اختفای الهی اشاره شده است، هیچ‌گاه آن را به‌عنوان دلیلی بر رد وجود خدا تلقی نکرده‌اند؛ اما در دوران معاصر، برخی دانشمندان غربی با تمرکز بر این نکته، کوشیده‌اند استدلالی را برضد خداباوری ارائه دهند.

به نظر می‌رسد برای اولین بار نیچه متوجه این مسئله شده است (Schellenberg, 2010: 509). وی در یکی از کتاب‌های خود به نام ***سپیده‌دم***[1] به این استدلال اشاره کرده و از اختفای الهی نتیجه گرفته است که اساساً خدایی وجود ندارد (Nietzsche, 1997: 89 - 90). البته اولین فیلسوفی که به‌طور گسترده به تشریح این مسئله پرداخته و آن را در قالب یک استدلال منطقی درآورده جان ال. شلنبرگ است.

او در آثار متعددش تلاش خویش را به کار می‌برد تا برهان اختفا را به‌عنوان برهان تامی برضد خداباوری جلوه دهد. وی اولین قرائت خود را از برهان اختفا در کتاب ***اختفای الهی و خرد انسان***[2] که در سال ۱۹۹۳ منتشر کرده است، بیان می‌کند. سپس سعی کرده برهان خود را دائماً به‌روزرسانی کند و سرانجام در سال ۲۰۱۵ در کتاب ***اختفای الهی و فلسفه بشر***[3] آخرین نسخه از برهان خود را ارائه کرده است.

این برهان که به دو شکل قیاسی و استقرایی ارائه شده است (نراقی، ۱۳۹۳: ۷۰ و ۷۹) سعی دارد با استناد به برخی صفات مهم خدای ادیان توحیدی، به‌ویژه عشق کامل و مطلق او به بندگانش و پیامدهایی که پذیرش این صفات در زندگی بشر دارد، نبود خدا را نتیجه بگیرد یا حداقل احتمال عدم وجود او را از احتمال وجودش، پررنگ‌تر جلوه دهد.

قرائت‌های قیاسی در پی آن‌اند که اثبات کنند فرض وجود خدا با فرض پدیده اختفای الهی از لحاظ منطقی ناسازگار و متناقض‌اند. درون‌مایه قرائت‌های استقرایی اثبات تعارض منطقی این دو نیست، اما دست‌کم می‌توانند این نتیجه را به دست دهند که احتمال صحت و درستی اعتقاد و ایمان به وجود خدا از احتمال درستی عدم ایمان به او کمتر است (همان).

شلنبرگ در آثار خود قرائت استقرایی را با عنوان دلیل یا برهان تمثیلی[4] مطرح کرده است. او در تقریر تقریر استقرایی خود به‌دنبال تبیین این نکته است که در عالم واقعیت، موقعیت‌ها و وضعیت‌های مرتبط با

---

1. Daybreak.
2. Divine Hiddenness and Human Reason.
3. Divine Hiddenness and human philosophy.
4. The Analogy Argument.

انسان وجود دارد که شباهت خیلی زیادی به رابطه مادر و کودک دارند (Schellenberg, 2004: 34).

از نگاه او لوازم عشق مادرانه که وی آن را «آموزه اقتضای مهر» می‌نامد، دقیقاً درباره محبت و عشق الهی نیز جریان دارد؛ بلکه باید خدا تمام این لوازم را به نحو والاتری برخوردار باشد (Ibid: 36). ازاین‌رو، بررسی این مفاهیم و لوازم آنها درباره مادر، به‌عنوان مصداق عالی انسانی آن را بستر مناسبی می‌داند که از طریق آن می‌توانیم به فهم معانی آنها درباره خدا نیز منتقل شویم. بنابراین، می‌توان این نتیجه را گرفت که آنچه درباره عشق و مهر مادری صادق است، درباره عشق و محبت خدا به فرزندان انسانی‌اش نیز جریان دارد (Ibid).

با این رویکرد، شلنبرگ استدلال استقرایی خویش را این‌گونه تکمیل می‌کند: اگر مجموعه روابط و پیوندهایی را که میان عشق الهی و عشق مادری وجود دارد P بنامیم، درست همان‌طور که به سبب P یک مادرِ عاشق نباید در وضعیت‌هایی که کودک به مادر خود محتاج است، کودک را تنها گذارد، خدا نیز به همان سبب P نباید در شرایط مشابه، خود را از بندگانش که در جست‌وجوی او هستند پنهان سازد و در اختفا و احتجاب قرار گیرد؛ چون خدا باید P را به طریق اولی در خود داشته باشد (Ibid: 37). این در حالی است که به سرگردانی آنها در جست‌وجوی خدای خویش آگاه است و توانایی رفع هرگونه مانعی را نیز دراین‌باره دارد؛ حال‌آنکه اختفای الهی به‌کرات رخ داده است. پس درنهایت باید نتیجه گرفت که اساساً چنین خدایی با چنین صفاتی وجود ندارد (Ibid: 37 - 38).

در فضای غرب فلاسفه دین از برهان اختفا انتقاد کرده‌اند. به نظر می‌رسد می‌توان انتقاداتی را که دانشمندان غربی درباره برهان اختفا مطرح کردند، در سه دسته کلی جای داد: ۱. انتقادهایی که در مقدمات و محتوای این برهان خدشه می‌کنند؛ ۲. انتقادهایی که با درون‌مایه اخلاقی به نقد آن پرداخته‌اند؛ ۳. انتقاداتی که به نوعی اختفا را پذیرفته و با بیان فواید و حکمت‌های آن، در پی اثبات لزوم آن‌اند.

در فضای اسلامی نیز برخی پژوهشگران بر اساس فلسفه و عرفان اسلامی تقریرهای مختلف این برهان را به نقد کشیده‌اند، که محورهای اصلی آنها این موارد است: ۱. اشاره به برداشت نادرست از عشق الهی و لوازم آن؛ ۲. اشکال به معنای مدنظر شلنبرگ از اختفای الهی؛ ۳. نقد به ناباوری معقول.

درمجموع، هیچ‌یک از آثاری که به نقد برهان اختفا پرداخته‌اند، بر مبنای تجارب دینی نقد را پیش نبرده‌اند، درحالی‌که به نظر می‌رسد نقد این برهان از این زاویه، ضروری و لازم است؛ چه اینکه استدلال شلنبرگ بر پایه نبود ادله و شواهد کافی دال بر وجود و حضور خدا در صحنه هستی است، که منجر به عدم امکان ارتباط شخصی با خدا می‌شود و در پی آن ناباوران معقول در این عالم پدید می‌آیند. چنین حالتی از نظر او با عشق بی‌نهایت الهی و لوازم چنین عشقی در تضاد است. ازاین‌رو، وی در برخی آثار

خود به این مطلب تصریح کرده است که این شواهدی که شاهد فقدان آن در عرصه عالم هستیم، می‌توانند همان تجارب دینی باشند، درحالی‌که یا اساساً بسیاری از انسان‌ها از چنین تجاربی برخوردار نیستند یا اگر هم واجد آن‌اند، این تجارب حالتی دوپهلو دارند و نمی‌توانند قاطعانه وجود و حضور خدا را به اثبات برسانند. به بیان دیگر می‌توان گفت از نظر او، تجارب دینی این افراد نیز فاقد وجاهت معرفت‌شناختی و صلاحیت لازم‌اند و نمی‌توانند در جایگاه دال و شاهدی بر اثبات وجود و حضور خدا قرار گیرند. بنابراین، باید رأی به نبود شواهد کافی در این زمینه داد (Schellenberg, 1993: 45 – 48, 59, 70 & 82; Schellenberg, 2015: 40 - 53). حال این نوشتار درصدد آن است که به این مسئله پاسخ دهد که بر اساس رویکردی معرفت‌شناسانه، چگونه می‌توان به نقدِ قرائت استقرایی او از برهان اختفای الهی از منظر تجربه دینی پرداخت؟

نقد استدلال شلنبرگ

باید توجه کرد که در بررسی یک اندیشه، اگر آن اندیشه را از حیث وجودی بررسی کنیم، نگاهی هستی‌شناختی به آن افکنده‌ایم و اگر همان اندیشه را از بُعد چگونگی بیانگری آن از هستی کاوش کنیم، نگاهی معرفت‌شناختی داشته‌ایم (خسروپناه، ۱۳۹۶: ۳۴). غایت تقریرهای استقرایی برهان اختفا، نشان‌دهنده این مطلب است که در مقام اثبات، پدیده اختفای الهی به‌عنوان دلیلی قوی به نفع الحاد، احتمال صحت ادله خداباوران و وجود خدا را بسیار کم می‌کند. بنابراین، چون در آنها به جنبه کاشفیت ادله، شواهد و قراین مُثبت وجود خدا در جهان توجه شده و با طرح مسئله اختفای الهی ارزش معرفتی آنها را فرومی‌کاهد، باید گفت نگاه غالب در این دست از براهین، معرفت‌شناسانه است.

