

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال چهارم، زمستان ۱۳۹۱، شماره مسلسل ۱۴

تحلیل برهان تجربه دینی به روایت ماوردس

تاریخ دریافت: ۹۲/۲/۵

تاریخ تأیید: ۹۲/۴/۲

علی شیروانی*

طرح بحث تجربه دینی در آغاز قرن نوزدهم به وسیله شلایر ماخر در فلسفه دین با رویکردی رمانتیستی برای توجه دادن به ارتباط دین با عواطف و جستجوی حقیقت آن در کانون احساسات (تجربه‌های) دینی صورت گرفت. اما تجربه دینی در قرن بیستم، به‌ویژه در نیمه دوم آن، نزد فیلسوفان دین که دارای رویکرد تحلیلی بودند توسعه مفهومی یافت و بیشتر از جنبه معرفت‌شناختی و سنجش توان اثباتی آن برای توجیه، تأیید یا اثبات معقولیت باورهای دینی مطمح‌نظر قرار گرفت. برخی توان اثباتی آن را نفی و برخی، از جمله ماوردس، آن را پذیرفته‌اند و کوشیده‌اند از این طریق مبنایی برای باور به وجود خدا فراهم آورند. حاصل این تلاش‌ها تقریرهای گوناگونی از برهان تجربه دینی است. در این مقاله، تقریر ماوردس از این برهان که حاوی نکات دقیق و قابل توجهی است مورد بررسی قرار گرفته و به تفاوت آن با تقریر آلستون و پلنتینگا و نیز به جایگاه برهان تجربه دینی در اندیشه اسلامی و علل کم‌توجهی ایشان به آن اشاره شده است. نقد دیدگاه چیزم درباره محرک‌های مناسب حواس، طرح توازن داده‌ای کلی و جزئی، نقش حکم در تعیین هویت تجربه، و اینکه مستقیم و غیر مستقیم بودن تجربه امری روان‌شناختی است از جمله نکات

*. دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

مهمی است که در تقریر ماوردس مورد توجه قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی: تجربه دینی، برهان وجود خدا، فلسفه دین، معرفت‌شناسی، برهان تجربه دینی، ماوردس.

۱. طرح مسئله

بحث تجربه دینی در آغاز قرن نوزدهم در فضای فلسفه قاره‌ایⁱ و با رویکردی رومانتیستیⁱⁱ به دین به وسیله شلایر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴ م) مطرح شد

□. فلسفه قاره‌ای نامی است برای دوره‌ای دویست‌ساله در تاریخ فلسفه که از زمان انتشار فلسفه انتقادی کانت در دهه ۱۷۸۰ آغاز می‌شود. فلسفه کانت منجر به جنبش‌های فلسفی زیر شد:

۱. ایدئالیسم و رمانتیسم آلمانی و دنباله‌هایش: فیشته، شلینگ، هگل، اشگل، نووالیس، شلایر ماخر و شوپنهاور.

۲. نقد متافیزیک و «مرشدان بدگمانی»: فوئر باخ، مارکس، نیچه، فروید و برگسون.

۳. پدیدارشناسی آلمانی زبانان و فلسفه اگزیستانسیالیستی: هوسرل، ماکس شلر، کارل یاسپرس و هایدگر.

۴. پدیدارشناسی فرانسوی، هگلیسم و ضد هگلیسم: کوژو، سارتر، مرلوپونتی، لویناس، باتای و دوبوار.

۵. هرمنوتیک: ديلتای، گادامر و ریکور.

۶. مارکسیسم غربی و مکتب فرانکفورت: لوکاخ، بنیامین، هورکهایم، آدورنو، مارکوزه، هابرماس.

۷. ساختارگرایی فرانسوی (لوی استروس، لاکان و آلتوسر)، پساساختارگرایی (فوکو، دریدا و دلوز)، پست مدرنیسم (لیوتار و بودریا) و فمینیسم (ایریگاره و کریستوا). (کریچلی، ۱۳۹۰:

(۳۲

□□. برای آشنایی با جنبش رومانتیسم و زمینه‌های پیدایش آن ر. ک. ریشه‌های رومانتیسم،

تا در برابر رویکرد عقل‌گرایانه - که در قرون وسطای مسیحی رواج داشت و حقیقت دین را باور به مجموعه‌ای احیاناً پیچیده و به شدت آسیب‌پذیر از گزاره‌های متافیزیکی، جهان‌شناختی و ... می‌پنداشت - و رویکرد اراده‌گرایانه - که از کانت آغاز شد و حقیقت دین را به اخلاق تحویل می‌برد و آن را مجموعه‌ای نظام‌یافته از وظایف و تکالیف وجدانی (عقلی) به شمار می‌آورد - از رویکرد سومی جانب‌داری کند که بر اساس آن رویکرد حقیقت دین همان «میل و اشتیاق به بی‌نهایت» یا «احساس وابستگی و اتکای مطلق و یکپارچه به مبدأ یا قدرتی متمایز از جهان» است.^۱ (شیروانی، ب ۱۳۸۹: ۱۰۴ - ۱۰۵)

بدین ترتیب، در مسیحیت در حوزه فلسفه دین با گرایش قاره‌ای این اندیشه

نوشته ایزیا برلین، ترجمه عبدالله کوثری.

□ از نظر شلایر ماخر، گوهر دین نه اندیشه است و نه عمل، بلکه شهود و احساس است. دین در پی شهود حقیقت بی‌کران الهی است که او آن را «جهان» می‌نامد. گوهر و اساس دین احساس اتکا به این حقیقت نامحدود است. به همین جهت، باید دین را از علم مابعدالطبیعه و نیز از علم اخلاق جدا کرد. هر چند موضوع این سه یکی است: جهان و رابطه انسان با آن. اما سه رهیافت کاملاً متفاوت به آن دارند. علم مابعدالطبیعه حقیقت جهان و قوانین آن را از خود به هم می‌بافد و استنتاج‌های متافیزیکی به عمل می‌آورد. علم اخلاق از درون نهاد انسان و رابطه او با جهان نظامی از وظایف، شامل مجموعه‌ای از امر و نهی‌ها، پدید می‌آورد. اما دین نه دانش است نه اخلاق، بلکه احساس است. و البته آن دو هر دو به دین محتاج‌اند. اگر شهود بنیادی دینی از تمامیت بی‌کران در میان نبود، علم مابعدالطبیعه جز ساختمان پا در هوای مفهومی صرف چیزی نمی‌بود و علم اخلاق منهای دین تصویری نارسا از انسان می‌داشت، زیرا از دیدگاه اخلاقی صرف انسان سرور آزاد و مختار سرنوشت خویش می‌نماید، حال آنکه شهود دینی اتکای او را به تمامیت بی‌کران (خدا) آشکار می‌سازد. (ر. ک. کاپلستون، ۱۳۶۷:

رواج یافت که حقیقت دین نه باور به مجموعه‌ای از گزاره‌های متافیزیکی و غیر آن است و نه التزام به نظامی از وظایف و تکالیف اخلاقی، بلکه نوعی احساس و عاطفه و حالت باطنی در عمق وجود انسان است که تجربه‌ای شهودی را شکل می‌دهد که اعتبارش قایم به خود بوده، از مفاهیم، تصورات، اعتقادات و اعمال مستقل است؛ از آنجا که این تجربه نوعی احساس است و از حدّ تمایزات مفهومی فراتر می‌رود، نمی‌توان آن را به نحوی دقیق، رسا و کامل توصیف کرد. برای آگاهی از آن باید آن را واجد شد و در خود شکوفا و بارور ساخت. وگرنه، با مطالعه و پژوهش نظری حقیقت آن دانسته نمی‌شود. به تعبیری، این احساس از اموری است که هرچند صاحبان تجربه دینی آن را ادراک می‌کنند اما توصیفش نتوانند کرد.ⁱ

بحث از تجربه دینی رفته‌رفته وارد فضای فلسفه تحلیلی متعلق به کشورهای انگلیسی زبان شدⁱⁱ و در فلسفه دین مسیحی قرن بیستم گرایش فلسفه تحلیلی کانون بحث قرار گرفت اما با رویکردی کاملاً متفاوت با آنچه در خاستگاه اولیه‌اش مطرح شده بود و با تأکید بر وجه معرفتی تجربه دینی.

در این رویکرد جدید، اولاً، معنای تجربه دینی چندان تعمیم یافت که هرگونه رویداد ذهنی آگاهانه [تجربه]‌ای را که به نحوی با حقیقت غایی، مبدأ متعالی، و

□. یکی از پیروان و مروجان مؤثر این دیدگاه رودلف اتو در کتاب «مفهوم امر قدسی» است. برای آشنایی با دیدگاه‌های وی، علاوه بر کتاب فوق که به فارسی ترجمه شده است. نگاه کنید به: مبانی نظری تجربه دینی.

□□. برای آشنایی با ویژگی‌های فلسفه تحلیلی در تمایز با فلسفه قاره‌ای نگاه کنید به: مقاله جان آر. سرل، در کتاب نگرش‌های نوین در فلسفه، با عنوان «فلسفه تحلیلی» با ترجمه محمد سعیدی‌مهر.

کانون اصلی هستی ارتباط می‌یافت شامل می‌شد و، در نتیجه، هرگونه مواجهه با امر الوهی تجربه دینی خوانده شد. تجربه دینی نزد ایشان یعنی تجربه چیزی که آن چیز از نظر صاحب تجربه موجود یا حضوری مافوق طبیعی است [یعنی خداوند یا تجلی خداوند در یک فعل] یا موجودی است که به نحوی با خداوند مربوط است [مانند پیامبران الهی] یا حقیقتی غایی و توصیف‌ناپذیر است [مانند امر مطلق یگانه]. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۳۷)

در این رویکرد، تجربه متعلق به امر الوهی، علاوه بر احساسات و عواطف، تجربه‌های ادراکی و معرفتی را نیز در بر گرفت. همان‌گونه که احساس وابستگی به خداوند یا شوق و محبت به او تجربه دینی است، ادراک حضور خداوند، معرفت شهودی به تجلیات الهی، شنیدن صدای خدا از بوتۀ آتش، رؤیت مریم عذرا و تمثالی مانند آن نیز تجربه دینی شمرده شد و بلکه اهمیت بیشتری نسبت به تجربه‌های دینی عاطفی یافت. (swinburne, 1991: 249 - 253)

و ثانیاً طرح بحث تجربه دینی و اهمیت یافتن آن نه بدین جهت بود که حقیقت دین را در آن بجویند، بلکه بدین خاطر بود که بتوانند برای اثبات یا توجیه باور به وجود خدا - که مرکز کانونی باور در ادیان الهی از جمله مسیحیت است - بر آن تکیه کنند.^۱

□ از این‌روست که تالیافرو، فیلسوف دین معاصر، می‌نویسد: «در دفاع از اعتقاد دینی شاید بتوان گفت که وقوع تجارب دینی یا ارزش انباشتی شهادت مدعیان تجارب دینی از عمومیت بیشتری برخوردار است». (۱۳۸۰: ۹۹) روشن است که این مسئله ناظر به جریان موجود در فلسفه دین مسیحی با گرایش فلسفه تحلیلی است و عمومیت ندارد. او در ادامه می‌نویسد: «در دلیل مبتنی بر تجربه دینی بسیاری از افراد شهادت می‌دهند که حضور خداوند را احساس کرده‌اند. آیا چنین شهادتی شهادتی است بر وجود خداوند؟ یندل (۱۹۹۳)، آلستون (۱۹۹۱)،

بنابراین، در بحث‌های مربوط به تجربه دینی دستکم شاهد دو جریان متفاوت هستیم. در هر دو جریان، متألهان مسیحی - هر چند با دو رویکرد متفاوت - در تلاش برای حفظ و حراست از مسیحیت در برابر ضربه‌ها و آسیب‌هایی هستند که از جانب فیلسوفان ملحدی همچون هیوم بر پیکر مسیحیت وارد شده و می‌شود. در رویکرد فلسفه دین قاره‌ای، دفاع از مسیحیت با خارج کردن آموزه‌های اعتقادی - که کانون اصلی نقدهای وارد بر مسیحیت بوده است - از کانون دین و دیانت و جنبه فرعی و ثانوی بخشیدن به آن شکل می‌گیرد و در واقع صورت مسئله حذف می‌شود. اما در رویکرد فلسفه دین تحلیلی تلاش می‌شود آموزه «خدا وجود دارد»، که اصلی‌ترین آموزه مسیحیت و دیگر ادیان ابراهیمی است و بیشترین تلاش‌ها از سوی ملحدان برای مشکوک نشان دادن و احیاناً اثبات نادرستی آن صورت گرفته است، با تمسک به تجربه دینی و عمدتاً تجربه معرفتی [و نه عاطفی] خدا، تبیین، توجیه یا اثبات شود.

در این ارتباط، در دهه‌های اخیر، رویکردی جدید موسوم به معرفت‌شناسی

گاتینگ (۱۹۸۲)، سوئینرن (۱۹۷۹) و دیگران پاسخ مثبت داده‌اند». (همان)

البته در این میان، رویکرد سومی نیز وجود دارد که ویلیام جیمز در کتاب کلاسیک تنوع تجربه دینی آن را ارائه کرده است. وی در این کتاب، با ابتنا بر پراگماتیسم امریکایی - که خود از برجستگان آن به شمار می‌رود -، در عین حال که حقیقت دین را «احساسات، اعمال و تجربیات افراد در تنهایی خویش تا به آن حد که خود را در ارتباط با چیزی که الوهیت می‌پندارند احساس می‌کنند» معرفی می‌نماید (جیمز، ۱۳۹۱: ۵۰)، مفید و مؤثر بودن این احساسات و عقاید در معنابخشی به زندگی و رفع نیازهای معنوی انسان را نشانه و بلکه عین صدق و حقایق آنها می‌داند.

