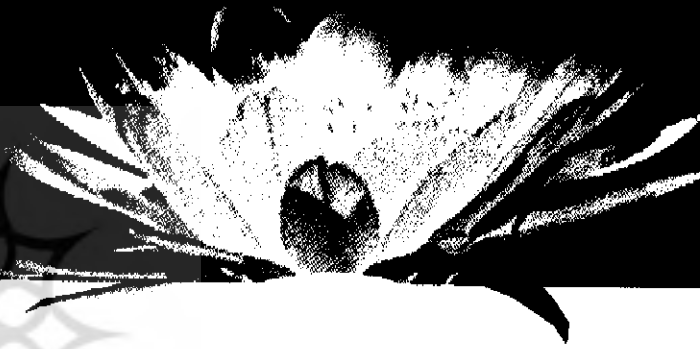


برهان تجربه دینی بر اثبات خداوند



شرایط تجربی

کنیم این تجربیات تا چه میزانی می توانند توجیهی برای باور توحیدی فراهم سازند.

بحث تجربه دینی یکی از جدیدترین مباحث در تفکر دینی معاصر است. فردریک شلایر ماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸) که او را پدر الهیات جدید دانسته اند سعی کرد که دین را از قید فلسفه و حتی از قید اخلاق آزاد کند. شلایر ماخر برخلاف کانت که دین را به اخلاق تأویل می کرد معتقد بود که دین متفاوت با اخلاق است و خاصگاهی مستقل از آن خود دارد. او خاستگاه مستقل دین را بر چیزی مبتنی می ساخت که نوعی آگاهی دینی فرد به وابستگی مطلق خویش به خدا بود. بنابراین «اهمیت تحقیقات شلایر ماخر این بود که الاهیات مسیحی را بر بنیادی نوین استوار می داشت. این الاهیات دیگر بر نظامی فلسفی یا بر نظریه ای درباره قضایای و حیاتی کتاب آسمانی استوار نبود. بنیاد این الاهیات در تجربه دینی یگانه خود فرد قرار می گرفت. این الاهیات بر گواهی زنده فرد در شرایط خاص زندگی او، بنا شده بود. این تأکید دوگانه بر شرایط خاص فرد و تعبیر تجربه دینی او، نشان شاخص بخش اعظم الاهیات قرن نوزدهم است و به الاهیات بولتمان منتقل شده است.»^۱ پس از شلایر ماخر دیگرانی مانند رودولف اتو (۱۸۹۶-۱۹۳۷) و ویلیام جیمز نیز به شیوه خاصی خود بر اهمیت تجربه دینی به عنوان خاستگاه مستقل دین تأکید ورزیدند. در تعریف تجربه دینی باید توجه داشت که همانطور که وین براودفوت می گوید، تعریف این مفهوم دشوار است و این دشواری هم به خاطر مفهوم خود تجربه است و هم به خاطر وصف دینی که به آن اضافه می شود. اما در مورد مفهوم تجربه باید گفت: «تجربه بر پدیده های بسیار متنوعی اطلاق می شود؛ از تجربه حسی معمولی تا خواب، تخیلات و حالات فوق العاده که بی اختیار و با با تعهد و تدبیر کامل به وجود می آید. اینجا مجال

مقدمه:

انسانها در فرهنگ های مختلف مدعی داشتن تجربه هایی هستند که متفاوت و متمایز از تجربه های عادی بشرند. متکلمان و فیلسوفان دین نیز مدعی اند که می توان از این تجربه ها به دین پل زد و حقانیت دین و دعاوی و پیش فرض های آن و در رأس همه پیش فرضها، وجود خداوند را اثبات کرد. کار نخست ما تلاش برای فهم تجربه دینی است که چگونه می توانیم تجربه دینی را توصیف کنیم. در اینجا مطلب را با بررسی یک نمونه آشکار از تجربه دینی آغاز می کنیم. پیش از آنکه رابینسون کروزوئه واقعاً شخص جمعه را ببیند، دلیل او برای باور به این که جز او شخص دیگری نیز در آن جزیره هست، به آثار و نشانه هایی چون رد پاهایی که جمعه از خود بر جای گذاشته بود، مربوط می شد. شخص با ایمانی که عقیده به خدا را تنها بر پایه براهین اثبات وجود خدا مانند برهان های جهان شناختی و فرجام شناختی (غایت شناختی) بنا می نهد، در وضعی مثل وضع کروزوئه پیش از مشاهده واقعی جمعه قرار دارد. اعتقاد به خدا بر این باور استوار است که جهان و همبستگی اشیاء با یکدیگر در جهان، نشانه های فعل خدایند که وجود نوعی موجود متعالی را شهادت می دهند. به هر حال، آنگاه که کروزوئه واقعاً جمعه را دید، دلایل او برای باور به این که در جزیره یکه و تنها نیست، دیگر به نشانه های بر جای مانده از جمعه منحصر نمی شد، بلکه شامل آگاهی شخصی مستقیم درباره خود جمعه می گردید. به همین سان تجربه دینی و عرفانی از سوی کسانی که دستخوش چنین تجربه ای شده اند، غالباً به مثابه آگاهی مستقیم و شخصی در مورد خود خدا و در نتیجه به عنوان توجیهی فوق العاده قوی درباره عقیده به خدا در نظر گرفته می شود. ما در این نوشته به بررسی تجربه دینی و عرفانی خواهیم پرداخت با این هدف که مشخص

