

ارزیابی دلایل طرفداران حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی

حسن قنبری*

DOI: 10.22096/rc.2023.1972233.1079

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۰]

چکیده

در این مقاله این پرسش را بررسی می‌کنیم که آیا تجربه دینی معرفت‌بخش است؟ برای پاسخ‌دادن به این پرسش نخست به ماهیت تجربه دینی از منظر طرفداران آن به نحو مختصر اشاره می‌کنیم. سپس سه نوع دلیل آنها را چنین خلاصه می‌کنیم: ۱. یکسان‌انگاری تجربه دینی با تجربه حسی؛ ۲. تمسک به اصول آسان‌باوری، گواهی و وثاقت؛ ۳. یکسان‌انگاری شرایط پذیرش تجربه دینی و تجربه حسی. در ادامه هر سه دلیل را نقد و بیان می‌کنیم که با توجه به تعریف معرفت به «باور صدق موجه»، معرفت‌پدیده‌ای همگانی، تکرارپذیر و قابل انتقال در قالب گزاره‌های واضح و متمایز است، درحالی‌که تجربه دینی نوعی احساس یا درک شخصی، تکرارناپذیر و غیر قابل انتقال است؛ بنابراین نمی‌تواند معرفت‌بخش باشد.

واژگان کلیدی: حجیت؛ تجربه دینی؛ معرفت‌شناسی؛ معرفت.



۱. مقدمه

مسئله ما در اینجا یافتن پاسخ این پرسش اساسی است که آیا تجربه دینی معرفت‌بخش است؟ به عبارت دیگر وقتی کسی مدعی داشتن تجربه دینی است، برای مثال ادعا می‌کند که خدا با او سخن گفته است، آیا این ادعا «معرفت» یا دانایی و علم است و مانند معرفت‌های دیگر، قابل تفهیم و تفاهم و انتقال به دیگران است؟ مشهور است که معرفت‌شناسان از افلاطون تا به امروز، معرفت را به «باور صادق موجه» تعریف کرده‌اند و درباره هرکدام از اجزای سه‌گانه این تعریف گفت‌وگوهای مفصل و دقیقی میان موافقان و مخالفان درگرفته است. در اینجا قصد نداریم وارد مباحث تخصصی و پیچیده مرتبط با این تعریف شویم؛ اینکه آیا این تعریف جامع و مانع است یا چنانکه با مطرح‌شدن موارد نقض آن توسط ادموند گتیه، برخی از معرفت‌شناسان درصدد افزودن جزء چهارمی به این تعریف برآمدند، موضوع بحث کنونی ما نیست. نکته مهم برای ما این است که انسان‌ها دارای قوای شناختی کم‌وبیش یکسانی هستند که با اتکا بر حواس ظاهری، به درک و فهم پدیده‌ها می‌رسند و این فهم را در قالب گزاره‌ها بیان می‌کنند. به بیان دیگر، گزاره‌هایی را تصدیق یا تکذیب می‌کنند که حاصل درک و فهم آنها از پدیده‌هاست و در واقع همین تصدیق یا تکذیب گزاره‌ها است که اگر بتوانند آنها را به دیگران انتقال دهند، معرفت‌ناמידه می‌شود. آشکار است که زمانی می‌توان دیگران را به تصدیق یا تکذیب چیزی متقاعد کرد که همراه با قراین و دلایل باشد. بنابراین به نظر می‌رسد هرکدام از سه جزء تعریف، به‌ویژه جزء سوم، قطعاً از شرایط لازم و ضروری معرفت است، حتی اگر هم (بنابر مسئله گتیه) شرط کافی نباشد. دارنده تجربه دینی نیز مانند هر دارنده تجربه دیگری، محتوای تجربه خود را در قالب جملات و گزاره‌های خبری بیان می‌کند و توقع دارد که دیگران به گزارش‌های او توجه کنند و در آنها سهیم شوند. لازمه این توجه و مساهمت، اتکای آن گزارش‌ها بر قراین و دلایل جهت قانع کردن مخاطب است. به همین دلیل برخی طرفداران تجربه دینی محتوای این تجربه را معرفت دانسته و برای اثبات آن استدلال‌های آورده‌اند که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

پیش از بررسی ادله طرفداران، لازم است به معنا و ماهیت تجربه دینی به نحو مختصر اشاره کنیم. بحث درباره تجربه دینی به مثابه گوهر دین را نخستین بار شلایرماخر اواخر قرن هیجدهم در الهیات جدید مسیحی مطرح کرد و ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰) در آغاز قرن بیستم با کتاب مهم و معروف خود، تنوع تجربه‌های دینی، ساحت روان‌شناختی آن را برجسته ساخت. در دهه‌های اخیر نیز ریچارد سویین‌برن، ویلیام آلستون و جان هیک از مهم‌ترین طرفداران تجربه دینی بوده‌اند. از منظر شلایرماخر ماهیت دین در «تجربه دینی» قرار دارد. بنابراین دینداری به

معنای داشتن تجربه دینی است و تجربه دینی به معنای «حال» دینی است. به عبارت دیگر، دیندار کسی است که با ادراک شهودی، امر نامتناهی را تجربه کرده است. این تجربه در واقع یعنی ادراک حسی امر نامتناهی؛ اما ادراک حسی به معنای متعارف، مراد نیست، بلکه احساس در اینجا به معنای چشیدن است. تجربه دینی از منظر شلایرماخر از سنخ احساس و شهود است. «شهود بدون احساس هیچ است و نمی‌تواند نیرو و منشأ مناسبی داشته باشد؛ احساس بدون شهود نیز چیزی نیست، این دو از هم جدایی‌ناپذیرند»^۱.