با توجه به نکات بیان‌شده به نظر می‌رسد برای نقد قرائت‌های استقرایی برهان اختفای الهی، باید رویکردی معرفت‌شناسانه اتخاذ شود. بدین منظور در گام اول، باید امکان معرفت به حضور خدا و امر متعالی را از طریق تجارب دینی بررسی کرد. در گام دوم باید به بررسی وقوع چنین معرفتی بپردازیم و به بیان دیگر باید اثبات کنیم که از طریق تجارب دینی، معرفت به حضور خدا و امر متعالی در عالم واقع، محقق شده است.

درحقیقت در گام دوم باید با بررسی ارزش معرفت‌شناختی تجارب دینی، صلاحیت آنها از این حیث که در جایگاه شواهد و دلایل کافی بر حضور و وجود خدا و امر متعالی در عالم قرار بگیرند، اثبات شود. درنهایت با اثبات اینکه اولاً امکان معرفت به حضور خدا و امر متعالی از طریق تجارب دینی وجود دارد و ثانیاً چنین تجاربی از منظر معرفت‌شناختی واجد این ویژگی هستند که بتوانند به‌عنوان شواهد و قراینی

کافی بر این مطلب باشند، مدعای قرائت‌های استقرایی ـ مبنی بر نبود دلایل و شواهد کافی بر حضور خدا و امر متعالی در عالم یا همان اختفای او ـ مردود خواهد شد. قبل از شرح و بسط این گام‌ها و مراحل لازم است به نکته مهمی اشاره کنیم تا احیاناً اشکالی را رفع کنیم که ممکن است در ذهن برخی مخاطبان ایجاد شود.

در الهیات اسلامی همه فلاسفه و متکلمان بر این نکته تأکید کرده‌اند که برخی براهین و ادله اثبات خدا از این توان برخوردارند که وجود خدا را به نحو یقین بالمعنی‌الاخص، نه صرفاً یقینی روان‌شناختی، مبرهن سازند (حلی، ۱۳۷۲: ۲۹۲؛ شیرازی، بی‌تا: ۱ / ۲۶۳). در نقطه مقابل این رویکرد، از نگاه الهی‌دانان مسیحی هریک از براهین اثبات وجود خدا اگر مستقلاً لحاظ شوند، صرفاً توان اثبات احتمالی وجود خدا را دارند (Swinburne, 2004: 277).

نکته‌ای که گذشت یکی از علل توجه الهی‌دانان مسیحی و اقبال آنان به بحث تجربه دینی و به‌طور ویژه برهان تجربه دینی است، که قابلیت حصول یقین علمی و منطقی را نداشته و فاقد صورت فلسفی و برهانی است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۷۴ ـ ۲۶۹). هدف نگارندگان مقاله پیش رو از نقد برهان اختفای الهی شلنبرگ، اثبات استدلالی وجود خدا به نحو یقین بالمعنی‌الاخص نیست.

به نظر می‌رسد شلنبرگ با طرح این برهان و نفی حضور و تجربه خدا، رویکردی سلبی اتخاذ کرده است و ما نیز به‌دنبال سلب این نگاه هستیم، نه اثبات استدلالی وجود خدا و حصول یقین بالمعنی‌الاخص؛ چه اینکه با توجه به نکاتی که گذشت نایل شدن به چنین مقصدی، خارج از هدف مدنظر الهیات مسیحی از طرح بحث تجربه دینی است. ازاین‌رو، بر آنیم که نشان دهیم حتی بر اساس این نوع رویکرد و مطابق با خوانش و تعریفی که الهیات مسیحی از این بحث ارائه داده است، لااقل برخی از این تجارب، از ارزش معرفتی لازم، به منظور اینکه در جایگاه شواهد کافی برای اثبات حضور خدا و نفی اختفای الهی قرار گیرند، برخوردارند و بنابراین، می‌توان با اتکای بر این دست از تجارب دینی، مدعای قرائت استقرایی شلنبرگ از اختفای الهی را به چالش کشاند.

بررسی معرفت‌شناسانه امکان معرفت به حضور امر متعالی از طریق تجارب دینی

یکی از موضوعات و سؤالات اساسی در بحث تجربه دینی، توجیه‌گر بودن یا نبودن آنها درباره عقاید دینی و به‌ویژه اثبات خداست. رسیدن به پاسخ این سؤال زیربنایی، با موضعی که ما در قبال ماهیت و سرشت تجارب دینی اتخاذ می‌کنیم، ارتباطی تنگاتنگ دارد (فعالی، ۱۳۷۸: ۱۵۷).

بنا بر مبانی فلسفه و عرفان اسلامی، ماهیت برخی تجارب دینی و عرفانی از جنس علم حضوری دانسته می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق: ۴۲۶؛ صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۵۰؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۷؛ فعالی،

۱۳۷۹: ۴۷۷) و از آنجا که منشائی برای تردید در انطباق این نوع علم بر معلوم، به دلیل نبود واسطه‌ای بین عالم و معلوم وجود ندارد، خطاناپذیر خواهند بود و با توجه به اینکه علم حضوری برترین نوع علم از لحاظ معرفت‌زایی است، تجارب دینی‌ای که متعلقات آنها مدرَک به علم حضوری‌اند، معتبر خواهند بود (موسوی راد، ۱۳۹۳: ۱۶۲؛ فعالی، ۱۳۷۸: ۱۵۷)، لکن به لحاظ خاستگاه بحث تجربه دینی در غرب، ماهیت تجارب دینی تفاسیر متعدد دیگری نیز پیدا کرده است. در این راستا سه نظریه اساسی دراین‌باره وجود دارد که لازم است در ادامه به آنها بپردازیم.

یک. نظریه احساسی بودن سرشت تجربه دینی

شلایر ماخر در آثار خود این نظر را مطرح می‌کند که تجارب دینی از سنخ احساسات و عواطف است و درون‌مایه این‌گونه تجارب را نوعی احساس وابستگی و اتکای مطلق به موجودی متعالی می‌داند (ریچاردز، ۱۳۸۰: ۸۶). در این رویکرد، تجربه دینی به‌هیچ‌وجه به معنای نوعی آگاهی ناب و خالص از خدا نیست، بلکه صرفاً احساسی است که همراه با لذت و سرور یا اَلَم و رنج است و با حالت توکل به خدا در خودآگاهی برتر انسان عجین می‌شود (سایکسی، ۱۳۷۶: ۷۴). واضح است که بر اساس چنین دیدگاهی، تجارب دینی صرفاً ماهیتی احساسی و شخصی دارند و فاقد جنبه‌های معرفتی هستند. نتیجه چنین موضعی عدم قابلیت این تجارب به‌عنوان دال و شاهد بر اثبات وجود و حضور خداست و نمی‌توان از آنها بهره لازم را در نقد برهان اختفا برد.