تحلیلی استادانه نسبت به این واژه نیست. اما بر این مطلب اتفاق نظر داریم که هر چیزی که تجربه خواننده می شود، باید با وصفی از دیدگاه فاعل آن، توصیف شود. یعنی یک رویداد را می توان با اوصاف مختلف زیادی وصف کرد. ممکن است آن عمل را بخوانیم و این نیازمند توصیف فاعل از رویداد این وصف است. برای این که آن رویداد، تجربه شناخت شود، باید آن را با وصفی توصیف کرد که بتوان آن را به فاعل تجربه نسبت داد. رویداد واحد ممکن است به انحاء مختلفی تعریف شود. چنان که توسط تجربه کننده و ناظران مختلف به طرق مختلف تجربه می شود. یک مجموعه رویداد مثل چوگان بازی، توسط هر یک از بازیکنان و مدیر و تماشاچیان به نحوی متفاوت تجربه می شود. همین حرف را درباره هر رویداد خاص در بازی چوگان می توان گفت. تجربه نامیدن چیزی مستلزم آن است که آن چیز با وصفی شناخته شود که بتوان به طور موجه آن وصف را به شخصی که تجربه را به او اسناد می دهیم، نسبت دهیم.^۳

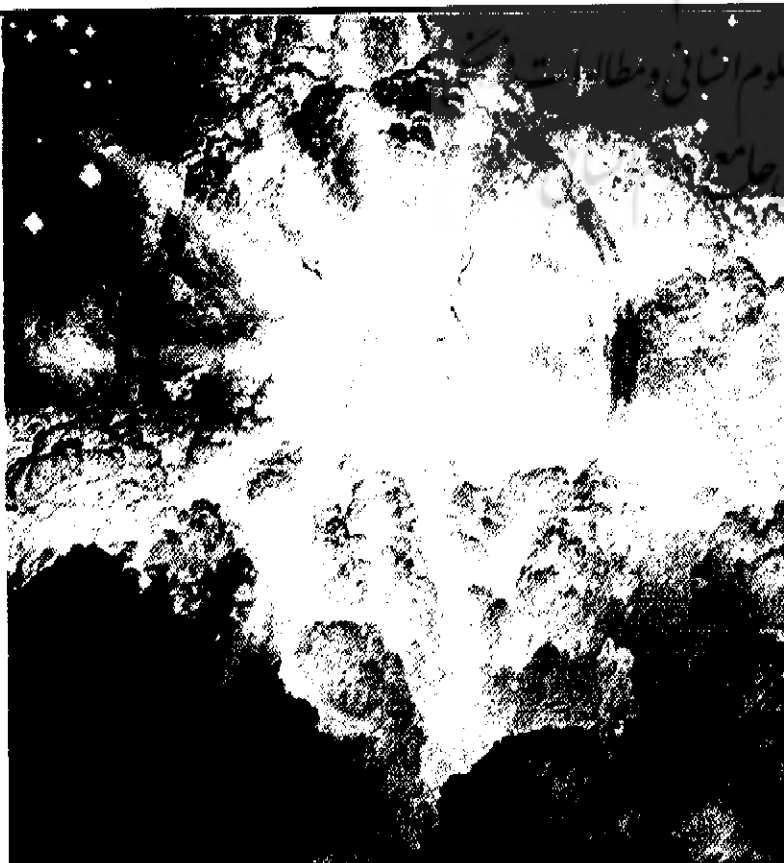
در مورد وصف دینی نیز نظر پراودفوت این است که وصف دینی را از آن جهت به این مفهوم اضافه می کنیم که فاعل تجربه خود تجربه اش را به صورت دینی می فهمد یا تفسیر می کند. بنا بر این باید گفت: «تجربه دینی، تجربه ای است که فاعل آن، آن را دینی می شناسد و این شناسایی مبتنی بر موضوع یا مفاد تجربه نیست، بلکه مبتنی بر جنبه معرفتی یا اهمیت آن برای صدق عقاید دینی است.»