اصلاح شدهⁱ را در عرصه معرفت‌شناسی از سوی کسانی مانند پلنتینگا و ولترستورف شاهدیم که تأثیر مستقیمی در مباحث معرفت‌شناسی باور دینی و فلسفه دین از خود بر جای گذاشته است.ⁱⁱ بر اساس این دیدگاه، نیازمندی گزاره «خدا وجود دارد» به اثبات، از طریق استدلال‌های متعارف متافیزیکی و عقلی - که پیش فرض مشترک موافقان و مخالفان وجود خدا بوده است -، با نقد رویکرد مبنایگروی سستی در معرفت‌شناسی ردّ و انکار می‌شود. مکتب معرفت‌شناسی اصلاح‌شده می‌کوشد تا نشان دهد که باور به وجود خداوند باوری پایه و موجّه بالذات است و معقولیت صادق دانستن گزاره «خدا وجود دارد» نیازمند استدلال و برهان به معنای رایج آن نمی‌باشد.

جرج ماوردس از جمله فیلسوفان خداباوری است که با همین گرایش در کتاب «باور به خدا» - که مهم‌ترین اثر او در حوزه معرفت‌شناسی دینی است - کوشیده است تقریری دقیق و فنی از توجیه و معقولیت باور به وجود خدا بر اساس تجربه دینی (تجربه خدا) ارائه دهد، که با تعمیم در معنای برهانⁱⁱⁱ می‌توان آن را روایت و تقریری از برهان تجربه دینی بر وجود خداوند به شمار آورد.

□. Reformed Epistemology.

□□. برای آگاهی از شرح جامع این مکتب نگاه کنید به: معرفت‌شناسی باور دینی از دیدگاه پلنتینگا، نوشته دکتر عظیمی دخت شورکی.

□□□. برهان و نیز شاهد و دلیل به معنای وسیع مورد نظر در اینجا به معنای هر چیزی است که برای پشتیبانی کردن از یک ادعا به کار می‌رود، خواه آن مدعا از آن دلیل استنتاج شده باشد و خواه نشده باشد. بر این اساس، می‌توان گفت: احساس حضور خداوند برهان، دلیل و شاهد بر صدق گزاره «خدا وجود دارد» است، هر چند از آن استنتاج نشده است.

۲. گزاره‌های پایه شرط ضروری تحقق معرفت

به اعتقاد ماوردس، «اگر اصلاً معرفتی در میان باشد، آنگاه باید یک منبع معرفتی به جز استدلال‌ورزی در کار بوده باشد». (ماوردس، ۱۳۸۲: ۷۳؛ *Mavrodes, 1970: 46*^۱ این گزاره را می‌توان به این شکل اثبات کرد که اگر فرض کنیم S (صاحب معرفت) به گزاره p معرفت دارد، این معرفت نمی‌تواند تنها مستند به استدلالی باشد که آن را نتیجه داده است، چون در این صورت، معرفت به p متوقف بر معرفت به مقدمات آن استدلال خواهد بود. آنگاه نقل کلام به مقدمات آن استدلال (p1, p2) می‌کنیم و اگر معرفت به هر یک از آن مقدمات (p1, p2) هم مستند به استدلالی دیگر باشد، این فرایند تکرار می‌شود تا آنکه به گزاره یا گزاره‌هایی برسیم که معرفت ما به آنها مستند به استدلال پیشین بر آنها نبوده باشد، چرا که در غیر این صورت دور یا تسلسل لازم خواهد آمد که هر دو در چنین مواردی محال است. بنابراین، معرفت ما به p یا خود مستند به استدلال‌ورزی نیست یا اگر هست، زنجیره این استدلال‌ها در نهایت به مقدماتی می‌رسد که معرفت ما به آنها از منبع معرفتی دیگری به دست آمده است.

حکیمان مسلمان بر همین اساس گفته‌اند که گزاره‌های نظری - که مستند به استدلال‌ورزی هستند - در نهایت به بدیهیات - یعنی گزاره‌هایی که مستند به استدلال‌ورزی نبوده، از منبع معرفتی دیگری برخاسته‌اند - منتهی می‌شوند. (ابن سینا، ۱۳۷۶: مقاله ۱، فصل ۵) اختلاف میان مبنایاران سنتی، از جمله حکیمان

□. از این پس، تنها با ذکر شماره صفحه با رقم فارسی و انگلیسی به این دو منبع ارجاع

داده می‌شود.

مسلمان، با پیروان مبنای اصلاح شده در معیار و قلمرو گزاره‌های پایه است، نه در اصل آن.

ماوردس، پس از تبیین لزوم وجود منبع یا منابعی غیر از استدلال‌ورزی برای معرفت (۴۶ - ۴۷؛ ۲۶ - ۲۷)، می‌کوشد نشان دهد که برخی معرفت‌های الهیاتی، حاصل تجربه مستقیم اندⁱ (۷۲؛ ۴۹) به طور طبیعی، تجربه‌هایی که به طور مستقیم منبع معرفتی چنین گزاره‌های الهیاتی هستند تجربه‌هایی دینی به شمار می‌آید. بدین ترتیب، اثبات مدعای فوق ما را درگیر بحث درباره تجربه و تجربه دینی خواهد کرد. ماوردس برای تبیین و اثبات مدعای فوق مطالب خود را در چهار بخش مطرح می‌کند که سه بخش آن جنبه مقدماتی دارد و در بخش چهارم نتایج به دست آمده درباره تجربه خداⁱⁱ (تجربه دینی) به کار گرفته می‌شود. وی کوشیده است، با نظمی دقیق، مقدمات مورد نیاز خود را توضیح دهد و، سپس، برای اثبات مدعای خویش به آنها استناد کند.

۳. روایت ماوردس از برهان تجربه دینی

۳-۱. مفهوم تجربه

ماوردس ابتدا مفهوم مورد نظر خویش از تجربه را بیان می‌کند.

ا. واژه تجربه در جمله‌هایی مانند «N و X (ی) را تجربه کرده یا می‌کند. به

کار می‌رود، و دیدن، شنیدن و ... مصادیقی از آن به شمار می‌روند. (۷۴؛ ۵۰)

ب. در این موارد، واژه تجربه در معنایی به کار می‌رود که مستلزم استقلال

متعلق تجربه از خود تجربه است. (۷۵؛ ۵۱) این شیوه‌ای است که واژه «تجربه» و

i. Direct experience.

ii. Experience of god.

واژه‌های مرتبط با آن (مانند دیدن، شنیدن و ...) معمولاً، نه دائماً، در مکالمات روزمره استعمال می‌شوند و، از این رو، صرفاً جنبه روان‌شناختی و ذهنی ندارند بلکه دارای جنبه عینی و خارجی می‌باشند. (۷۵ - ۷۶؛ ۵۱)

ج. در اینجاⁱ جمله «X, N» (ی) را تجربه می‌کند« مستلزم آن است که «X» (ی) به شکلی بر N اثر بگذارد». (۷۶؛ ۵۱)

د. در اینجا، «X, N» (ی) را تجربه می‌کند« مستلزم آن است که «N» حکمیⁱⁱ مناسب دارد» (۷۷ - ۷۶؛ ۵۱) بنابراین، اگر فرد مورد نظر اصلاً حکمی نداشته باشد یا حکم او نامناسب باشد، X را تجربه نکرده است. البته، مناسب بودن حکم اعم از کاملاً درست بودن آن است.