دو. نظریه همانندی تجارب دینی با تجارب و ادراکات حسی

آلستون معتقد است همان‌گونه که در تجارب حسی و آگاهی‌هایی که از طریق آن از عالم مادی به دست می‌آوریم، باورهای پایه و بنیادینی وجود دارد که این آگاهی‌ها بر آنها اتکا دارند، درباره واقعیت‌های الوهی و ماورای طبیعی نیز این باورهای بنیادین و ریشه‌ای وجود دارند. همان‌طور که تجارب حسی مبنای آگاهی‌های ما در جهان مادی است، تجربه دینی و عرفانی نیز می‌تواند پایه و مبنای عقاید متافیزیکی و الهیاتی ما باشد (آلستون، ۱۳۷۹: ۸۴؛ آلستون، ۱۳۸۰: ۱۴). آلستون گرچه تجارب دینی و عرفانی را دارای سرشتی معرفتی در نظر می‌گیرد، در حیطه ارزش معرفت‌شناختی، این تجارب را با تزلزل و تردید مواجه می‌داند؛ چه اینکه گرایش آلستون به کثرت‌گرایی دینی موجب تشخیص تجارب دینی و عرفانیِ صحیح و معتبر ـ که مولد باورهای موجه و صادق باشند ـ از سقیم و نامعتبر نمی‌شود (آلستون، ۱۳۷۸: ۸ ـ ۷؛ هیک، ۱۳۸۲: ۸۵).

سه. ماهیت فوق طبیعی تجارب دینی

براساس نظر پراودفوت، تجربه خدا تجربه‌ای متشکل از احساسات و گرایش‌های شخصی و نفسانی است،

که همواره از تبیینی به انضمام خود، برخوردار است. محتوای این تبیین تعلیل تجربه خداست و فاعل تجربه نیز باید به جای تحلیلی طبیعت‌گرایانه،[1] تحلیلی دینی[2] از آن ارائه بدهد (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۲۴۴). بنابراین، باید گفت از نگاه پراودفوت، تجربه‌ای دینی خواهد بود که فاعلش آن را دینی بداند (همان: ۲۴۸). البته معنای این مطلب این نیست که واقعاً فاعل تجربه موجودی متعالی را تجربه کرده باشد. معنای تبیین مافوق طبیعی این است که صرفاً صاحبان تجارب دینی، تجارب خود را بر اساس مفاهیم و باورهای اعتقادی‌شان تفسیر و تبیین کنند (فعالی، ۱۳۷۹: ۴۷۳ ـ ۴۷۲).

پراودفوت با تقلیل جایگاه تجارب دینی و عرفانی از حیث معرفت‌بخشی، آنها را در جایگاه امور روان‌شناختی نشانده است؛ ضمن اینکه مطابق این نوع نگاه، یک رخداد می‌تواند امروز برای شخصی تجربه دینی محسوب شود؛ چون فکر می‌کند وقوعش مرتبط با موجودی متعالی است، اما فردا همان شخص همان رخداد معیّن را تجربه دینی نداند؛ چون متوجه شده که برداشتش اشتباه بوده است (آذربایجانی، ۱۳۹۴: ۱۹۱ ـ ۱۹۰).

با دقت در هر سه نظریه مشهور درباره ماهیت و سرشت تجارب دینی، این نتیجه حاصل می‌شود که از حیث معرفت‌شناسانه نمی‌توان از هیچ‌یک برای اثبات وجود خدا و همچنین توجیه باورهای دینی بهره برد (فعالی، ۱۳۷۹: ۴۷۷)؛ چه اینکه حتی اگر مانند آلستون، برخی تجارب دینی را شبیه ادراکات حسی بدانیم، تنها در صورتی می‌توان آنها را دارای ارزش معرفت‌شناختی دانست که ناظر به احساسات درونی و از سنخ علم حضوری باشند (فنایی اشکوری، ۱۳۹۷: ۱۴۷). دیویس با عنایت به این نکته، به نقد نظریاتی که قائل به غیرشناختی بودن تجارب دینی‌اند پرداخته است و بر معرفت‌زا بودن این تجارب تأکید می‌کند (دیویس، ۱۳۹۱: ۲۲ ـ ۲۱).

نکاتی که بیان شد به‌خوبی نشان می‌دهد که بهترین راه برای اثبات امکان معرفت به امور متعالی از طریق تجارب دینی، توجه به بحث علم حضوری و حصولی است (فعالی، ۱۳۷۹: ۴۴۹)، اما نکته شایان توجه تشکیکی و ذومراتب بودن تجارب دینی است (همان: ۲۷۰). همچنین نکته مسلّم و قدر متیقن این است که برخی از اقسام تجارب دینی چون از سنخ علم حضوری‌اند، می‌توانند معرفتی بی‌واسطه و دارای ارزش معرفت‌شناختی قابل‌توجهی به حقایق متعالی در اختیار ما بگذارند (همان: ۲۸۱). به این مطلب به‌خوبی در متون عرفان اسلامی و در آثار عرفای بزرگ اسلامی تأکید و توجه شده است (کاشانی، ۱۳۹۳: ۲۲؛ انصاری هروی، ۱۴۱۷ ق: ۱۴۳ ـ ۱۴۱؛ نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۱۲۳ ـ ۱۱۴؛ آملی، ۱۳۶۷: ۵۱۵ ـ ۴۹۱). نکته دیگر اتفاق و اجماع اهل معرفت بر ممکن بودن معرفت به حقایق متعالی از طریق برخی تجارب دینیِ

1. Naturalistic Explanation.
2. Theological Explanation.

واجد این ویژگی است؛ بلکه آنها علوم حاصل از این تجارب را برترین نوع علوم دانسته و با تعبیراتی چون علم‌الوراثه و علوم لدنی از آن یاد کرده‌اند (فعالی، ۱۳۷۹: ۲۴۶). پس درنهایت باید گفت تجارب دینی فی‌الجمله و به نحو موجبه جزئیه می‌توانند امکان معرفت به امر متعالی را برای ما فراهم سازند.

بررسی معرفت‌شناسانه وقوع معرفت به امر متعالی از طریق تجارب دینی

در بخش قبلی، این نکته روشن شد که تجارب دینی این صلاحیت را دارند که شاهد و دالی بر اثبات حضور خدا و نفی اختفای الهی، حداقل به نحو فی‌الجمله باشند. اکنون لازم است در این بخش به بررسی وقوع چنین مطلبی در عالم واقعیت پرداخته شود. به بیان روشن‌تر، لازم است از منظر معرفت‌شناختی، جایگاه و ارزش انواع تجارب دینی واقع‌شده را از حیث میزان دلالت بر حضور و وجود خدا و امر متعالی مشخص سازیم. بدین منظور در دو بخش مجزا ابتدا به‌طور کلی تجربه دینی را از این حیث مورد مطالعه قرار می‌دهیم و سپس به‌طور جزئی‌تر هریک از اقسام آن را بررسی خواهیم کرد.