ما تعریف روشن‌تر تجربه دینی و نیز مصادیق آن را در آثار ریچارد سویین‌برن ملاحظه می‌کنیم. او در کتاب وجود خدا در تعریف تجربه دینی، آن را تجربه‌ای می‌داند که (به لحاظ معرفت‌شناختی) تجربه‌گر آن را تجربه خدا (تجربه اینجا بودن خدا یا شنیدن سخن خدا یا دیدن فعل خدا) یا دیگر امور فوق طبیعی می‌داند.^۲

ویلیام آلستون نیز در کتاب ادراک خدا درباره تجربه دینی به تفصیل بحث می‌کند. او ضمن نقل گزارش‌هایی از مصادیق تجربه دینی برخی ویژگی‌های این گزارش‌ها را چنین بیان می‌کند: الف) این گزارش‌ها نوعی آگاهی تجربی از خدا^۳ را بیان می‌کنند. ب) این آگاهی مستقیم و بی‌واسطه است. ج) این آگاهی، آگاهی از خدا تلقی می‌شود.^۴

بنابراین ماهیت تجربه دینی همان ادراک شهودی و حضوری از امر مطلق (خدا) است؛ احساس حضور در محضر خدا، شنیدن صدای او و دیدن اعمال وی. حال پرسش بنیادین این است که این «حال» یا احساس چه نسبتی با «معرفت» دارد؟

۲. ادله طرفداران حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی

طرفداران حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی غالباً این بحث را در ذیل ادله اثبات وجود خدا آورده‌اند، زیرا زمانی می‌توان تجربه دینی را دلیلی بر وجود خدا دانست که تجربه دینی مانند تجربه‌های عادی معرفت‌بخش باشد. بر همین اساس، ویلیام آلستون، ریچارد سویین‌برن، جروم جلمان و گری گاتینگ از کسانی هستند که به روش‌های مختلف قائل به معرفت‌بخشی تجربه دینی شده‌اند تا از این رهگذر آن را در کنار ادله دیگر اثبات وجود خدا قرار دهند. بنابراین ما در اینجا به بررسی رویکرد آنان به جایگاه معرفتی تجربه دینی می‌پردازیم.

1. Friedrich Schleiermacher, *On Religion* (England: Cambridge University Press, 1996), 31

2. Richard Swinburne, *The existence of God* (New York: Oxford University Press, 2004), 295.

3. God.

4. William Alston, *Perceiving God* (New York: Cornell University Press, 1993), 12-19.

طرفداران حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی استدلال‌های مختلفی ارائه می‌دهند که مهم‌ترین آنها را می‌توان در سه عنوان ذیل خلاصه کرد: همانندسازی تجربه دینی با تجربه حسی؛ تمسک به اصول آسان‌باوری، گواهی و وثاقت؛ یکسان‌بودن شرایط پذیرش تجربه دینی با تجربه حسی (دیدگاه گری گاتینگ).

۲-۱. همانندسازی تجربه دینی با تجربه حسی

ویلیام آلستون در آثار مختلف خود اصرار و تأکید فراوان بر همانندی تجربه دینی با تجربه حسی دارد. آلستون ادعای اصلی و مهم خود را چنین بیان می‌کند: در موارد بسیاری که کسانی خود را واجد آگاهی مستقیم از خدا می‌دانند نوعی تجربه شناختی تجربی اصیل در کار است که ساختار آن همان ساختار ادراک حسی است که انسان‌ها در مورد اشیاء مادی اطراف خود به کار می‌بندند.^۵ (ویلیام آلستون معتقد است که تجربه دینی همان ساخت تجربه حسی را دارد. در ادراکات حسی معمولی (مانند وقتی که گربه‌ای را می‌بینیم) سه جزء وجود دارد: شخصی که گربه را می‌بیند (مدرک)، گربه‌ای که مشاهده می‌شود (شیء مدرک) و جلوه و ظاهر آن گربه (پدیدار). بر همین قیاس وی معتقد است که در تجربه دینی هم سه جزء وجود دارد: شخصی که تجربه دینی را از سر می‌گذراند؛ خداوند که به تجربه درمی‌آید و ظهور و تجلی خداوند بر شخص تجربه‌گر).^۶

بنابراین، ادعا این است که در تجربه دینی همانند تجربه حسی شخص از متعلق تجربه خود درک و آگاهی دارد و این آگاهی را در قالب گزاره‌هایی بیان می‌کند که عنوان «باورهای ادراکی» را بر آنها می‌نهمیم؛ از این جهت تفاوت و اختلافی میان باورهای دینی و عادی نیست. پس نکته اساسی ادعای آلستون این است که برای توجیه باورهای مبتنی بر تجربه دینی باید همان مسیر توجیه باورهای عادی مبتنی بر تجربه حسی را طی کرد. از منظر آلستون:

۱. یک باور ادراکی باوری درباره مدرک است؛ یعنی چیزی که خود را نزد مدرک به نحو ادراکی حاضر می‌کند؛ برای مثال این باور که پنجره باز است وقتی که فرض بر این است که من می‌بینم که پنجره باز است.

۲. یک باور ادراکی مبتنی بر تجربه ادراکی مدرک از مدرک است؛ یعنی مبتنی بر این است که مدرک چگونه مدرک را می‌بیند، صدای آن را می‌شنود، بوی آن را استشمام می‌کند و غیره.

۳. یک باور ادراکی مبتنی بر تجربه مستقیم ادراکی است و مبتنی بر دیگر باورها نیست.^۷

5. Alston, *Perceiving God*, 68.

۶. پترسون مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی (تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۹)، ۴۴.