نویسندگان مختلف درباره تجربه دینی معمولاً در بحث خویش به تحقیق استقرائی درباره نمونه هایی از تجربه می پردازند که افراد مختلف و در میان ملت های مختلف چنین تجربه هایی را گزارش کرده اند. کتاب انواع تجربه دینی ویلیام جیمز که بخشی از آن به فارسی تحت عنوان دین و روان ترجمه شده است یکی از بهترین و معروفترین نوشته ها از این دست است. به عنوان مثال ویلیام جیمز در این کتاب به یادداشت های خانم مالدیون مایزن بوگ استناد می کند که سالیان دراز اعتقادات ماتریالیستی این خانم او را از توجه و دعا به درگاه خداوند بازداشته بود. در آنجا به نقل از خانم مایزن بوگ می خوانیم: «در کنار دریا، یکه و تنها نشسته بودم که این افکار مرا فرا گرفت؛ افکار آرام بخش دل و جان. در این بار نیز مانند چندی پیش که در کوه های آلپ ناحیه دوفینه بودم، خود را مجبور دیده که در مقابل اقیانوسی بیکران که نشانه ای از بی نهایت است به زانو درآیم. حس کردم که تاکنون هیچگاه در برابر خداوند، این چنین، به نیایش نپرداخته ام. آنوقت فهمیدم که معنی حقیقی دعا و نیایش چیست! فردی از عالم افراد و تفرقه خود خارج شده، وحدت خود را با جهان هستی درمی یابد؛ به زانو درمی آید، در حالیکه موجودی فانی است. و از سجده برمی خیزد در حالیکه با ابدیت متصل است. زمین و آسمان و دریا، با یک هم آهنگی مخصوص، دنیا را احاطه کرده بودند. چنین به نظرم می آمد که صدای سبوح قدوس همه ارواح بزرگ را می شنوم. اینطور می دیدم که با همه آنها در وحدت هستم و سلام آنها را می شنیدم که می گفتند: تو هم از دسته رستگاران هستی. یک تکه از نوشته های والت ویت من این لحظات اشراقی را به خوبی وصف می کند. ای جان جانان! من به تو ایمان دارم. بیا با هم روی علفهای سبز و خرم، راه برویم. بگذار صدای خرم و دلنوازی که از حلقوم تو خارج می شود، بشنوم. من چیزی جز صدای روح پرور و جانفزای تو نمی خواهم. در آنروز، در آن سپیده دمی که یکی از روزهای تابستان بود و با هم روی علفها دراز کشیده بودیم، هنوز به خاطر من هست. ناگهان دور و بر مرا آرامش و معرفتی، که بالاتر از همه استدلالهای جهانی است، فرا گرفت.

من می دانم که دست خداوند حامی و نگهبان من است. من می دانم که نفعه ای از روح خداوندی برابر من است. و همه مردانی که تاکنون در این جهان بوده اند برادران من و همه زنها خواهران من و دوستان من اند و کشتی آفرینش سکائی جز عشق ندارد.»^۴

آرتور کوئسلر نیز در کتابش به نام نوشته های نامرئی یک فصل را به توصیف حالاتی اختصاص می دهد که به هنگام اسارتش در جنگ داخلی اسپانیا برایش پیش آمده بود. او می نویسد: «نگاه به پشت در رودسار آرامش، در زیر پلهای سکوت، شناور بودم. این رود از هیچ جانی آمد و به هیچ جا نمی پیوست. زمانی فرارسید که دیگر نه رود بود نه من. منی در کار نبود... وقتی که می گویم: منی در کار نبود، به تجربه ای عینی اشاره می کنم... من از آن روی در کار نبود که بر اثر نوعی در هم تراویدن و تداخل ذهنی، با برکه بزرگ جهانی ارتباط یافته و در آن حل شده بود. همین جریان انحلال و گسترده شدن بیکران است که به صورت پیوستن به اقیانوس بیکرانگی و فروکش کردن همه تب و تابها و والایش مطلق و آرامش مطلق و آرامش و آمرزشی فراتر از حد ادراک، احساس می شود.» نمونه های فراوان این قبیل تجربه ها در فرهنگ های مختلف و نیز پیروان ادیان مختلف دیده می شود. چنین تجاربی را که حکایت از ارتباط با موجودات ماورائی و به خصوص خداوند دارند در نزد عارفان مسلمان نیز به وفور می توان یافت. به عنوان مثال آثار بزرگی در عرفان اسلامی مانند فصوص الحکم و فتوحات ابن عربی و همچنین مثنوی معنوی مولانا جلال الدین رومی و بسیاری از آثار دیگر این بزرگان را می توان گزارش تجربه های عرفانی آنان دانست. ابن عربی در کتاب محاضره الأبرار و مسامره الاخیار گزارش می کند که «در سال ۶۲۷ در این شهر (دمشق) در یکی از مشاهد، ظاهر و باطن