بررسی ارزش معرفت‌شناختی انواع تجارب دینی در دلالت بر حضور امر متعالی بر اساس بررسی ادله نافیان ارزشمندی

یکی از موضوعات و سؤالات اساسی در بحث تجربه دینی این است که آیا تجارب دینی می‌توانند قرینه و شاهدی برای اثبات متعلق خود باشند یا خیر؟ آیا تجارب دینی صلاحیت این را دارند که با استناد بر آنها، بتوان درستی مدعیاتی را که حاوی آن‌اند اثبات کرد؟ به بیان دیگر و ناظر به موضوع بحث ما، آیا تجارب دینی از حیث ارزش معرفت‌شناختی در جایگاهی قرار دارند که به‌عنوان شاهد و دلیلی بر اثبات وجود و حضور خدا در صحنه هستی قرار گیرند و معرفت به این امور از طریق آنها به وقوع بپیوندد؟

پاسخ اکثر اندیشمندان غربی با استناد به برخی ادله به سؤالاتی که در باب معرفت‌شناسی تجربه دینی بیان شد، منفی است یا به عبارتی دیگر قائل به حجیت معرفت‌شناختی تجارب دینی نیستند. برخی از مهم‌ترین این دلایل عبارت‌اند از: ۱. عمومی و همگانی نبودن تجربه‌های دینی؛ ۲. عدم آزمون‌پذیری تجارب دینی؛ ۳. تناقضات و تعارضات آشکار و فراوان در محتوا و مدعیات تجارب دینی. حال برای آنکه ارزشمند بودن یا نبودنِ این دست از تجارب را به صورت کلی تعیین کنیم، می‌باید این دلایل را واکاوی کنیم.

یک. عمومی و همگانی نبودن تجربه‌های دینی

مخالفان ارزش معرفت‌شناختی تجارب دینی معتقدند بر فرض اینکه بپذیریم این تجارب برای واجدان آنها معتبر باشد، اما شمار کسانی که به چنین تجاربی نائل می‌شوند اندک است. ازاین‌رو، تجارب دینی حالتی کمیاب و نادر دارند و برخلاف تجارب و ادراکات روزمره حسی، بین انسان‌ها شیوع و عمومیت ندارند؛

لکن باید گفت که برخلاف تصور رایج، تجارب دینی بسیار فراگیرتر از آن‌اند که در ابتدا به نظر می‌رسند. برخی از اندیشمندان غربی نیز به این مطلب التفات داشته‌اند و از اینکه برخی محققان این حوزه این دست از تجارب را منکر شده‌اند، تأسف خورده و در عین حال آن را پدیده‌ای عمومی انگاشته‌اند (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۴۶۸).

حتی بر فرض اینکه بپذیریم تجارب دینی در فرهنگ‌ها و سنن مختلف دینی و غیردینی پدیده‌ای نادر است، نمی‌توانیم این امر را ناشی از ذات تجارب دینی بدانیم و سپس در مقایسه با عمومیت تجارب حسی، آن را به‌عنوان نقیصه‌ای بر حجیت معرفت‌شناختی تجارب دینی تلقی کنیم؛ زیرا با توجه به امکان عام وقوعِ تجارب (دینی و غیردینی) برای همگان که مورد تأکید برخی فلاسفه بزرگ دین نیز قرار گرفته است (گیسلر، ۱۳۹۱: ۴۵ ـ ۴۳)، تجارب دینی و حسی از این منظر یکسان‌اند و تفاوتی ندارند. درنتیجه، فقدان آن در یکی، سبب برتری و رجحان بر دیگری نمی‌شود، بلکه عدم فعلیت و شکوفایی تجارب دینی برای همه انسان‌ها، درحقیقت ناشی از عواملی خارج از ذات این تجارب‌اند که به‌عنوان موانعی، در عین وجود مقتضی وقوع این تجارب، موجب عدم تحقق آنها می‌شوند.

دو. عدم آزمون‌پذیری تجارب دینی

در تجارب حسی و ادراکات روزمره‌ای که برای ما رخ می‌دهد روش‌ها و طرقی وجود دارد که بر اساس آنها می‌توانیم مطابقت آنها را با واقعیت بسنجیم؛ اما در تجارب دینی، روش‌های عینی و ملموسی در این رابطه وجود ندارد تا بر مبنای آن بتوانیم صدق و کذب متعلقات این تجارب و مدعیاتی را که حاوی آن‌اند آزمایش کنیم (Rowe, 1982: 85 - 87).

در پاسخ باید به این نکته اشاره کرد که می‌توان متعلقات تجارب دینی و عرفانی را به‌طور کلی لحاظ و توصیف کرد که بتواند مجموعه وسیعی از ویژگی‌هایی را که با یکدیگر انسجام دارد دربرگیرد. خود این انسجام می‌تواند دلیلی بر اعتبار این تجارب باشد. مطلبی که دیویس درباره «خداباوری جامع» مطرح کرده، با این نکته مرتبط و شایان توجه است (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۴۵۱). دیویس معتقد است اگر بخواهیم تک‌تک جزئیات متعلقات تجارب دینی و عرفانی از سنن و فرهنگ‌های مختلف را بررسی و اثبات کنیم، نمی‌توانیم صرفاً به خود این تجارب به‌عنوان دلیل اکتفا کنیم، بلکه باید در کنار آنها به‌دنبال فراهم آوردن ادله و شواهد معتبر دیگری نیز باشیم که محتوای آنها را تأیید کنند.

اما اگر به هسته مشترک و ویژگی‌ها و نکات یکسان این تجارب متکثر که از فرهنگ‌های مختلف نشئت می‌گیرند نظر کنیم و به تعبیر دیویس به شاخ‌وبرگ‌های زیاد آن توجه نکنیم و مجموعه آنها را با شاخ‌وبرگ‌ها و زیرمجموعه‌های کم بنگریم، می‌توان بر اساس مجموعه تجارب دینی و عرفانی، نوعی از

اعتقاد به وجود و حضور خدا و امر متعالی را که وی آن را «خداباوری به معنای عام»[1] می‌نامد اثبات کرد (دیویس، ۱۳۹۱: ۲۴۹ ـ ۲۴۸).

سه. تناقضات و تعارضات آشکار و فراوان در محتوا و مدعیات تجارب دینی

تجارب دینی و عرفانی گاهی حاوی مدعیات متعارض و بعضاً متناقض با یکدیگرند. درنتیجه، با توجه به اینکه فحوای همه این تجارب نمی‌توانند در عین حال همه درست و صادق باشند، هرگونه ظرفیت قرینه‌ای آنها به‌عنوان دلایل کافی و موجه برای اثبات وجود و حضور خدا و رد اختفای الهی، مورد تردید جدی قرار خواهد گرفت؛ چه اینکه اگر به تجارب دینی و عرفانی بنگریم، ناسازگاری آشکاری را که گاهی در حد تناقض در بین برخی از این تجارب دیده می‌شود، نمی‌توان با هیچ نظریه قابل‌اعتنایی توجیه کرد. در پاسخ باید گفت که توجه افراطی به تفاوت‌های میان فرهنگ‌ها و سنن مختلف و تجارب دینی‌ای که گزارش کرده‌اند، نباید ما را از شباهت‌های قابل‌توجهی که میان آنان وجود دارد، غافل کند؛ ضمن اینکه با ملاحظه سنت‌های مختلف دینی، به‌ویژه مواردی که دارای گرایش‌های خداباورانه هستند، می‌توان به‌جرئت گفت که طرح دیویس تحت عنوان «خداباوری جامع» ـ که در مطلب قبلی گذشت ـ تا حدود زیادی قابل اتکاست.

درحقیقت باید گفت تعارضاتی که وجود دارند می‌توانند غیربنیادی‌تر از آن چیزی که در وهله اول به نظر می‌آیند باشند. به‌عنوان نمونه ممکن است در بادی نظر، نتوان هیچ مابه‌الاشتراکی میان تجارب دینی‌ای که خدا را غیرشخصی و عین عالم می‌دانند و تجاربی که او را شخصی و متعالی از عالم ترسیم می‌کنند پیدا کرد؛ ولی دیدگاه‌های الهیاتی‌ای نیز وجود دارند که معتقدند خداوند، هم در عالم جلوه کرده و هم از آن متعالی است. به‌هرحال اختلاف و تعارضی که بین این دیدگاه‌ها وجود دارد آن اندازه که تصور می‌شود غیرقابل‌انعطاف و تطبیق نیست (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۴۵۸ ـ ۴۵۷).