7. Alston, *perceiving God*. 77-78.

پس توجیه باورهای ادراکی به نحو بی‌واسطه و مستقیم خواهد بود و قاعده کلی و ساده توجیه مستقیم به شرح ذیل است: وقتی این باور من که «الف ب است» مبتنی بر این است که الف در تجربه من ب به نظر می‌رسد، پس این تجربه در توجیه این باور مشارکت دارد.^۸ بنابراین هر توجیه عادی از باورهای ادراکی تنها توجیهی ظاهری و در ب ن است؛ یعنی تجربه عادی در ظاهر و نگاه نخست منتهی به باور درباره متعلق تجربه می‌شود، اما امکان دارد که دلایل قطعی بر نقض یا تضعیف آن باور پیدا شود. برای مثال این گل در نگاه من ارغوانی به نظر می‌رسد، اما اگر با دلیل قطعی می‌دانم که گل ارغوانی در این باغ وجود ندارد یا می‌دانم که تابش نور بر گل‌های سفید سبب شده که گل ارغوانی به نظر رسد، در این صورت به صرف تکیه بر این تجربه نمی‌توانم در باور به وجود گل ارغوانی موجه باشم.^۹

درباره تجربه دینی نیز آلستون همین قاعده را به کار می‌بندد و اظهار می‌دارد: اگر خدا برای من به مثابه X ظاهر می‌گردد یا دست‌کم چنین به نظر من می‌رسد، پس این تجربه باور من به X بودن خدا را توجیه می‌کند. اگر بر این اساس کسی از خدا با صفت عشق‌ورزی یا قادر مطلق آگاه است پس این باور در بدو نظر موجه است و نیز (مانند تجربه گل) اگر با دلایل قطعی بدانیم که این تجربه ناقض دارد، باور ما موجه نخواهد بود.^{۱۰}

جروم جلمان مانند آلستون تجربه دینی را همسان تجربه حسی می‌بیند. او نیز ساختار تجربه خدا را مانند تجربه حسی دارای ساختار تجربه‌گر - تجربه‌شونده (مدرک و مدرک) و محتوای (ظهور و جلوه) می‌داند که تجربه‌گر ادعای صدق آن را دارد. به نظر جلمان، فرایند و جریان تجربه‌های عرفانی یا تجربه خدا به گونه‌ای است که دیگران با دنبال کردن آن می‌توانند ادعای شخص تجربه‌گر را ارزیابی و درباره آن داوری کنند.^{۱۱}

ویلیام وینرایت نیز تجربه دینی را هم‌ساخت تجربه حسی می‌داند. او تجربه خدا را با تجربه یک درخت مقایسه می‌کند و معتقد است که همان‌طور که تجربه درخت مایه باور به وجود درخت می‌شود تجربه خدا نیز باور به وجود خدا را باعث می‌گردد. او بر این اساس اظهار می‌دارد که تجربه دینی مانند تجربه‌های حسی، دسترسی تجربه‌گر به متعلق تجربه یعنی خدا را فراهم می‌آورد و

8. Alston, *Perceiving God*, 79.

9. Alston, *Perceiving God*, 79.

10. Alston, *Perceiving God*, 94.

11. Jerome I. Gellman, "Mysticism and Religious Experience" in *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, ed. William Wainwright (New York: Oxford University Press, 2005), 119-140.

تجربه دینی از انسجام برخوردار است. همچنین تجربه دینی نیز مانند تجربه حسی به لحاظ اجتماعی در زندگی بسیاری از مردم مستقر شده و باورهای را تثبیت کرده است. البته تجربه دینی آن دقت و سنجش‌پذیری بین‌الذهانی تجربه حسی را ندارد؛ اما این تفاوت خدشه‌ای به اعتمادپذیری آن وارد نمی‌کند.^{۱۲}

۲-۲. بررسی و نقد همانندسازی تجربه دینی و حسی

ادعای همانندی تجربه دینی و تجربه حسی از جهات مختلفی پذیرفتنی نیست و طرفداران آن با چالش‌های رفع ناشدنی مواجه شده‌اند. از جمله این چالش‌ها این است:

۱. خصوصی بودن و همگانی نبودن تجربه دین: کاملاً آشکار است که در طول تاریخ اندیشه بشری افراد بسیار نادر و خاصی داشتن تجربه دینی را ادعا کرده‌اند. در مقابل، تجربه‌های حسی عمومیت و شمول دارند و راهکار برخورداری از آنها هم کاملاً همگانی و یکسان است؛ هر کسی می‌تواند آنها را تجربه کند و محتوای آنها را به بوته آزمون بگذارد و صحت و سقم آنها را بیازماید. درحالی‌که مدعیان تجربه دینی افزون بر نادر بودن، محتوای ادعاهای خود را به اشکال و بیان‌های بسیار مختلفی عرضه داشته‌اند که گاهی یافتن نکات مشترک آنها دشوار است. «ادراک حسی تجربه‌ای همگانی است، اما تجربه دینی از عمومیت کمتری برخوردار است و حتی ممکن است تجربه‌ای نادر باشد».^{۱۳}

۲. وضوح و آشکاری محتوای تجربه حسی و ابهام در محتوای تجربه دینی: در ادراکات حسی شخص تجربه‌گر به نحو واضح و آشکار ادعای خود را بیان می‌کند؛ به عبارت دیگر اطلاعات داده‌شده چنان دقیق و جزئی است که هر کسی می‌تواند آنها را فهم کند، اما محتوای تجربه دینی دچار ابهام و ابهام فراوان است. به بیان دیگر، دقت اطلاعات داده‌های تجربه حسی ناشی از متعلق آنها است که دارای کیفیات حس‌شدنی (مانند حجم، وزن، رنگ، بو و مزه و غیره) هستند، اما تجربه‌های دینی قطعاً این کیفیات را ندارند و در عوض، مدعیان تجربه دینی می‌گویند تجربه دینی از کیفیات غیرحسی مانند عشق، معنویت، خیریت و... برخوردارند. پس آشکار است که در مقایسه با تجربه حسی ابهام و ابهام داشته باشند.