ه. تجربه کردن یک شیء افزون بر حکم کردن درباره اینکه آن شیء حاضر است یا صفت ویژه‌ای دارد، احتمالاً متضمن «احساس»ⁱⁱⁱ ویژه‌ای درباره آن شیء است. (۷۷؛ ۵۲)

و. اگر خدا شخص یا بسیار شبیه به شخص باشد، به نظر می‌رسد که هیچ تجربه‌ای از او بدون مشیت^{iv} و ابتکار^v او واقع نمی‌شود. به بیان ساده‌تر، هر تجربه‌ای از خدا یک تجلی^{vi} [= وحی در مفهوم مسیحی آن] است. (۷۷ - ۷۸؛

□. یعنی در کاربرد و اصطلاح مورد نظر ماوردس از واژه تجربه.

□□. Judgment.

□□□. Feel.

□□. Purpose.

□. Initiative.

□□. Revelation برای این واژه معادل‌های گوناگونی ذکر شده: رازگشایی، پرده‌برداری،

افشا، افشاگری، این واژه در مباحث الهیاتی مسیحی به معنای وحی نیز به کار می‌رود.

(۵۳)

۲-۳. تجربه و واسطه

ماوردس، پس از ایضاح مفهوم تجربه، بیان چیزم در باب ادراک حسی را بررسی و نقد می‌کند:

أ. از نظر رودریک چیزم^۱ « S را ادراکⁱⁱ می‌کند» بدین معناست که « X به نحوی برای S ظاهر می‌شود»، و نیز « X به صورت ... برای S ظاهر می‌شود بدین معناست که (۱) به این دلیل که X محرک مناسبⁱⁱⁱ S است ... را احساس می‌کند؛ و (۲) S در احساس کردن ...، به شکلی احساس می‌کند که عملاً وابسته به انرژی تحریک کننده‌ای است که X در او ایجاد کرده است. (۷۹ - ۷۸؛ ۵۴) بنابراین، « S را می‌بیند» بدین معناست که چون X محرک بصری مناسب S است، S به شکلی احساس می‌کند که، به عنوان یک تابع، وابسته به انرژی تحریک کننده‌ای است که X در S ایجاد کرده است. (۱۰؛ ۵۵)

ب. از نظر چیزم، محرک بصری مناسب من چیزی است که نور را به چشم‌های من می‌فرستد و این نور چشم‌های مرا تحریک می‌کند، مشروط بر آنکه این نور پس از فرستاده شدن و پیش از ورود به چشم‌های من منعکس نشده باشد. طبق این تعریف، مولدهای نور و نیز منعکس کننده‌های نور همگی می‌توانند فرستنده نور باشند. اما تحلیل و تعریف چیزم از محرک بصری مستلزم آن است که ما وقتی به

□. Roderick Chisholm.

□□. Perceive.

□□□. Proper Stimulus.

تلسکوپ می‌نگریم، ماه را نمی‌بینیم [و به طور کلی، وقتی به آینه می‌نگریم، صاحب تصویر را نمی‌بینیم] و نیز خود نور را هرگز نمی‌بینیم [چون خود نور فرستنده نور نیست]. و این درست نیست. اینها لوازم ناصحیح تحلیل چیزم از محرک‌های بصری مناسب است که مانع پذیرش آن می‌گردد. (۱۰-۸۱؛ ۵۵-۵۶) ج. چیزم درباره شنیدن نیز نظیر تحلیل بالا را دارد: محرک سمعی مناسب فرستنده امواجی صوتی است که بر اثر آن گیرنده‌های شنوایی تحریک می‌شوند. طبق تعریف او، ما صدای یک شیء خاص را فقط در صورتی می‌شنویم که زنجیره‌ای از امواج صوتی از آن شیء تا گوش ما امتداد یابد. اشکال این تحلیل آن است که در موارد مانند مکالمه تلفنی چنین زنجیره‌ای از امواج صوتی میان گوینده و شنونده امتداد ندارد. در این مورد، شنونده، بنا بر تحلیل چیزم، صدای کسی را که با او مکالمه می‌کند نمی‌شنود بلکه تنها شنونده ارتعاش دیافراگم گیرنده تلفن است. (۸۱-۸۳؛ ۵۶-۵۷)

۳-۳. نقش حکم

ماوردس، سپس، به نقش حکم در تجربه می‌پردازد. ا. وقتی ستاره‌شناس به تلسکوپ می‌نگرد، چه چیزی را می‌بیند: تصویر ماه را، یا آینه منعکس کننده تصویر ماه را، یا خود ماه را؟ بر اساس تحلیل چیزم، یکی از دو گزینه نخست را می‌بیند، نه خود ماه را. اما با دقت معلوم می‌شود هر سه گزینه یاد شده را ستاره‌شناس می‌تواند ببیند، هر چند معمولاً خود ماه را می‌بیند. (۸۳-۸۴؛ ۵۸)

ب. دیدن دو شیء معمولاً متضمن دو داده بصری، یعنی جریانی از انرژی که

در زمانی مشخص بر شبکیه چشم اثر می‌گذارد،ⁱ است که اولاً از نظر کیفیⁱⁱ (فرکانس و شکل) و ثانیاً به لحاظ منبع فرستنده با یکدیگر متفاوت‌اند. اما مواردی نیز وجود دارد که نسبت به دو چیز با یکدیگر به گونه‌ای است که همواره می‌توان باداده‌های بصری لازم برای دیدن یکی دیگری را هم دید، مانند تصویر آینه‌ای ماه نسبت به ماه، یا در شرایطی ویژه می‌توان چنین کرد، مانند ماه نسبت به تصویر آینه‌ای ماه در این صورت، می‌توان گفت: تصویر ماه نسبت به ماه دارای توازن داده‌ای کلیⁱⁱⁱ و خود ماه نسبت به تصویر آن دارای توازن داده‌ای جزئی^{iv} است. به نظر می‌رسد منشأ این توازن داده‌ای کلی میان تصویر ماه و ماه وابستگی کامل آن (تصویر ماه) در وجود خود به ماه است. (۱۴ - ۱۶؛ ۵۸ - ۶۰) ج. تجربه چیزی خود فعالیتی معرفتی است که متضمن حکمی آگاهانه است. بنابراین، نمی‌توان تجربه کردن چیزی را با دریافت نوعی داده از آن، متأثر شدن از آن، و حتی واکنش نشان دادن (به معنای وسیع کلمه) به آن یکی دانست و به چنین اموری تحویل برد، چرا که ممکن است امور یادشده نسبت به چیزی محقق باشد و، در عین حال، نتوان گفت که ما آن را تجربه می‌کنیم، مانند هنگامی که به چیزی می‌نگریم ولی به علت تفکر عمیق درباره موضوعی - با وجود فراهم بودن همه شرایط لازم - آن را نمی‌بینیم. (۱۶ - ۱۸؛ ۶۰ - ۶۲)

□. به طور کلی، داده حسی (sensory input) عبارت است از جریانی از انرژی که در زمانی مشخص بر اندام حسی اثر می‌گذارد.