ممکن است به پاسخ‌هایی که دانشمندان غربی در مقابل ادله مخالفان حجیت معرفت‌شناختی تجارب دینی مطرح کرده‌اند نیز انتقاداتی وارد باشد، که قطعاً این‌گونه است و باید توجه داشت که اصرار بر برجسته‌سازی شباهت‌ها و کم‌رنگ جلوه دادن این‌گونه اختلافات درنهایت به پلورالیسم دینی و نسبی‌گرایی منجر می‌شود. آنچه ما در مقام بیان آن بودیم، این است که از منظر اندیشمندان غربی، حداقل به صورت اجمالی، می‌توان قائل به حجیت معرفت‌شناختی برخی تجارب دینی شد. البته این مسئله احتیاج به بررسی‌های گسترده‌تری دارد که در مرحله بعد به گوشه‌ای از آن خواهیم پرداخت.

---

1. broad theism.

ارزش معرفت‌شناختی انواع تجارب دینی

بر اساس تقسیم‌بندی مشهور دیویس انواع تجارب دینی عبارت‌اند از: ۱. تجارب تفسیری؛ ۲. تجارب شبه‌حسی؛ ۳. تجارب وحیانی؛ ۴. تجارب احیاگر؛ ۵. تجارب مینوی؛ ۶. تجارب عرفانی (دیویس، ۱۳۹۱: ۸۰ ـ ۵۶). در ادامه به بررسی ارزش معرفت‌شناختی هریک از این اقسام خواهیم پرداخت.

۱. تجارب تفسیری

تجارب «تفسیری» یا «تعبیری» به تجاربی اطلاق می‌شوند که با لحاظ تفاسیر پیشین و مقدّم بر تجربه، آن تجربه دینی معنادار شود. البته در تفسیر تمام انواع تجارب اساساً تفاسیرِ مقدّم بر تجربه نقش مهمی ایفا می‌کنند، اما در این نوع تجارب تأثیر این برداشت‌ها بسیار بیشتر و واضح‌تر است (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱: ۴۹ ـ ۴۷). به دیگر بیان باید گفت تجربه تفسیری تبیینی بر اساس مبانی دینی دارد که فرد از رخداد خاصی که تجربه کرده است ارائه می‌دهد. منظور از تبیین در اینجا تنها بیان ویژگی‌های پدیدارشناختی خود آن واقعه و رخداد نیست، بلکه درحقیقت، توصیف همان پدیده و فهم ژرف‌تر از یک رخداد تجربه‌شده است که با کشف ارتباط آن با مبانی دینی معنادار می‌شود (شیروانی، ۱۳۹۱: ۸۵ ـ ۸۴).

فیلسوفان دین درباره ارزش معرفت‌شناختی تجارب تفسیری نظر مساعدی ندارند؛ زیرا اولاً هر رخدادی را متدینین می‌توانند بر اساس باورهایی که از پیش پذیرفته‌اند تفسیر کنند؛ ثانیاً اینکه تجارب تفسیری با مشکل نسبی‌گرایی معرفتی مواجه خواهند شد؛ به جهت اینکه تفاسیر مقدّم بر تجربه‌ای که برای دین‌مداران تبدیل به باور شده است و رخدادها را از زاویه آن می‌نگرند، با یکدیگر متفاوت‌اند و درمقابل نیز ملاکی وجود نخواهد داشت که بر اساس آن، ارزش معرفت‌شناختی تجارب دینی را بسنجیم (فعالی، ۱۳۷۹: ۳۵۸).

در مقابل این تفکر، امثال دیویس معتقدند که نباید ارزش معرفت‌شناختی تجارب تفسیری را مطلقاً نفی کرد و قائل شد که نمی‌توانند در جایگاه دال و شاهدی برای وجود و حضور خدا و حقایق متعالی قرار گیرند. وی معتقد است که این تجارب در ترکیب با سایر ادله و قراین می‌توانند مدعیات دینی را اثبات کنند، اما به‌طور منفرد نمی‌توانند به‌عنوان دال و شاهد قرار گیرند (دیویس، ۱۳۹۱: ۵۸).

ازاین‌رو، او در نقد اشکالات فلاسفه دین به حجیت معرفت‌شناختی تجارب دینی، این ظرفیت را که متدینان هنگام رویارویی با همه رخدادها، با تفسیرشان بر اساس معتقدات دینی خود، واجد تجارب تفسیری شوند، مانعی بر سر راه ارزش معرفتی آنها نمی‌بیند. همچنین بر اساس دیدگاه دیویس می‌توان با سنجش عقلانی تبیین‌های دینی‌ای که تجارب تفسیری بر پایه آنها شکل گرفته‌اند، صدق و کذب و به این ترتیب میزان ارزش معرفتی‌شان را مشخص کرد (شیروانی، ۱۳۹۱: ۱۴۷ ـ ۱۴۶).

برخی فیلسوفان مسلمان نیز با نظر قاطبه فیلسوفان دینِ غربی در این موضوع مخالفت کرده‌اند. نظر ایشان به‌طور اجمالی این است که در تجارب تفسیری، می‌توان باورها و تفاسیر دینی‌ای را که مقدّم بر تجربه‌اند و افراد متدین بر اساس آنها واجد تجارب تفسیری می‌شوند، ملاک سنجش ارزش معرفت‌شناختی این تجارب دانست (همان).

درواقع شاید بتوان گفت نظر این محققان توسعه‌ای در نظر دیویس است؛ چه اینکه از سخنان دیویس به دست می‌آید که با تفکیک میان تجارب تفسیری و تبیین‌های دینی‌ای که بر آن استوارند، ارزش معرفت‌شناختی این تجارب در سایه سایر ادله و قراین قرار می‌گیرد؛ درحالی‌که محققان اسلامی اولاً دامنه شواهد و قراین مؤیدِ ارزش معرفت‌شناختی تجارب تفسیری را به خودِ تبیین‌هایی که بر آن استوارند گسترش می‌دهند؛ ثانیاً ارزش معرفت‌شناختی تجارب تفسیری را تبعی و در ظل سایر قراین و شواهد نمی‌دانند، بلکه معتقدند خود این تجارب می‌توانند منفرداً دارای ارزش معرفتی قابل‌اعتنایی باشند.

علت ادعای پیش‌گفته این است که در تکون و شکل‌گیری تجارب تفسیری دو عامل اساسی نقش دارند: ۱. بینش‌ها و باورهای شخص واجد تجربه؛ ۲. احساسات و عواطف حاکم بر وجود او که ساحتی جدای از بینش در وجود انسان است (همان: ۹۷ ـ ۹۶). حال معیار سنجش میزان ارزش معرفت‌شناختی تجارب تفسیری بررسی عقلانی صدق و کذب تبیین‌های دینی است (همان: ۸۷). بر این اساس، با بررسی میزان عقلانیت تبیین‌های دینی می‌توان نتیجه گرفت که «هیچ‌یک از گزاره‌های دینی (مثلاً گزاره‌های اسلامی) خردستیز نیستند، بلکه یا خردپذیرند یا خردگریزی هستند که از راه‌های قابل‌اعتمادی به دست آمده‌اند. بنابراین، تبیین‌های مبتنی بر گزاره‌های دینی اسلام عقلانی هستند» (همان: ۱۴۷ ـ ۱۴۶).

درنهایت به نظر می‌رسد بر اساس این نوع نگاه، تجارب تفسیری به‌خوبی می‌توانند به‌عنوان شاهد و قرینه‌ای برای اثبات حضور خدا و حقایق متعالی در صحنه عالم تلقی شوند و مدعای تقریرهای استقرایی برهان اختفا را نقد کنند؛ البته به شرط اینکه بر پایه تبیین‌های دینی‌ای باشند که بر اساس اصول و مبانی صحیح دارای ارزش معرفتی‌اند. بنابراین، باید گفت این تجارب از حیث معرفت‌شناختی، این صلاحیت را دارند که شواهدی برای اثبات حضور و وجود خدا و حقایق متعالی باشند. حتی به فرض اینکه ارزش معرفت‌شناختی آنها را هم بنا بر نظر امثال دیویس به شکل تبعی و در سایه سایر ادله در نظر بگیریم، به‌هرحال این تجارب در انسجام و معاضدت با سایر ادله می‌توانند اثبات‌کننده حضور خدا و حقایق متعالی و درنتیجه ناقد تقریرهای استقرایی برهان اختفا باشند.