۳. وصف‌ناپذیری تجربه‌های دینی: بیشتر کسانی که مدعی تجربه دینی بوده‌اند بر وصف‌ناپذیری آنها تأکید کرده‌اند. این نکته در بیشتر مثال‌هایی که سویین‌برن و آلستون و دیگران از مصادیق تجربه

12. William Wainwright, "Introduction" in *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Ed. William Wainwright (New York: Oxford University Press, 2005), 70-72.

۱۳. پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ۴۴.

دینی بیان کرده‌اند مشهود است؛ همه آنها یا به توصیف‌ناپذیری تجربه خود اذعان داشته‌اند و یا بر ناکارآمدی زبان عادی برای بیان تجربه خود تأکید کرده‌اند. بنابراین در دو حالت تجربه‌های دینی از رویه توجیه‌پذیری عادی خارج می‌شوند و نمی‌توان آنها را معرفت‌بخش دانست.

بنابراین به فرض اینکه شخص تجربه‌گر حضور متعلق تجربه خود را احساس یا حتی مشاهده کند یا به تعبیر آلستون آگاهی بی‌واسطه داشته باشد این احساس یا مشاهده و یا آگاهی بی‌واسطه وقتی قابل توصیف و بیان در قالب گزاره‌های زبان عادی نیست و به عبارت دیگر نمی‌توان آنها را در منظر و مرآی عمومی قرار داد به‌هیچ‌وجه شرایط توجیه معرفتی را نخواهد داشت. به بیان ویتگنشتاینی، این ادراک و تجربه نوعی بازی زبانی خاص غیر از بازی عادی و عمومی تجربه حسی است. در نتیجه نمی‌توان آن را از مسیر عادی و عمومی معرفت توجیه کرد.

۳. تمسک به اصول آسان‌باوری، گواهی و وثاقت

ریچارد سویین‌برن با تمسک به این اصول درصدد اثبات اعتبار معرفت‌شناختی تجربه دینی است. او در کتاب ایمان و عقل به تفصیل درباره این اصول و جایگاه آنها در معرفت‌شناسی جدید توضیح می‌دهد. او درباره اصل آسان‌باوری می‌گوید: این فرض مطمئناً درست است که اغلب باورهای بسیار عادی ما درباره وجود میزها، صندلی‌ها و اینکه دیگران احتمالاً صادق هستند الزاماً به اصل آسان‌باوری منتهی می‌گردد. درباره مضمون این اصل می‌گوید: وقتی به نظر می‌رسد که چیزی را ادراک می‌کنیم (با نبود قرائن ناقض) خود دلیل خوبی است برای این باور که ما آن را ادراک کرده‌ایم و با انکار این اصل تمام باورهای ما درباره جهان خارج ناموجه خواهند بود.^{۱۴}

پس از منظر سویین‌برن همین که ما می‌پنداریم یا به نظرمان می‌رسد که چیزی را تجربه و ادراک کرده‌ایم اصل این است که واقعاً آن را درک کرده‌ایم مگر اینکه خلاف آن ثابت شود؛ این محتوا و مضمون، اصل آسان‌باوری نامیده و یکی از اصول معرفت‌شناسی جدید تلقی می‌شود. در مقابل، سخت‌باوری است که انسان به ادراکات خود به دیده تردید و سخت‌گیرانه می‌نگرد و تا دلیل قاطع بر ادراک و تجربه خود نیابد، آن را نمی‌پذیرد که به نظر می‌رسد در نهایت به شکاکیت منتهی می‌شود.

همچنین درباره اصل وثاقت^{۱۵} می‌گوید: بسیاری از آموزگاران به ما می‌گویند که همه دانش‌های تجربی ما از منبع عادی وثاقت ناشی می‌شوند. برای مثال ما چگونه می‌فهمیم که کسی نظریه‌های اینشتین را آزموده است یا یک محقق قرن نوزدهم جنگ گالیگ قیصر را نوشت، جز

14. Richard Swinburne, *Faith and Reason* (New York: Oxford University Press, 2005), 55-56.

15. Authority

اینکه معلمان و کتاب‌ها به ما چنین گفته‌اند. پس ارتباطات بی‌واسطه ما غالباً منبع باورهای ما درباره این امر است که در هر حوزه‌ای چه کسانی وثاقت دارند. یک کودک چگونه می‌داند که اساتید فیزیک دانشگاه‌ها، نه خرافه‌گراها و افسانه‌پرست‌ها باید به او درس فیزیک بدهند؟ پس اغلب باورهای ما ناشی از وثاقت است.^{۱۶} درباره اینکه آیا اصل وثاقت با اصل گواهی دو اصل مستقل‌اند یا اینکه یکی به دیگری بازگشت دارد و اینکه آیا اصل گواهی به اصل وثاقت برمی‌گردد یا بالعکس، آرای مختلفی وجود دارد که پرداختن به آنها در بحث کنونی ما اهمیتی ندارد. در هر حال سوین‌برن در اینجا از سه اصل یا به تعبیر خود وی سه معیار استقرایی که تقریباً همه آنها را قبول دارند، سخن می‌گوید. درباره اصل گواهی می‌گوید: آنچه دیگران به ما می‌گویند، منبع عمده معرفت ما درباره جهان بیرون از تجربه مستقیم خود ماست. باورهای پیچیده ما درباره تاریخ طولانی نژاد انسان پیش از ما، جغرافیای کره خاکی ما که خارج از تجربه ناچیز ما است، ساختار آسمان‌ها و ساختار اتم، همه این‌ها را از دیگران می‌گیریم.^{۱۷}