□□. Qualitatively.

□□□. Total input alignment.

□□. Partial.

د. کسی که به انسانی بنگرد و بیندارد که ستونی را می بیند، یا به آسمان بنگرد و بیندارد که تصویرهایی را می بیند که بر گنبدی شبیه آسمان نقاشی شده‌اند مرتکب خطای حکم ادراکیⁱ شده است. در چنین مواردی، فرد چیزی را که گمان می کند می بیند نمی بیند، چون چنین چیزی با داده‌هایی که او دریافت می کند ارتباطی ندارد. نوع دیگری از خطا به نام خطای دلالتیⁱⁱ وجود دارد که ناشی از اشتباه کردن روابطی است که میان متعلق تجربه و دیگر امور مرتبط با آن وجود دارد. برای مثال، کسی که از درون تلسکوپ ماه را می بیند اگر منکر وجود تصویر آینه‌ای ماه شود و یا معتقد باشد هیچ کس در وضعیت او نمی تواند چنین تصویری را ببیند، مرتکب چنین خطایی شده است. (۱۸۱ - ۹۱؛ ۶۲ - ۶۴)

ه. مستقیم و بی واسطه بودن تجربه اموری روان‌شناختی‌اند، نه متعلق به فرایندی که در طی آن فرایند شیء بر فرد تجربه کننده اثر می گذارد، زیرا اگر بخواهیم ویژگی بی واسطه بودن را مربوط به خود این فرایند بدانیم [و بگوییم بی واسطه بودن تجربه X یعنی آنکه در فرآیند دریافت آن هیچ واسطه‌ای میان ما و X وجود نداشته باشد]، در این صورت، در جستجوی برای X [یعنی آنچه مستقیم و بی واسطه تجربه شده است] از خود شیء به ظاهر شیء و، سپس، به امواج نوری و، پس از آن، به تصویر شبکه‌ای و، آنگاه، به ضربات عصب بینایی و، در پی آن، به حالت‌های مغزی می‌رسیم که هر چه عقب‌تر برویم پیشنهاد اینکه این همان است که ما در واقع (مستقیماً) احساس می‌کنیم غیر معقول‌تر می‌شود. (۹۱ - ۹۲؛ ۶۴ - ۶۵)

□. Error of perceptual judgment.

□□. Refrential error.

و. می توان بی واسطه بودن را در برابر واسطه شدن استنتاج قرار داد؛ محض نمونه، می توان وضعیت قطار را از تصاویر صفحه تلویزیون مدار بسته استنتاج کرد؛ این در حالی است که بیننده تصاویر تلویزیون از طریق استنتاج از وجود قطار و موقعیت آن آگاه شود، تجربه ای بی واسطه از تصاویر و با واسطه از وضعیت قطار، هر چند گزارشگر راه آهن - که به اقتضای شغلش دائماً از تلویزیون استفاده می کند - معمولاً بدین شیوه عمل نمی کند؛ در واقع، گزارشگر راه آهن با دیدن تصاویر تلویزیون، بدون طی فرایند استنتاج، مستقیماً وضعیت قطار را تجربه می کند. [پس] به طور کلی، هرگاه الف (وضعیت قطار) را بتوان از ب (تصاویر زنده آن) استنتاج کرد، کسی که به ب می نگرد ممکن است ب را بدون واسطه و الف را با واسطه تجربه کند و ممکن است الف را بدون واسطه تجربه کند و نیز ممکن است فقط ب را تجربه کند. (۹۲ - ۹۳؛ ۶۵ - ۶۶)

۴ - ۳. تجربه دینی

ماوردس پس از بیان این مقدمات، به بحث اصلی خود یعنی بررسی تجربه دینی (تجربه خدا) می پردازد و می کوشد، با توجه به اصول پیش گفته، تحلیل مناسبی از این نوع تجربه به دست دهد. *مطالعات فلسفی*

ا. در بسیاری از گزارش های تجربه دینی، این تجربه ها با تجربه حوادث و اشیای مادی پیوند می خورد. چنین تجربه هایی را می توان تجربه های دینی با واسطه نامید. می توان گفت: در این موارد، شهود خدا در ارتباط با اشیاء و حوادثی که به عنوان وسیله یا واسطه حضور خدا عمل می کنند بر تجربه فیزیکی معمولی ما از آنها غلبه می کنند یا جانشین آنها می شوند. (Hocking, 1912: 230)

برای نمونه، بانویی در شب سال نو در خانه نشسته، ظاهراً به صدای زنگ ناقوس

کلیسای جامع گوش می دهد. «وقتی که صدای ناقوس‌ها طنین انداز شده بودند، در حالی که گذر محتوم و بی‌پایان زمان را ندا می‌دادند، بر او الهام شده بود که خدا بی‌اندازه بزرگ‌تر از آنی است که او تا به حال گمان می‌کرده است. صدای خدا در صدای ناقوس‌ها با او سخن گفته بود و او پاسخ داده بود.» (*Tournier, 1952: 167 - 168*)

آیا در چنین مواردی می‌توان گفت: فرد با شنیدن صدای ناقوس صدای خدا را شنیده است و، در نتیجه، تجربه‌ای دینی داشته است؟ در صورتی که جهان هستی همان روابطی را با خدا داشته باشد که متألهان مسیحی معمولاً به آن نسبت می‌دهند [یعنی در حدوث و بقا کاملاً به خدا وابسته باشد] پاسخ مثبت است. داده‌های حسی دریافت‌شده را اگر تا منشأ اولیه آن دنبال کنیم، به خدا خواهیم رسید.^۱ صدا وابسته به ناقوس و ناقوس وابسته به خداست. در چنین مواردی، تجربه خدا جانشین تجربه یک موجود مادی می‌شود. با استفاده از اصطلاح واسطه، می‌توانیم بگوییم: همه موجودات و حوادث جهان طبیعت می‌توانند به صورت واسطه تجربه خدا عمل کنند - زیرا همه اجزای جهان طبیعت در مقایسه با خدا دارای توازن داده‌ای کلی هستند - ، هرچند لزوماً همواره بالفعل چنین نقشی را ندارند. (۹۳ - ۹۷؛ 66-70)

□. در این بیان، خداوند به عنوان علت اولی و سرسلسله زنجیره علت و معلول‌ها در نظر گرفته شده که مطابق با الهیات حکمت مشاء است. اما در حکمت متعالیه، خداوند علت قریب همه حوادث به شمار می‌آید. در عرفان نظری، تبیینی ظریف و دقیق‌تر از این رابطه خدا و دیگر موجودات صورت گرفته است: این همه عکس می و نقش نگارین که نمود / یک فروغ رخ ساقی است که در می‌افتاد. (حافظ).