۲. تجارب شبه‌حسی

در این دسته از تجارب، عنصر حس نقشی اساسی دارد (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱: ۴۹)؛ چه اینکه مدرَک در این‌گونه

تجارب حواس همچون دیدن است و تجربه‌ای مشابه حواس متعارف پنج‌گانه درک می‌شود (دیویس، ۱۳۹۱: ۵۹). این تجارب به بیان دقیق فلسفی همان دریافت‌هایی است که از طریق حواس باطنی، که حالت مثالی و برزخی همان حواس پنج‌گانه‌اند، برای شخص تجربه‌گر رخ می‌دهند (شیروانی، ۱۳۹۱: ۱۰۰).

برخی دانشمندان غربی معتقدند هیچ‌یک از این تجارب شبه‌حسی معتبر نیستند. استدلال آنها بر این مطلب بر اساس قاعده «همه یا هیچ» است و چون برخی تجارب شبه‌حسی قطعاً توهم‌اند، همه آنها غیرمعتبرند و ارزش معرفتی ندارند؛ در صورتی که این قاعده در اکثر موارد بر مبنای مغالطه‌ای است که به آن «دوشقی دروغ» یا «سیاه و سفید دیدن جهان» می‌گویند. درحقیقت، این دسته از دانشمندان غربی دو طرف احتمال را در دو دسته منحصر کرده‌اند و به گمان خود با طرد یک دسته که همان ارزش معرفتی داشتن این تجارب است، عدم آن را نتیجه گرفته‌اند؛ درحالی‌که نمی‌توان عدم اعتبار تمام تجارب شبه‌حسی را نتیجه گرفت (فعالی، ۱۳۷۹: ۳۶۰ ـ ۳۵۹).

دیویس نیز دلایلی را در اثبات ارزش معرفتی این تجارب بیان کرده است. به اعتقاد او، اگر از طریق قراین و شواهدی مشخص شود که واقعاً موجودی که فرد واجد این تجربه مدعی درک اوست وجود دارد، می‌توان تجارب شبه‌حسی را واقع‌نما دانست (دیویس، ۱۳۹۱: ۵۹). او یکی دیگر از قراین و شواهدی که می‌تواند واقع‌نما بودن و ارزش معرفتی داشتن این دسته از تجارب شبه‌حسی را اثبات کند، این می‌داند که دارای آثاری هستند که در وقایعی که توهم صرف باشند دیده نمی‌شوند. او این مقدار را برای اثبات ارزش معرفت‌شناختی این دسته کافی می‌داند (همان: ۶۱ ـ ۶۰).

بنابراین، این دسته از تجارب دینی نیز حداقل به صورت فی‌الجمله می‌توانند دارای ارزش معرفتی باشند و بدین ترتیب نقدی بر تقریرهای استقرایی برهان اختفا محسوب شوند. به همین جهت، با اثبات ارزش معرفتی داشتن تجارب شبه‌حسی یا به اصطلاح عرفان اسلامی، مکاشفات صوری، این تجارب نیز می‌توانند در جایگاه قرینه و شاهدی برای اثبات حضور خدا در صحنه عالم قرار گیرند و ادعای اختفای او را به چالش بکشانند.

۳. تجارب وحیانی

در نگرش دیویس، منظور از تجارب وحیانی فقط وحی تشریعی که مختص به انبیاﷺ است نیست، بلکه دایره شمول گسترده‌تری دارد و الهام و بصیرت‌های دینی را نیز دربرمی‌گیرد. به‌طور کلی، تجارب وحیانی به آن دسته از تجارب اطلاق می‌شود که به‌گونه‌ای غیرمنتظره و ناگهانی برای شخص واجد تجربه رخ می‌دهند. عنصری که سبب دینی تلقی شدنِ این دست از تجارب است، محتوای آن است که با مفاهیم وحیانی مرتبط است (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱: ۵۸).

درباره ارزش معرفت‌شناختی این نوع تجارب وحیانی به علت معتقد بودنِ بسیاری از متدینان، هیچ‌گونه تردیدی نیست و آنها از حجیت و اعتباری عمومی و همگانی برخوردارند؛ ضمن اینکه در دستگاه معرفت‌شناسی اسلامی، تجارب وحیانی انبیای الهی خود ملاک و معیار تشخیص ارزش معرفتی سایر تجارب‌اند؛ هرچند باید توجه داشت که این نوع تجارب ویژگی‌های منحصربه‌فردی دارند که به‌طور کل، موجب تمایز اساسی میان آنها و انواع دیگر تجارب دینی می‌شود (شیروانی، ۱۳۹۱: ۱۱۱). بنابراین، این دسته از تجارب دینی نیز درمجموع، صلاحیت این را که در جایگاه قراینی بر اثبات حضور خدا و امور متعالی قرار گیرند دارند و بر اساس آنها نیز می‌توان مدعای تقریرهای استقرایی برهان اختفای الهی را به چالش و نقد کشاند.

۴. تجارب احیاگر

تجارب احیاگر شایع‌ترین نوع از تجارب دینی‌اند و در میان مردم عادی نیز فراوان دیده می‌شوند. این دسته از تجارب، همان‌طور که از نامشان پیداست، جان تازه‌ای بر ایمان واجدان این تجارب می‌بخشند (دیویس، ۱۳۹۱: ۶۹). تجارب احیاگر معمولاً در حین عبادت و نیایش اتفاق می‌افتند و موجب دمیده شدنِ روح تازه امید، آرامش، احساس قدرت، امنیت و... می‌شوند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱: ۶۱). درباره این نوع تجارب می‌توان به چند نکته اشاره کرد که حاکی از ارزش معرفتی آنهاست.

بخشی از تجارب احیاگر تجربه‌ای از شفا پیدا کردن است؛ به این صورت که اگر وضعیت بد بدنی و جسمانی فردی یا یکی از بستگان و آشنایان او به طرز غیرعادی شفا پیدا کند، معمولاً شخص واجد تجربه و شاهدان آن این رخداد را به امور غیبی و متعالی منتسب می‌کنند. بار معرفتی چنین امری این است که در برخی موارد سبب تولید ایمانی پویا و زنده برای واجدان و شاهدان چنین تجربه‌ای می‌شود. این دسته از تجارب احیاگر، هم در فضای مسیحیت هم اسلام و همچنین در سایر ادیان وجود دارند (همان؛ فعالی، ۱۳۷۹: ۳۶۹).

بخشی دیگر از تجارب احیاگر تجاربی هستند که شخص تجربه‌گر احساس می‌کند که مورد هدایت خدا قرار گرفته است. چنین تجاربی می‌توانند تأثیر شگرفی بر صاحبان این تجارب بگذارند و موجب شوند در مسیر زندگی خود تجدید نظر کنند؛ چه‌بسا افرادی که سعی می‌کنند گذشته خود را اصلاح کنند و چه‌بسا افراد بی‌دینی که بر اثر این تجارب، به ایمان دینی متمایل می‌شوند (دیویس، ۱۳۹۱: ۷۲؛ قائمی‌نیا، ۱۳۸۱: ۶۲).