سوین‌برن در کتاب وجود خدا نیز درباره اصل آسان‌باوری و اصل گواهی به تفصیل بحث می‌کند. نخست درباره مضمون اصل آسان‌باوری می‌گوید: اگر این تجربه برای شما پیش بیاید که به لحاظ معرفت‌شناختی به نظر برسد که آنجا میزی وجود دارد، این قرینه خوبی است بر اینکه آنجا میزی وجود دارد. داشتن این تجربه که (به لحاظ معرفت‌شناختی) به نظرت می‌رسد که من در حال سخنرانی هستم، قرینه خوبی است بر اینکه من اینجا در حال سخنرانی هستم. به‌طور کلی مضمون اصل آسان‌باوری این است که (با نبود ملاحظات خاص) اگر به نظر کسی برسد که X حضور دارد، پس محتمل است که X حضور داشته باشد. بر همین اساس در مورد بحث کنونی ما نیز، با نبود ملاحظات خاص، همه تجربه‌های دینی باید اصیل تلقی شوند و از این‌رو دلیلی معتبر برای باور به وجود متعلق خود دانسته شوند.^{۱۸} سوین‌برن در ادامه به دو استدلال که برای محدودکردن اصل آسان‌باوری به تجربه‌های حسی و عدم جریان آن در تجربه‌های دینی اقامه شده است، اشاره و آنها را نقد می‌کند که ما در اینجا به اولی که اهمیت بیشتری دارد، می‌پردازیم:

استدلال مهم برای محدودکردن اصل آسان‌باوری به تجربه‌های حسی چنین است: این فرض که چون به نظر کسی می‌رسد که X هست، پس X وجود دارد، یک اصل اساسی عقلانیت نیست؛ بلکه خودش توجیه استقرایی می‌طلبد و این توجیه استقرایی در امور عادی موجود است، نه در

16. Swinburne, Faith and Reason, 51.

17. Swinburne, Faith and reason, 49.

18. Swinburne, *The existence of God*, 303-304

تجربه‌های دینی. او در توضیح این استدلال می‌گوید: یک فیلسوف می‌تواند استدلال کند که در مورد یک میز می‌توان گفت که از «به نظر رسد که یک میز را می‌بینیم» می‌توان وجود میز را استنتاج کرد، زیرا تجربه‌های گذشته نشان داده است که چنین استنتاج‌هایی گمراه‌کننده نبوده‌اند. اما اینکه آیا در تجربه‌های دینی نیز می‌توان چنین نتیجه‌ای گرفت مورد تردید و پرسش است. او همچنین در پی‌نوشت همین مطلب از آلیستر مکینتایر نقل می‌کند که چنین استنتاجی در اموری موجه است که از رابطه میان آنها تجربه داشته باشیم؛ مانند رابطه میان دود و آتش؛ اما در تجربه‌های دینی چینی چیزی در کار نیست.^{۱۹}

مشکل نخست این استدلال از منظر سویین‌برن: مشکل این استدلال این است که معمولاً پنداشته می‌شود در تجربه‌های حسی، برای مثال تجربه میز، تجربه‌های گذشته ما باعث توجیه تجربه‌های آینده می‌شود حتی اگر بتوانیم تجربه‌های گذشته را به خاطر آوریم یا حتی بتوانیم به نحو بی‌واسطه آنها را به یاد آوریم؛ درحالی‌که در استنتاج‌های استقرایی، استنتاج تجربه‌های آینده از تجربه‌های گذشته زمانی موجه است که بتوان تجربه‌های گذشته را دقیقاً به خاطر آورد. با چه دلایلی ما تجربه‌های گذشته را دقیقاً به یاد می‌آوریم؟ قطعاً با دلایل استقرایی نخواهد بود؛ چون توجیه استقرایی اعتبار دعاوی مبتنی بر حافظه با دلایل استقرایی موجب دور خواهد بود (یعنی دلایل استقرایی مبتنی بر اعتبار حافظه است و اعتبار حافظه مبتنی بر دلایل استقرایی است). پس بدون لحاظ تجربه‌های گذشته باید مضمون اصل آسان‌باوری را در همه تجربه‌ها (عادی و دینی) جاری بدانیم.^{۲۰}

ممکن است کسی بگوید که مراد از تجربه‌های گذشته این نیست که شخص تجربه‌گر خودش تجربه‌های گذشته را عیناً به یاد بیاورد، بلکه همین که می‌داند دیگران چنین تجربه‌هایی داشته‌اند، بسنده است. به عبارت دیگر در طول تاریخ تجربه‌های انسانی، این آگاهی حاصل شده است که دیدن میز و تجربه ادراکی شخص از آن، بر وجود میز در خارج دلالت دارد، هرچند ممکن است شخص تجربه‌گر خود تجربه گذشته‌ای از میز نداشته باشد. سویین‌برن در پاسخ اظهار می‌دارد که در این صورت با چه توجیهی می‌توان گفت که دیگران راست می‌گویند و چنین تجربه‌هایی داشته‌اند؟ آشکار است که با فرض اینکه دیگران راست می‌گویند، شما باز هم با تکیه بر اصل آسان‌باوری تجربه دیگران را معتبر می‌دانید؛ به عبارت دیگر، بر اساس اصل آسان‌باوری که شما به تجربه ظاهری دیگران اعتماد و استناد می‌کنید.^{۲۱} نقد مشکل نخست:

19. Swinburne, *The existence of God*, 305

20. Swinburne, *The existence of God*, 305.

21. Swinburne, *The existence of God*, 306.

به نظر می‌رسد که منتقد در استدلال مذکور می‌خواهد بگوید که محتوای تجربه حسی در دسترس همگان است؛ اما تجربه‌های دینی، بسیار نادر و خصوصی‌اند. بنابراین وقتی کسی می‌گوید به نظرم می‌رسد که میزی را می‌بینم، هم خود تجربه‌گر و هم دیگران می‌توانند استنتاج کنند که میزی وجود دارد. آشکار است که فرض اساسی این استنتاج این است که قوای شناختی شخص خوب عمل می‌کنند و در واقع مبنای اساسی اصل آسان‌باوری این است که در تجربه‌های عادی، عادتاً قوای شناختی انسان‌ها خوب کار می‌کنند و بر این اساس شخص در ادعای اینکه «به نظر می‌رسد میزی را می‌بینم» صادق است. بنابراین اگر هم سخن از ابتدای تجربه‌های آینده بر تجربه‌های گذشته می‌رود نکته‌اش همان است که خود سویین‌برن هم به آن اشاره می‌کند؛ یعنی لزومی ندارد که تجربه‌گر به تجربه‌های گذشته خود استناد کند، بلکه خصوصیت تجربه‌های عادی این است که وقتی کسی ادعای تجربه حسی می‌کند، در بدو نظر یا به جهت اینکه پیشینه تاریخی آن تجربه موجود است یا به جهت اینکه قابل بررسی همگانی است و آزمون وقوع یا عدم وقوع آن آسان است، می‌توان نتیجه گرفت که آن ادعا موجه است، مگر اینکه دلایل قاطع نقض در کار آید. اما در تجربه‌های دینی نه چنین پیشینه عینی وجود دارد (هم به جهت ندرت و خاص بودن موارد و هم به جهت اختلاف بیان‌ها) و نه چنین آزمون‌پذیری همگانی در کار است؛ پس به نظر نمی‌رسد که بتوان اصل آسان‌باوری را به تجربه‌های دینی سرایت داد. مشکل دوم استدلال از منظر سویین‌برن: مشکل دیگر این استدلال در جایی است که تجربه‌گر هیچ درکی پیشینی از متعلق تجربه خود ندارد. برای مثال قنطورس (موجود خیالی در اساطیر یونان به صورت نیمه انسان و نیمه اسب) برای تجربه‌گری را فرض می‌کنیم که انسان و اسب را دیده، اما این موجود خیالی را ندیده است و به نظرش می‌رسد که این موجود نزد وی حاضر است. آیا این می‌تواند دلیل خوبی بر وجود آن باشد؟ بر اساس اصل آسان‌باوری، مطمئناً جواب آری است. اما بر اساس استدلالی که اصل آسان‌باوری را تنها در تجربه‌های حسی جاری می‌داند و دلیل آن را ابتدای این تجربه‌ها بر تجربه‌های گذشته می‌بیند، این مشکل پیش می‌آید که تجربه‌گر اینجا هیچ تجربه پیشینی از چنین موجودی ندارد؛ بلکه از برخی ویژگی‌های آن اندام انسان و اندام اسب) آگاهی دارد. بنابراین اصل آسان‌باوری را باید تعدیل کرد و گفت که افزون بر تجربه پیشین از خود X، تجربه برخی ویژگی‌های X نیز موجب توجیه وجود X می‌گردد. اگر منتقد این را بپذیرد نمی‌تواند تجربه‌های دینی را از اصل آسان‌باوری خارج سازد، زیرا خدا نیز مانند قنطورس بر اساس ویژگی‌هایش تعریف می‌شود که اغلب آن ویژگی‌ها را ما تجربه کرده‌ایم؛ برای مثال خدا «شخص» بدون «بدن» تعریف می‌شود که قدرت، علم و اختیار نامتناهی دارد

و ما از این ویژگی‌ها تجربه این جهانی و عادی داریم.^{۲۲} نقد مشکل دوم: به نظر می‌رسد سویین‌برن در بیان این مشکل گرفتار نوعی مصادره به مطلوب شده است، زیرا استدلال منتقد این بود که اصل آسان‌باوری تنها در تجربه‌های عادی کاربرد دارد؛ چون این تجربه‌ها مبتنی بر تجربه‌های گذشته است. در بیان سخن منتقد آشکارا گفته شد که مراد از تجربه‌های گذشته در واقع تجربه‌هایی است که عقلا در طول حیات بشری اندوخته‌اند. بر این اساس، منتقد قطعاً ادعای تجربه‌گر درباره دیدن آن موجود خیالی را موجه نمی‌داند، زیرا این نوع تجربه‌ها در ذهنیت عقلا جایی ندارند؛ هرچند آن شخص ادعا کند که به نظر می‌رسد که آن موجود را می‌بینم؛ در غیر این صورت مجبور است هر نوع موجود توهمی و تخیلی را ممکن و حتی واقعی تلقی کند. پس اینکه سویین‌برن ادعای این شخص را موجه می‌پندارد و سپس با مقایسه آن با تجربه خدا، اصل آسان‌باوری را در تجربه‌های دینی جاری می‌کند آشکارا مصادره به مطلوب است. به علاوه در نسبت دادن ویژگی‌های مذکور به خدا نیز مرتکب مصادره به مطلوب شده است، زیرا تعریف خدا در جایگاه شخص بدون بدن یا نسبت دادن قدرت، علم و اختیار نامتناهی به خدا همیشه معرکه آرای خدا‌باوران و ملحدان بوده است.

سویین‌برن در ادامه به تفصیل درباره اصل گواهی و جریان آن در تجربه‌های دینی بحث می‌کند. محتوای اصل گواهی این است که اغلب باورهای ما درباره جهان خارج مبتنی بر ادعاها و گفته‌های دیگران است و امور احتمالاً به همان نحوی است که دیگران مدعی ادراک آنها هستند، مگر اینکه دلیل قطعی بر نقض آنها وجود داشته باشد. به باور سویین‌برن این اصل در مورد تجربه‌های دینی نیز به کار می‌رود. با نبود ملاحظات ناقض، گواهی کسانی که تجربه دینی داشته‌اند احتمالاً می‌تواند دلیل خوبی برای باور به گفته‌های آنان باشد. به‌طور کلی ملاحظات خاصی در کار نیست که سبب تردید در گزارش‌هایی گردد که دیگران از تجربه‌های دینی خود نقل کرده‌اند.^{۲۳}