ب. کسی که در حال تجربه خدا نیست امکان دارد از تجربه چیزی دیگر بتواند وجود خدا را استنتاج کند. برای مثال، یکی از ویژگی‌های درخت - بنا بر الهیات مسیحی - آن است که وجودش همواره وابسته به فعل خداوند است. وجود چیزی با این ویژگی نشانه‌ای کاملاً اطمینان بخش بر وجود خداوند است. پس، می‌توان درخت را تجربه کرد و وجود خدا را از آن استنتاج کرد، به این صورت:

(۱) «اگر درخت وجود دارد، آنگاه خدا وجود دارد»؛

(۲) «این درخت وجود دارد»؛

(۳) پس، «خدا وجود دارد».

مقدمه دوم به طور مستقیم از راه تجربه معرفت‌پذیر است و، به نظر من، مقدمه اول نیز اینگونه است، زیرا [برخی] انسان‌ها واقعاً وابستگی اشیاء و حوادث طبیعی را به شکل مستقیم تجربه کرده‌اند، هر چند این امر کلیت ندارد [بلکه ممکن است اکثر انسان‌ها چنین تجربه‌ای نداشته باشند].ⁱ (۹۷ - ۱۰۱؛ 70-73)

ج. آیا راهی برای راستی‌آزمایی تجربه دینی وجود دارد؟ چارلز بی. مارتینⁱⁱ معتقد است که اگر تجربه به معنای درک چیزی باشد که به طور مستقل وجود

□. در الهیات اسلامی، مقدمه نخست بر اساس برهان امکان و وجوب به این صورت تبیین می‌شود: درخت وجود دارد. درخت موجودی ممکن است. هر موجود ممکن نیازمند به علت است. اگر سلسله علت به واجب الوجود بالذات منتهی نشود، دور یا تسلسل در علت لازم می‌آید. دور و تسلسل در علت باطل است. در نتیجه، وجود درخت، با واسطه یا بدون واسطه، مستند به واجب الوجود بالذات (خدا) است. بنابراین، اگر درخت وجود دارد، آنگاه خدا وجود دارد.

□□. Charles B. Martin.

دارد، آنگاه تجربه باید در معرض مجموعه‌ای از روش‌های بازبینی^۱ قرار گیرد، درحالی که مدعیان تجربه دینی هیچ‌یک از روش‌های معمول برای راستی‌آزمایی تجربه‌های حسی را نمی‌پذیرند.

سه تفسیر از سخن مارتین می‌توان ارائه داد:

۱. کسی که مثلاً یک تکه کاغذ آبی را می‌بیند تنها زمانی به وجود آن معرفت می‌یابد که صحت تجربه خود را از راه‌هایی مانند عکس گرفتن، لمس کردن، نشان دادن به دیگران و ... بیازماید. اما اولاً، اگر چنین باشد، در کمتر مواردی ما به اشیای پیرامون خود معرفت می‌یابیم و، ثانیاً، این امر به تسلسل نامتناهی می‌انجامد، زیرا شیوه‌های آزمون نیز خود تجربه‌هایی نیازمند تأیید به وسیله دیگر تجربه‌ها هستند، و به همین ترتیب. در نتیجه، هیچ‌گاه نمی‌توان تجربه را اصلاً منبعی برای معرفت به شمار آورد.

۲. شخص یادشده تنها زمانی به وجود کاغذ معرفت می‌یابد که امکان بررسی صحت تجربه‌اش وجود داشته باشد، نه آنکه بالفعل چنین کند. اما می‌توان گفت: همان‌گونه که کسی که کاغذی را در برابر خویش می‌بیند اطمینان دارد که می‌توان از آن عکس گرفت، آن را لمس کرد و به دیگران نشان داد [چون از پیش اطمینان دارد که آن کاغذ واقعی است و نه خیالی] کسی هم که مدعی تجربه خداست می‌تواند مجموعه‌ای از امکان‌های مشابه را درباره خدایی که تجربه کرده است ادعا کند. و البته، مؤمنان معمولاً معتقدند که نه تنها امکان دارد، بلکه خداوند عملاً خود را برای انسان‌های بسیاری، به شیوه‌های متنوعی، آشکار کرده است.

۳. اگر کسی مدعی تجربه چیزی شد که نمی‌تواند از عهده معیارهای

راستی آزمایی آن برآید، باید از ادعای خود دست بردارد. مدعی تجربه خدا نیز اینگونه است. اما اولاً، چنان‌که اشاره شد، سنجش درستی تجربه‌ای با تجربه‌ای دیگر امری نافرجام است و، ثانیاً، نمی‌توان به راحتی مدعی شد که تجربه دینی فرد از عهده معیارهای راستی آزمایی بر نمی‌آید. آیا صرف‌نشدن چیزی در هر شرایطی حاکی از نبودن آن چیز است؟ اگر نه، شرایط خاصی که ما را مجاز به چنین حکمی می‌کند کدام است؟ احراز چنین شرایطی در امور مادی دشوار است، چه رسد به امور غیر مادی، به‌ویژه خداوند که خواست او نیز از جمله آن شرایط است.

البته، دینی مانند مسیحیت داده‌های فراوانی (کتاب‌های مقدس، اعتقاد نامه‌ها و ...) دارد که مؤمن باید تجربه خود را بر اساس آنها بازبینی کند. البته، حکم نهایی فرد درباره کل زنجیره تجربه حیات خویش و گواهی‌هایی که از نظر او دارای نشان حقیقت هستند دقیق و پیچیده است و من مجموعه قوانین مدوتی برای چنین حکمی سراغ ندارم. اما گمان می‌کنم چنین حکمی باید، در نهایت، بیان کند که چه چیزی در پرتو کل زنجیره تجربه و تفکر من بهترین و کامل‌ترین معنا را دارد.^۱ (۱۰۱ - ۱۰۹؛ ۷۹ - ۸۰)

د. اگر کسی با گزارش تجربه دینی شخصی مواجه شود و - به دلیل نقشی که آن تجربه، در صورت درست بودنش، در زندگی او می‌تواند داشته باشد - بخواهد درستی و نادرستی آن را معلوم دارد، چگونه باید عمل کند؟ عوامل دخیل در اعتماد و بی‌اعتمادی به هر گزارشی، از جمله گزارش تجربه خدا،

□. در عرفان نظری اسلامی، وحی و عقل به عنوان دو معیار اساسی برای سنجش کشف و

شهود مورد تأکید قرار گرفته است. (ر. ک. شیروانی، الف ۱۳۸۹: ۸۵ - ۹۵)

عبارت‌اند از:^۱

- احتمال اولیه‌ای که برای چنین تجربه‌ای قائل هستیم؛

- درجه اهمیت و نقشی که در زندگی ما دارد؛

- وثاقت گزارشگر.

اگر کسی منکر وجود خدا باشد، احتمال وقوع تجربه خدا را منتفی یا بسیار ضعیف می‌داند، برخلاف کسی که در آن شک دارد یا به آن باور دارد و ارتباط انسان با خدا را ممکن می‌داند.