برخی دیگر از تجارب احیاگر تجربه «احساس نجات و رهایی از گناهان» است. این دسته از تجارب احیاگر نیز در بسیاری از سنت‌های دینی دیده می‌شوند. به‌عنوان نمونه در میان پروتستان‌ها چنین

تجربه‌ای معروف است و حتی در سنت‌های وحدت‌گرایانه شرقی نیز دوره‌هایی برای رهایی از گناه و جهل دیده می‌شود. این دسته از تجارب احیاگر نیز واجد آثاری که درباره دسته‌های قبل بیان شد هستند (دیویس، ۱۳۹۱: ۷۰ ـ ۶۹).

دیویس نکته‌ای را درباره همه اقسام تجارب احیاگر مطرح کرده است، که به نظر می‌رسد با اتکای بر آن بتوان با اطمینان بیشتری ارزش معرفتی این نوع تجارب را پذیرفت. وی معتقد است در همه تجارب احیاگر نوعی احساس حضور امری مقدس و الهی وجود دارد (همان: ۶۹). البته وی حالتی تشکیکی برای این مطلب قائل است؛ زیرا تجارب احیاگر را دارای طیف‌های متنوعی می‌داند که دربرگیرنده احساس ضعیف آرامش در مؤمنان ـ هنگام نیایش‌های دینی ـ تا مشاهده و درک حضور امری مقدس می‌شوند (همان).

بر اساس دستگاه معرفت‌شناسی اسلامی نیز این احساس حضور، اگر احساسی واقعی و یافتی درونی باشد، نوعی علم حضوری خواهد بود؛ همانند حالت فطری شخص مضطر و امید او به امر برتر و متعالی که حالتی صرفاً ذهنی نیست که قائل شویم ممکن است تجربه‌گر در مقام تطبیق بر واقعیت، دچار خطا شده باشد. بنابراین، این یافت درونی، در کنار آثار ارزشمندی که تجارب احیاگر می‌توانند در بارورتر شدن یا تولید و ایجاد ایمان در افراد داشته باشند، می‌تواند حاکی از ارزش معرفت‌شناختی این تجارب باشد و آنها را در جایگاه دال و شاهدی بر اثبات حضور خدا در عالم قرار دهد. دیویس این‌گونه به نکته‌ای که بیان کردیم، اشاره کرده است: «تجربه‌های دینی مشتمل بر احساس حضور، در دلالت بر وجود یک قدرت مقدس، از تجربه‌های فاقد آن احساس قوی‌ترند» (همان: ۷۰). شاید دلیل اینکه دیویس این‌گونه از تجارب را از حیث شاهد بودن بر حضور خدا و امر متعالی، قوی‌تر از سایر تجارب می‌داند، همان یافت درونی و علم حضوری به وجود امری متعالی و مقدس باشد که توضیح آن گذشت.

۵. تجارب مینوی

تجربه مینوی از ابتکارات ردولف اتو است. وی امر مقدس یا قدسی را ترکیبی از خیر برین اخلاقی و چیز اساسی‌تر به نام «نومینوس» می‌داند. احساس نومینوس یا تجربه مینوی به تجربه‌ای گفته می‌شود که تجربه‌گر در آن به آگاهی از مخلوقیت در برابر موجود قدسی و برتر که در برابر عظمت آن حقیر و کوچک است می‌رسد. این تجربه آمیخته با حالات خاصی همچون هراس و وحشت در پیشگاه امر قدسی، احساس شیفتگی و مجذوبیت به او و شور و شعف هنگام ارتباط با او و احساس هیبت امر مقدس و حقارت در مقابل اوست (همان: ۷۴).

پراودفوت معتقد است تحقق حالات خاصی که برای واجدان تجارب مینوی رخ می‌دهد جز در سایه اعتراف و نوعی شناخت و باور به امر قدسی و هستی عینی و خارجی او، که مواجهه با او چنین حالاتی را برمی‌انگیزاند

میسر نیست (شیروانی، ۱۳۹۱: ۱۳۳). نکته دیگر اینکه یکی از نقدهای مهم اتو بر ویلیام جیمز، که درنهایت سبب مخالفتش با او در باب برخی موضوعات تجربه دینی شد، عدم توجه لازم به بار معرفتی تجارب دینی است. اتو معتقد است تجارب مینوی می‌توانند این نقش را به‌طور ویژه‌ای ایفا کنند (دیویس، ۱۳۹۱: ۱۳۵ ـ ۱۳۴).

نکته سوم اینکه یکی از کارکردهایی که اتو برای تجارب مینوی برمی‌شمارد، پی بردن انسان به فقر ذاتی خود در مواجهه با ارزش امر قدسی است. از نگاه اتو، آنچه سبب توجه انسان به این مطلب می‌شود عنصری ماتقدم و پیشینی در روح انسان است و آن همان ایمان است، که خود سبب ایجاد استعداد حصول معرفت در انسان می‌شود. این عنصر ماتقدم ایمانی سبب می‌شود انسان حقیقت قدسی و برتر از محسوسات را دریابد و ادراک کند (شیروانی، ۱۳۹۱: ۱۳۶ ـ ۱۳۵).

به نظر می‌رسد نکاتی که گذشت به‌خوبی می‌تواند بیانگر برخورداری تجارب مینوی از ارزش معرفتی باشد.

۶. تجربه عرفانی

تجربه عرفانی حالتی است که شخص واجد آن حس می‌کند که با گذر از زمان و مکان و حتی فردیت خود حقیقتی غایی را درک کرده و به نوعی وحدت و بر اثر آن به بهجت و سرور و آرامش دست یافته است (دیویس، ۱۳۹۱: ۸۱).

اصلی‌ترین مدعای مخالفان ارزش معرفت‌شناختی تجارب عرفانی، که همان تعارض و تنافی در مدعیات این تجارب است، از عواملی نشئت می‌گیرد که عبارت‌اند از: ۱. تفاوت در مراتب و درجات مکاشفات یا اختلاف طولی و تشکیکی؛ ۲. متنوع بودن مکاشفات یا اختلاف عرضی؛ ۳. بروز خطا در ادراک و دریافت متعلقات تجارب عرفانی؛ ۴. تخالط مکاشفات حقیقی با مکاشفات دروغین؛ ۵. ضعف و نارسایی در بیان مکاشفات (شیروانی، ۱۳۹۱: ۲۱۹).

همه این عوامل به شرط توجه به چند نکته اساسی قابل حل است و می‌توان تجارب عرفانی را نیز قابل اعتماد به‌عنوان قرینه و شاهدی بر حضور خدا و امر متعالی و آنها را دارای ارزش معرفتی دانست. بدین ترتیب از طریق این نوع تجارب دینی نیز ادعای تقریرهای استقرایی برهان اختفا در عدم وجود قراین و شواهد کافی بر وجود خدا مورد چالش واقع می‌شود. این نکات بدین شرح است:

الف) در مرحله اول، هم خود شخص تجربه‌گر و هم افرادی که این تجارب را از منابعی که آنها را نقل کرده‌اند، اخذ می‌کنند باید با توجه به معیارهایی که در علوم مربوطه مانند فلسفه و عرفان، به‌ویژه عرفان نظری برای تفکیک تجارب صادق از کاذب آمده است، تجارب راستین را از دروغین تمییز دهند؛

ب) در مرحله دوم باید تلاش کرد که فهم و تلقی صحیحی از این تجارب به دست آوریم. برای این

منظور باید با آشنایی و تسلط به موازین مربوط به انواع و مراتب کشف و مشاهدات عرفانی، مرتبه و ویژگی‌های هر نوع از انواع مکاشفات را تشخیص دهیم و تا جای امکان سعی کنیم پیش‌فرض‌های ظنی و مشکوک را در فهم، تبیین و تفسیر آنها دخالت ندهیم. در این مرحله باید با مراجعه به منابع قطعی معرفتی مانند عقل و وحی و همچنین بهره بردن از راهنمایی‌ها و هدایت‌های استادان کامل و راه‌پیموده، نهایت تلاش خود را در دستیابی به فهم و تفسیر درست مشاهدات و تجارب عرفانی به کار بندیم؛

ج) در مرحله سوم و در گام نهایی بعد از رسیدن به تفسیر درست، در مقام گزارش آنها و اشتراک نهادنشان با دیگران به‌عنوان ادله‌ای برای اثبات مدعیات این تجارب، باید کمال دقت و اهتمام را به خرج دهیم. بدیهی است که موفقیت و کامیابی در این مرحله بستگی تامی به ورزیدگی و تبحر و تخصص در علوم عقلی و فلسفی دارد (همان: ۲۲۸ ـ ۲۲۷).