شلایر ماخر برخلاف کانت که دین را به اخلاق تأویل می کرد معتقد بود که دین متفاوت با اخلاق است و خاستگاهی مستقل از آن خود دارد. او خاستگاه مستقل دین را بر چیزی مبتنی می ساخت که نوعی آگاهی دینی فرد به وابستگی مطلق خویش به خدا بود



آنچه که در دوران معاصر در بحث تجربه دینی اهمیت دارد این است که فیلسوفان دین سعی کرده اند تا بر این مینا وجود خدا را اثبات کنند

هویت الهی را که قبلاً در هیچ مشهدی شهود نکرده بود، به یک صورت نورانی به رنگ نور سفید که در زمینه نور سرخ بوده مشاهده می کند و از دیدن آن چنان علم و معرفت برایش حاصل می شود و لذت و بهجت به وی دست می دهد که با آن همه قدرت بیان، از وصف آن اظهار عجز می کند و می نویسد: (لایعرفه الا من ذاقه) و در پایان می افزاید: پیش از این واقعه، نه مانند این صورت را دیده بودم، نه به خیالم آمده بود و نه به قلبم خطور کرده بود.^۹

و همچنین در ابتدای کتاب فصوص الحکم می نویسد: فانی رایت رسول الله صلی الله علیه و سلم فی مشرقه اربتها فی العشر الاخر من محرم سنه سبع و عشرون و ستمائه بمحروسه دمشق، و بیده صلی الله علیه و سلم کتاب، فقال لی: هذا «کتاب فصوص الحکم» خذ و اخراج به الی الناس یتفقون به، فقلت: السمع والطاعة لله و لرسوله و اولی الامر منا کما امرنا. فحقت الامنیه و اخصلت النیه و جردت القصد و الهمه الی ابراز هذا الكتاب کما حده لی رسول الله صلی الله علیه و سلم من غیر زیاده و لا نقصان.^{۱۰}

در این عبارت این عربی می خواهد بگوید که در روایای صادقانه اش پیامبر را به خواب دید که کتاب فصوص الحکم را در دست داشت و به او فرمود که این کتاب را بگیر و به مردم برسان تا از آن بهره مند شوند. حتی این عربی در فتوحات بیان می کند که برخلاف آنچه که میان صوفیان معروف است، خرقه خویش را از دست شخصیت غیبی خضر دریافت داشته است. این عربی در فتوحات می نویسد:

یکی از شیوخ ما، علی بن عبدالله ابن جامع، از دوستان علی المتوکل و ابو عبدالله قصبیب البان، در باغش در نزدیکی موصل سکونت داشت و در حضور قصبیب البان خرقه خویش را از دست خضر گرفته بود و در همان موضعی و با همان آدابی که

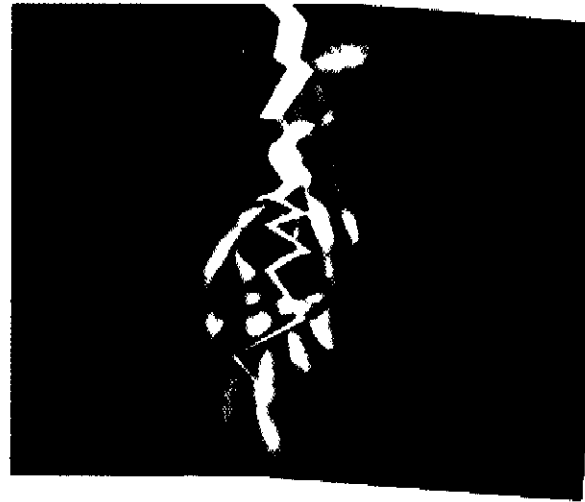
خضر بر او خرقه پوشانده بود، او نیز همان خرقه را بر من پوشاند. البته من قبلاً این خرقه را به صورتی غیر مستقیم تر از دست دوستم تقی الدین عبدالرحمن اب الوردی پوشیده بودم که خود او آن را از دست صدرالدین، شیخ الشیوخ مصر پوشیده بود؛ صدرالدین همان ابن حمویه است که پدربزرگش این خرقه را از دست خضر پوشیده است. از این هنگام بود که من از خرقه پوشی سخن گفتم و آن را به برخی از افراد پوشاندم، زیرا دانستم که خضر خرقه پوشی را معتبر می داند. پیش از این درباره خرقه که اینک این همه مشهور است، سخنی بر زبان نیاورده ام.^۹