هر اندازه مضمون یک خبر مهم‌تر و نقش آن در زندگی ما بیشتر باشد در پذیرش آن دقت و وسواس بیشتری را اعمال می‌کنیم. از آنجا که وجود خدا نقشی تام در جهت بخشی و معنادهی به زندگی آدمی دارد، پذیرش درستی تجربه خدا، که به باور به وجود او منتهی می‌شود، از اهمیت سرشاری برخوردار است و، از این رو، بسیار مخاطره‌آمیز است و باید با دقت و وسواس با آن مواجه شد.

عوامل گوناگونی زمینه وثاقت و اطمینان یافتن به صحت گزارش گزارشگر را فراهم می‌آورند، از قبیل ویژگی‌های اخلاقی، توانایی‌های ذهنی و هماهنگی رفتار او با آنچه گزارش کرده است. گزارشگران تجربه‌های دینی در بسیاری از موارد واجد این شرایط هستند.

هر چند زمینه کاملاً مناسبی برای اذعان به درستی بسیاری از گزارش‌های

□. در علم اصول فقه شیعه مباحث بسیار عمیق و گسترده‌ای در باب شرایط حجیت خبر واحد آمده است که برای پیشبرد مباحثی که در این بخش از بحث تجربه دینی مطرح شده است بسیار سودمند است.

تجربه دینی وجود دارد، اما ممکن است شخص بخواهد خودش مستقیماً چنین تجربه‌ای را واجد شود. در این صورت، سه راهکار را می‌توان پیش‌روی وی نهاد:

راهکار اول. دعوت او به اینکه خود را در موقعیتی قرار دهد که گزارشگر مدعی است در آن موقعیت خدا را تجربه کرده است. بخش قابل ملاحظه‌ای از آنچه در ارتباط با براهین وجود خدا گفته می‌شود در این راستا قابل فهم است.

راهکار دوم. راهنمایی او به اینکه در جستجوی چه چیزی باشد. جستجوی یک شیء ویژه شانس یافتن آن را می‌افزاید. اگر چه چنین جستجویی این احتمال را که به خطا بپردازیم آن را یافته‌ایم نیز بیشتر می‌کند، این خطر چندان نیست که از این راهنمایی صرف‌نظر شود، چنان‌که پژوهشگر، در همه پژوهش‌های علمی، در پی یافتن نکته خاصی است. جهت داشتن پژوهش‌های علمی پیش شرط هر فعالیت علمی موفق است.

تلفیق راهکار اول و دوم، البته، بسیار مؤثرتر خواهد بود. در این صورت، اولاً، توجه شخص علاقه‌مند را به اموری معطوف می‌کنیم که ویژگی‌های الهیاتی (نظم، حکمت، تدبیر، وابستگی، امکان و ...) در آنها به گونه‌ای ویژه برجسته‌اند و، ثانیاً، صرفاً نمی‌گوییم به این امور توجه کن بلکه او را هدایت می‌کنیم که در مشاهده این امور چه ویژگی‌هایی را در آنها بجوید.

راهکار سوم. ایجاد چارچوب مفهومی گسترده‌ای که با تلفیق تجربه‌ای ویژه و طیف گسترده‌ای از دیگر تجارب معنای آن تجربه را بیان یا دستکم جایگاه آن را مشخص کند. از آنجا که خداوند در ارتباط مستمر با همه مخلوقات و از جمله انسان‌هاست، همواره آدمی می‌تواند در تعامل مستقیم با او باشد و، در نتیجه،

حیات فرد تجربه مدام خدا، و به یک معنا، گفتگوی همیشگی با خدا باشد. آموزه‌های صحیح یک دین می‌تواند با ایجاد چارچوب مفهومی مناسب این زمینه را فراهم کند که شخص علاقه‌مند سراسر زندگی خویش را زیستن در پیشگاه خداوند ببیند.^۱

نتیجه‌گیری

۱. تقریر ماوردس از برهان تجربه دینی می‌کوشد نشان دهد خداوند متعلق تجربه ادراکی انسان قرار می‌گیرد و، از این جهت، تجربه خدا همانند تجربه امور حسی است.

بنابراین، شخص می‌تواند گزاره «خدا وجود دارد» را با استناد به تجربه دینی خود یا با گزارش‌های موثق از تجربه دینی افراد مورد اطمینان مواجه و معقول سازد. بر اساس این بیان، جایگاه معرفتی گزاره «خدا وجود دارد» همانند پدیده‌های فیزیکی اطراف ماست که ما با حواس ظاهر خود از وجودشان آگاهی می‌یابیم. روشن است که این بیان به هیچ‌وجه مستلزم آن نیست که خداوند موجودی فیزیکی و محسوس به معنای متعارف کلمه باشد، چرا که، با توجه به صفات سلبی الهی پذیرفته شده در الهیات مسیحی و اسلامی، خداوند موجودی است غیر مادی، غیر زمانی و غیر مکانی.

۲. تقریر ماوردس از برهان تجربه دینی از این جهت با تقریر آلستون تفاوت

□. در اسلام برای تحقق چنین حالتی، به ذکر و یاد خداوند تأکید فراوان شده است. می‌توان گفت یکی از مهم‌ترین - و شاید مهم‌ترین - هدف برنامه‌های عبادی اسلام شکوفایی و باروری یاد خدا در دل و جان آدمی از طریق رفع موانع و پدید آوردن زمینه‌های مناسب آن است: «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ...» (عنکبوت: ۵۴) «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (طه: ۱۴)

دارد که ماوردس به آن دسته از تجربه‌های دینی که از طریق رویدادهای طبیعی شایع و معجزه‌آمیز یا از طریق تمثلات صورت می‌گیرد نیز توجه می‌کند، در حالی که آلتون تنها به احساس حضور خداوند که عاری از هرگونه صورت حسی طبیعی یا مثالی است، یعنی حالتی که شخص در آن بی‌آنکه هرگونه صورت حسی واسطه شده باشد احساسی ناب و خالص از حضور خداوند دارد، تمسک می‌کند. (آلتون، ۱۳۸۹: ۳۳ - ۵۰)

بیان ماوردس درباره تمایز میان تجربه مستقیم و غیر مستقیم قابل توجه است. بر اساس این بیان، تجربه مستقیم و بی‌واسطه خداوند منحصر در حالت مورد نظر آلتون نبوده، در موارد متعارف و رایج‌تر نیز تجربه دینی قابل تحقق است.

۳. تقریر ماوردس از برهان تجربه دینی با تبیین پلتنینگا از پایه بودن باور به خدا در این نکته تفاوت دارد که پلتنینگا بر تمایل طبیعی به باورهایی از قبیل «خدا این گل، ستارگان پرفروغ، دریای بی‌کرانه و ... را آفریده است» تأکید می‌کند، تمایلی که به هنگام مشاهده چنین رویدادها و پدیده‌هایی در بسیاری از مردم متدین برانگیخته می‌شود. وی معتقد است باورهایی از این قبیل که مستند به تمایلی طبیعی هستند باوری پایه و دارای اعتبار اولیه و در نگاه نخست‌اند. در بیان پلتنینگا، آنچه مستقیماً باور پایه به شمار می‌رود گزاره‌ای است مانند «این گل را خدا آفریده است»، نه گزاره «خدا وجود دارد». ماوردس سخنی از تمایل طبیعی به باور به میان نمی‌آورد و نیز می‌کوشد گزاره «خدا وجود دارد» را مستقیماً مستند به تجربه کند.