۳-۱. عدم جریان اصل گواهی در تجربه‌های دینی

به نظر می‌رسد که می‌بایست اصل آسان‌باوری و اصل گواهی و نیز اصل وثاقت را (که سویین‌برن در اینجا از آن ذکری به میان نیاورد؛ اما چنانکه گذشت در کتاب ایمان و عقل به آن اشاره داشت) در کنار هم به مثابه مجموعه سه جزئی دید که به هم وابسته‌اند، چنانکه خود سویین‌برن نیز در اینجا از اصل آسان‌باوری و گواهی به منزله دو جزء مرتبط به هم سخن

22. Swinburne, *The existence of God*, 306-307.

23. Swinburne, *The existence of God*, 322

می‌گوید. در هر حال بر پایه مفاد این اصول، باور به گزارش‌های دیگران از تجربه‌های ظاهری خود، به شرط نبودن ملاحظات ناقض موجه است و این روش کسب باور روشی عقلایی است و غالب باورهای ما درباره جریان امور جهان از همین روش به دست می‌آید. به بیان ساده، سازوکار این اصول چنین است که وقتی کسی گزارشی از تجربه ظاهری خود می‌دهد، برای مثال می‌گوید درختی را می‌بینم، مخاطب وی بنا بر صحت گفتار او می‌گذارد به شرط اینکه دلیلی بر نقض و ضعف دستگاه شناختی او نداشته باشد (از جمله اینکه مشکلی در بینایی او وجود ندارد، اختلالی در قوای مغزی وی روی نداده است و تعمد بر کذب هم ندارد). با این اوصاف، با تمسک به سه اصل مذکور، باور به گفته وی موجه خواهد بود. در اینجا ادعای سوین برن این است که همین روش عقلایی نه تنها در تجربه‌های عادی، بلکه در تجربه‌های دینی نیز کاربرد دارد.

بر خلاف نظر سوین برن به نظر می‌رسد که ملاحظات پیش‌گفته درباره اصل آسان‌باوری، درباره اصل گواهی نیز صدق می‌کنند. چنانکه به تفصیل بیان کردیم، اصل آسان‌باوری تنها در مورد تجربه‌های عادی کاربرد دارد. بنابراین اصل گواهی نیز که جزئی از اصل آسان‌باوری است، بر اساس همان ملاحظات مذکور نمی‌تواند در تجربه‌های دینی به کار رود. به عبارت دیگر، اصل گواهی مبتنی بر پذیرش اصل آسان‌باوری است و اگر کسی این اصل را در موردی جاری نداند طبعاً اصل گواهی را نیز جاری نمی‌داند. به علاوه چنانکه سوین برن خود جریان این اصول را امری عقلانی و عقلایی می‌داند، باید بپذیرد که اگر قرار باشد پای عقل و عقلانیت در موضوعی باز شود، قطعاً آن موضوع امری عادی و همگانی خواهد بود؛ اما آشکار است که مفاد تجربه‌های دینی اموری کاملاً شخصی و سوپرناتو هیستند و نمی‌توان قوانین و قواعد عقلی را درباره آنها جاری ساخت.

۴. یکسان بودن شرایط پذیرش تجربه دینی با تجربه عادی (دیدگاه گری گاتینگ)

در بدو نظر شاید به نظر برسد که این استدلال همان استدلال نخست، یعنی همانندسازی تجربه دینی با تجربه حسی است؛ اما به نظر می‌رسد که گری گاتینگ می‌خواهد استدلالی مستقل و متفاوت با استدلال نخست ارائه دهد. گویی تفاوت در این نکته است که اینجا بر خلاف استدلال نخست، تجربه دینی با تجربه حسی یکسان فرض نمی‌شود؛ بلکه گفته می‌شود که تجربه دینی مانند تجربه‌های عادی از شرایط قبول و پذیرش همگانی برخوردار است. گاتینگ در بیان دیدگاه خود نخست شرایط مقبولیت تجربه‌های عادی را ذکر می‌کند:

۱. تجربه برای تجربه‌گران قابل تکرار باشد.
۲. دیگران نیز بتوانند آن تجربه را داشته باشند.
۳. این تجربه‌ها آثار مفیدی در زندگی عملی تجربه‌گران داشته باشد.

او در ادامه بیان می‌کند که هر سه شرط مذکور در تجربه‌های دینی نیز وجود دارد، زیرا بسیاری از افراد تجربه‌های دینی مکرری داشته‌اند و برخی مستمراً حضور متعلق تجربه (خدا) را احساس می‌کنند (شرط نخست). همچنین در فرهنگ‌های مختلف، افراد بسیاری توانسته‌اند از تجربه دینی برخوردار باشند (شرط دوم). و تجربه‌های دینی تأثیرات عمیقی در زندگی و رفتار عملی افراد مدعی داشته‌اند (شرط سوم).^{۲۴} به نظر می‌رسد دو شرط نخست بیانگر یکی از ویژگی‌های اساسی تجربه‌های حسی است؛ یعنی همگانی بودن تجربه‌های حسی. بنابراین هر چند گاتینگ می‌کوشد استدلال خود را مستقل و متمایز از دیدگاه کسانی نشان دهد که تجربه دینی را همسان با تجربه حسی می‌دانند، اما در واقع با بیان این دو ویژگی به نظر می‌رسد استدلال ایشان نیز نوعی بازگشت به استدلال نخست طرفداران حجیت تجربه دینی است که در نقد آن به تفصیل سخن گفتیم. ضمن اینکه شرط دوم، یعنی اینکه دیگران نیز بتوانند همان تجربه را تکرار کنند، ادعایی است که تعارضات و اختلافات تجربه‌های دینی در ادیان و مذاهب مختلف خلاف آن را نشان می‌دهد. چه بسیارند ادعاهای تجربه دینی در سنت‌های دینی و فرهنگی مختلف که اختلاف و گاهی تعارض‌های آشکاری با هم دارند. اما درباره شرط سوم و اینکه تجربه‌های دینی تأثیرات مهمی بر زندگی و روش زندگی افراد دارند، درست است که شیوه زندگی و رفتار عملی انسان‌ها طبیعتاً ناشی از باورها و اعتقاداتی است که بر رفتار آنها تأثیر می‌گذارد، اما این امر لزوماً به معنای وجود عینی و خارجی متعلق این باورها نیست؛ چه بسا کسانی متأثر از القانات و تلقین‌های روحی و روانی، شیوه و سبک خاصی از زندگی را در پیش بگیرند که کاملاً هم مطلوبیت اخلاقی داشته باشد.