نتیجه

با بررسی‌های صورت‌گرفته در انواع تجارب دینی مشخص شد که به صورت قدر متیقن برخی از اقسام تجارب دینی دارای ارزش معرفت‌شناختی‌اند؛ به‌ویژه مواردی که از سنخ علم حضوری‌اند، به دلیل تولید معرفت بی‌واسطه به حقایق متعالی از جایگاه قابل‌توجه‌تری در این میان برخوردارند.

دلایل مخالفان ارزش معرفت‌شناختی تجارب عرفانی، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین تجارب دینی و بلکه اساسی‌ترین آنها نیز با عنایت به نکاتی همچون توجه به معیارهای تشخیص تجارب عرفانی صحیح از سقیم، تلاش برای فهم و تفسیر درست این تجارب و درنهایت دقت در انتقال مفاد آنها به دیگران قابل رد خواهند بود. بنابراین، برخلاف مدعای تقریر استقرایی برهان اختفای الهی شلنبرگ مبنی بر فقدان شواهد و قراین کافی که دارای وجاهت معرفت‌شناختی جهت اثبات وجود و حضور خدا باشند، تجارب دینی، حداقل به نحو فی‌الجمله و موجبه جزئیه، صلاحیت ایفا کردن چنین نقشی را دارا هستند.

منابع و مآخذ

۱. آذربایجانی، مسعود (۱۳۹٤). ***روان‌شناسی دین از دیدگاه ویلیام جیمز***. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ ۳.

۲. آلستون، ویلیام پی. (۱۳۷۸). ادراک خداوند. ***کیان***. گفت‌وگوی کیان با آلستون. گفت‌وگوکننده علی اسلامی، ۹ (۲). ۱۳ ـ ۵.

۳. آلستون، ویلیام پی. (۱۳۷۹). تجربه دینی و باور دینی. ***نقد و نظر***. ترجمه امیر مازیار. ٦ (۲). ۱٦۲ ـ ۱٤٦.

٤. آلستون، ویلیام پی. (۱۳۸۰). تجربه دینی ادراک خداوند است. ***کیان***. ترجمه مالک حسینی. ۹ (۱). ۲۱ ـ ١٤.

٥. آملی، سید حیدر (١٣٦٧). ***مقدمات من نص النصوص***. تصحیح هنری کربن و دیگران. تهران: توس، چ ۲.

٦. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٤٠٤ ق). ***الشفاء ـ الهیات***. تصحیح سعید زائد و الاب قنواتی. قم: مکتبة آیت‌الله مرعشی نجفی.

۷. انصاری هروی، عبدالله (١٤١٧ ق). ***منازل السائرین***. تصحیح محمد خواجوی. تهران: دار العلم.

۸. پراودفوت، وین (۱۳۷۷). ***تجربه دینی***. ترجمه عباس یزدانی. قم: مؤسسه فرهنگی طه.

۹. تالیافرو، چارلز (۱۳۸۲). ***فلسفه دین در قرن بیستم***. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: سهروردی.

۱۰. جوادی آملی، عبدالله (١٣٨٤). ***تبیین براهین اثبات وجود خدا***. تحقیق حمید پارسانیا. قم: مرکز نشر اسراء.

۱۱. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۲). ***کشف المراد***. تهران: کتاب‌فروشی اسلامیه.

۱۲. خسروپناه، عبدالحسین (١٣٩٦). ***فلسفه شناخت***. تحقیق و تدوین حسن پناهی آزاد. قم: نشر معارف.

۱۳. دیویس، کرولاین فرنکس (۱۳۹۱). ***ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی***. ترجمه علی شیروانی و حسینعلی شیدان‌شید. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

١٤. ریچاردز، گلین (۱۳۸۰). ***به سوی الهیات ناظر به همه ادیان***. ترجمه رضا گندمی نصرآبادی و احمدرضا مفتاح. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۱۵. سایکس، استیون (١٣٧٦). ***شلایر ماخر***. ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

١٦. شیروانی، علی (۱۳۹۱). ***تعلیقاتی بر ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی***. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی‌تا). ***الاسفار الأربعة***. قم: مکتبة المصطفوی.

۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی‌تا). ***الشواهد الربوبیة***. مشهد: دانشگاه مشهد.

۱۹. فعالی، محمدتقی (۱۳۷۸). شهود نیم‌نگاهی تطبیقی. ***نامه فلسفه***. ۳ (٤). ۱۵۹ ـ ١٣٦.

۲۰. فعالی، محمدتقی (۱۳۷۹). ***تجربه دینی و مکاشفه عرفانی***. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲۱. فنایی اشکوری، محمد (۱۳۹۷). ماهیت و دلالت تجربه دینی. ***آیین حکمت***. ۱۰ (۲). ١٦٦ ـ ۱۳۷.

۲۲. قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۱). ***تجربه دینی و گوهر دین***. قم: بوستان کتاب.

۲۳. قیصری، داود بن محمود (۱۳۷۵). ***شرح فصوص الحکم***. به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: شرکت علمی و فرهنگی.

۲٤. کاشانی، عزالدین محمود بن علی (۱۳۹۳). ***مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة***. تهران: نشر هما.

۲۵. گیسلر، نورمن (۱۳۹۱). ***فلسفه دین***. ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی. تهران: حکمت.

۲٦. موسوی راد، جابر (۱۳۹۳). نقد و بررسی پنج دیدگاه معاصر درباره اعتبار و عینیت تجربه‌های دینی. ***حکمت اسراء***. ٦ (٤). ١٦٥ ـ ١٤٤.

۲۷. نجم‌الدین رازی، عبدالله بن محمود (۱۳٦۵). ***مرصاد العباد من المبدأ و المعاد***. به کوشش محمدامین ریاحی. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۸. نراقی، احمد (آرش) (۱۳۹۳). ***حدیث حاضر و غایب***، تهران: نشر نگاه معاصر.

۲۹. هیک، جان (۱۳۸۲). پلورالیسم دینی. ***پل فیروزه***. ترجمه سعید عدالت‌نژاد. ۳ (۲). ۱۰۰ ـ ۸۵.

30. Hopkins, Jasper (2000). ***Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury***. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press.
31. Nietzsche, Friedrich (1997). ***Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality***. trans R. J. Hollingdale. edited by Maudemarie Clark and Brian Leiter. Cambridge: Cambridge University Press.
32. Rowe, William L. (1982). Religious Experience and the Priciple of Credulity. ***International Journal for philosophy of Religion***. 13 (2). 85-92.
33. Schellenberg, J. L. (1993). ***Divine Hiddenness and Human Reason***. Ithaca and London: Cornell University Press.
34. Schellenberg, J. L. (2004). Does Divine Hiddenness Justify Atheism?. ***Contemporary Debates in Philosophy of Religion***. eds. Michael L. Peterson and Raymond J. VanArragon. Malden: Blackwell Publishing. p. 165 – 175.
35. Schellenberg, J. L. (2010). Divine Hiddenness. ***A Companion to Philosophy of Religion***. Divine Hiddenness. ed. C. Taliaferro. Oxford: Wiley-Blackwell, 509-518.
36. Schellenberg, J. L. (2015). ***The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God***. Oxford: Oxford University Press.
37. Swinburne, Richard (2004). ***The Existence of God***. New York: Oxford University Press.