۴. بحث توازن داده‌ای کلی و توازن داده‌ای جزئی از نکات جالب و درخور توجه در بیان ماوردس است که می‌توان با آن تجربه خدا را، در بسیاری موارد، از

نوع تجربه تفسیری و باواسطه جدا کرد و آن را تجربه‌ای صریح و بی‌واسطه به شمار آورد که ارزش اثبات‌کنندگی آن را خواهد افزود.

۵. باید توجه داشت که برهان تجربه دینی، با تقریرهای گوناگون آن، خدای موردنظر در ادیان ابراهیمی [یعنی واجب‌الوجودی که دارای اوصافی از قبیل علم و قدرت نامحدود است] را با همه ویژگی‌ها و خصوصیات آن اثبات نمی‌کند و چنین داعیه‌ای نیز ندارد، بلکه اولاً، در پی آن است که نشان دهد ایمان و اعتقاد دینی فی‌الجمله امری معقول و موجه و در حد سایر باورهای مستند به تجربه - مانند اینکه اشیا بیرون از من وجود دارد - می‌باشد و، ثانیاً، متعلق این اعتقاد موجودی متفاوت و متمایز از موجودات مادی متعارف و طبیعی است که قداست، تعالی و برتری نسبت به ما و هرچه در جهان مادی است دارد.^۱

روشن است که اگر داعیه‌ای بیش از این از برهان تجربه دینی انتظار رود، این برهان فاقد اعتبار لازم خواهد بود. از این جهت، برهان تجربه دینی قابل مقایسه با برهان نظم است که با آن می‌توان وجود شعور ماوراءطبیعی حاکم بر طبیعت را اثبات و مادی‌گرایی محض را ابطال کرد و از مرز طبیعت خارج شد، اما انتظاری بیش از این از آن نمی‌توان داشت. (ر.ک. مطهری، ۱۳۷۴: ۵۵۰)

۶. در اندیشه اسلامی برهان تجربه دینی موقعیت قابل توجهی نداشته است. توجه حکمای مسلمان عمدتاً بر براهین مابعدالطبیعی از قبیل برهان وجوب و امکان، و برهان صدیقین است و کوشیده‌اند تقریرهای گوناگونی از این براهین ارائه دهند. در سیر تکاملی براهین اثبات وجود خداوند در اندیشه اسلامی - که

□. دیویس در کتاب خود شرح دقیقی از آنچه با برهان تجربه دینی می‌توان به اثبات رساند

و آن را هسته مشترک تجربه دینی می‌خواند ارائه کرده است. (Davis, 1989: 190-192)

در روایت‌های گوناگون برهان صدیقین تجلی یافته است - تلاش شده وابستگی این برهان به تجربه حسی و غیر حسی هر چه کمتر گردد بلکه کاملاً از میان برداشته شود و برهانی صددرصد مبتنی بر مقدمات عقلی محض عرضه گردد.^۱ روشن است که با امکان دسترسی به چنین براهینی که از اتقان و استحکام صددرصد برخوردار است و نتیجه‌ای قطعی و یقینی (به معنای خاص آن) به دست می‌دهد، ایشان نیازی به تمسک به برهان تجربه دینی احساس نمی‌کردند. این نوع برهان متناسب با فضای معرفت‌شناختی موجود در اندیشه فلسفی معاصر غرب است، و البته در این فضا تلاشی درخور تقدیر برای تبیین معقولیت باور به خدا به شمار می‌رود.

باید توجه داشت که بیان برهان تجربه دینی، هر چند در نظر حکیم مسلمان چندان جاذبه ندارد، برای عموم مردم از قوت اقناعی بالایی برخوردار است و می‌تواند برای تحریک فطرت دینی انسان‌ها بسیار مؤثر و مفید باشد. شاید بتوان از این جهت نیز برهان تجربه دینی را با برهان نظم مقایسه کرد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

□. تقریر علامه طباطبایی از برهان صدیقین (۱۹۸۱: ۱۴/۶ ۱۵°) را می‌توان نمونه برجسته-ای از این تلاش‌ها دانست. برای آشنایی با پاره‌ای از تقریرهای این برهان نگاه کنید به: برهان صدیقین در تفکر اسلامی، نوشته سعیده سادات نبوی.

منابع

- قرآن کریم.
- آلستون، ویلیام (۱۳۸۹) *درباره تجربه دینی*، ترجمه مالک حسینی، تهران: هرمس.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶) *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق علامه حسن حسن زاده آملی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- برلین، آیزایا (۱۳۸۸) *ریشه های روماتیسم*، ترجمه عبدالله کوثری، تهران: نشر ماهی، چ ۳.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶) *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- تالیافرو، چارلز (۱۳۸۰) *نگرش های نوین در فلسفه*، ترجمه خلیل قنبری، قم: مؤسسه فرهنگی طه و دانشگاه قم.
- جیمز، ویلیام (۱۳۹۱) *تنوع تجربه دینی*، ترجمه حسین کیانی، تهران: انتشارات حکمت.
- سرل، جان آر (۱۳۸۰) *نگرش های نوین در فلسفه*، ترجمه محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه فرهنگی طه و دانشگاه قم.
- شیروانی، علی (۱۳۸۱) *مبانی نظری تجربه دینی*، قم: بوستان کتاب.
- _____ (الف ۱۳۸۹) *«راه های راستی آزمایی در مکاشفات عرفانی»*، قم: پژوهشکده علوم و حیانی، معارج، مجله اسراء، ش ۵.
- _____ (ب ۱۳۸۹) *«برهان تجربه دینی در اندیشه اسلامی»*، قم: پژوهشکده علوم و حیانی معارج، مجله اسراء، ش ۶.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۹۸۱) [تعلیق بر] *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ ۳.
- عظیمی دخت شورکی، سید حسین (۱۳۸۵) *معرفت شناسی باور دینی از دیدگاه*

پلتنیگا، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۷) *تاریخ فلسفه* [ج ۷]، ترجمه داریوش آشوری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
- کریچلی، سایمون (۱۳۹۰) *فلسفه قاره‌ای*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر ماهی.
- ماوردس، جرج (۱۳۸۲) *باور به خدا*، ترجمه رضا صادقی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی:.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴) *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا.
- نبوی، سعیده سادات (۱۳۸۹) *برهان صدیقین در تفکر اسلامی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- Davis, caroline franks, 1989, *the Evidential force of Religious Experience*, New York, Oxford university press.
- Hocking, William E. 1912. *The Meating of God in Human Experience*, New Haven, Yale university press.
- Mavrodes, George I. , 1970, *Belief in God*. U. S. A. university press of America R. Inc.
- Swinburne, Richard, 1991. *The Existence of God*, New York, Oxford university press.
- Tournier, paul, 1952. *the Meating of persouns*, tr. By Edwin Hudson. New York, Harper and Brothers.