۵. نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب مذکور به نظر می‌رسد تجربه دینی تجربه‌ای خاص و شخصی است و از ملاک‌هایی که در تعریف «معرفت» آمده است برخوردار نیست، زیرا معرفت امری همگانی و قابل اشتراک و انتقال است و بر اساس تفهیم و تفهم همگانی و عادی پیش می‌رود. شاید بتوان

24. Gary Gutting, *Religious Belief and Religious Skepticism* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1982), 132.

گفت که تجربه دینی نوعی علم حضوری شخصی است؛ با این بیان که شخص تجربه‌گر در هر حال می‌پندارد که چیزی را تجربه کرده است (چیزی را دیده یا سخنی را شنیده است) و در وقوع این تجربه تردیدی ندارد. بنابراین دست‌کم در وجدان و ضمیر خویش بر وقوع این تجربه آگاه است و در نتیجه برای خود وی معرفت‌بخش است. بنابراین با فرض اینکه تجربه دینی از سنخ علم حضوری است، می‌توان آن را معرفت‌بخش دانست.

پس اینجا با دو پرسش مواجه هستیم:

۱. آیا علم حضوری معرفت‌بخش است؟

اگر معرفت را باور صادق موجه بدانیم چنان‌که بیشتر معرفت‌شناسان چنین تعریفی از معرفت ارائه می‌دهند، محتوای این تعریف بر جنبه همگانی و قابل انتقال بودن معرفت دلالت دارد. به عبارت دیگر، مراد از صدق و توجیه این است که شخص مدعی معرفت بتواند درستی باور خود را به دیگران نشان دهد. بنابراین علم حضوری مشمول تعریف معرفت نمی‌شود، زیرا شخص صاحب علم حضوری از بیان صدق و نیز توجیه علم خود ناتوان است و این ناتوانی دقیقاً ناشی از خصوصی بودن این نوع آگاهی است. ممکن است گفته شود که خود شخص دانا و عالم به محتوای آگاهی خویش است و مانند علم انسان به نفس خویش و نیز به حالات نفسانی خویش، کاملاً به تجربه خود واقف است. بنابراین برای خود وی طبعاً حکم معرفت و شناخت را دارد. در این صورت می‌گوییم موضوع بحث معرفت‌شناسان درباره علم حصولی است؛ یعنی جایی که هم مکانیسم حصول و تولید علم مشخص است و هم نحوه انتقال و اشتراک آن با دیگران کاملاً همگانی است.

۲. آیا تجربه دینی از سنخ علم حضوری است؟

علم حضوری را «حضور معلوم نزد عالم» تعریف می‌کنند و علم انسان به خود و حالات نفسانی خویش (مانند احساس خوشی یا ناخوشی را از مصادیق بارز آن دانسته‌اند. در واقع این علم نوعی علم و آگاهی مستقیم است که از طریق صورت علمی معلوم در ذهن عالم پدید نمی‌آید، بلکه خود معلوم، بدون واسطه صورت علمی، نزد عالم حاضر است؛ جایی که اتحاد علم و عالم و معلوم به نحو حقیقی حاصل است. آشکار است که با این تعریف نمی‌توان تجربه دینی را علم حضوری دانست، زیرا متعلق تجربه (خدا یا حقیقت متعالی) امری متمایز از شخص تجربه‌گر است و چنانکه ملاحظه کردیم، در همه مصادیقی که ریچارد سویین‌برن، ویلیام آلستون و دیگران برای تجربه دینی ذکر کردند، این تمایز میان متعلق تجربه و تجربه‌گر آشکار است. اما اگر تعریف

ارزیابی دلایل طرفداران حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی / قنبری ۱۴۹

تجربه دینی را «احساس وابستگی به امر مطلق» بدانیم (شلایرماخر)، مانند دیگر حالات درونی انسانی از سنخ علم حضوری خواهد بود. به نظر می‌رسد اغلب ادعاهای تجربه دینی نوعی احساس درونی است که شخص در مواجهه با پدیده‌های مختلفی (عادی یا غیرعادی) در وجدان و درون خود احساس می‌کند، مانند تجربه‌های عرفانی عارفان دینی.^{۲۵} با این حال، چنانکه بیان شد، این احساس امری کاملاً شخصی است و مهم‌ترین ویژگی معرفت یعنی همگانی بودن و قابلیت انتقال و اشتراک را ندارد.

۲۵. بر همین اساس گفته می‌شود ترجمه واژه Religious experience به «حال دینی» ترجمه مناسب‌تری است.

۱۵۰ دین و دنیای معاصر / سال ۹ / شماره ۱ / پیاپی ۱۶ / صص ۱۳۵-۱۵۰

سیاهه منابع

الف- منابع فارسی:

پترسون مایکل، هاسکر ویلیام، رایشنباخ بروس، و بازینجر دیوید. عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۹.

ب- منابع لاتین:

Alston, William. *Perceiving God*. New York: Cornell University Press, 1993.
Gutting, Gary. *Religious Belief and Religious Skepticism*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1982.
Swinburne, Richard. *Faith and Reason*. New York: Oxford University Press, 2005.
Swinburne, Richard. *The existence of God*. New York: Oxford University Press, 2004.
Wainwright, William. *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press, 2005.