آنچه که در دوران معاصر در بحث تجربه دینی اهمیت دارد این است که فیلسوفان دین سعی کرده اند تا بر این مینا وجود خدا را اثبات کنند. قبل از اینکه به بحث اثبات خدا از طریق تجربه دینی بپردازیم، ابتدا باید توجه داشت که در تحلیل تجربه دینی مسئله اصلی این است که آیا تجربه دینی ساختاری دوگانه دارد یا سه گانه. منظور از ساختار دوگانه این است که در یک تجربه یا ادراک به طور کلی فقط ادراک کننده و ادراک وجود داشته باشد. ولی ادراک شونده ای در کار نباشد. به عنوان مثال وقتی کسی دچار توهم می شود، ادراک او ساختاری دوگانه دارد یعنی آنچه هست خود اوست و ادراک او ولی چیزی نیست که به ادراک او درآمده باشد. اما وقتی که انسان چیزی را از طریق ادراک حسی در می یابد. این درک ساختاری سه گانه دارد، یعنی در اینجا هم ادراک کننده و هم ادراک موجود است و هم ادراک شونده.

حال در اینجا بحث این است که آیا تجربه دینی ساختاری دوگانه دارد یا سه گانه. اگر تجربه دینی ساختاری دوگانه داشته باشد، نمی توان از طریق آن وجود خدا یا هیچ موجود دیگری را اثبات کرد ولی اگر ساختار آنرا ساختاری سه گانه بدانیم در آن صورت می توان گفت که چنین تجربه ای حاکی از وجود موجود یا موجوداتی است که به تجربه درآمده اند. ویلیام آلتون ساختار تجربه دینی را ساختاری سه گانه می داند و تجربه های دینی را به تعبیر خودش باورهای تجلی بنیاد می نامد. او می نویسد: «این مضمون که خدا، آن چنان که در ادیان توحیدی تصور می شود، افعالی انجام می دهد که به نحوی واسطه معطوف به فاعل تجربه است؛ مثلاً با او سخن می گوید، به او نیرو می بخشد، به او روشنگری می دهد، به او شهادت می بخشد، هدایتش می کند، به هستی او قوام و دوام می بخشد، یا صرفاً بر او منکشف می شود. این باورها را (باورهای تجلی بنیاد) می نامند.»^{۱۱}

به اعتقاد آلتون این نوع تجربه ها به عنوان تجربه هایی که در نگاه نخست حاکی از وجود موجودات غیبی هستند برای ما معتبرند. آلتون و دیگرانی مانند سوتین برن تجربه دینی را نوعی تجربه حسی می دانند و معتقدند که تجربه های حسی تجربه هایی معتبرند، تجربه دینی نیز می تواند معتبر باشند. آنها در این مورد به اصل آسان باوری استناد می کنند. معنای اصلی آسان باوری این است که تا زمانی که دلیلی برای تردید درباره اعتبار یک باور نداریم باید آن باور را معتبر دانست. «وقتی شخصی می گوید که پرنده ای را در بیرون می بیند، ما معمولاً می پذیریم که پرنده ای که او دیده، وجود دارد. سوتین برن این امر را اصل آسان باوری می نامد: وقتی شخصی به نظرش می رسد که چیزی وجود دارد، احتمالاً آن چیز وجود دارد مگر آنکه ملاحظات خاصی آن ادعا را تضعیف کند. یعنی اگر اشیاء به فلان نحوه خاص به نظر می رسند، همین امر مبنای خوبی برای این اعتقاد است که آن اشیاء واقعاً به همان نحوه خاص وجود دارند. ما حق داریم آن اعتقاد را بپذیریم، مگر آنکه ملاحظات در نفی آن اعتقاد به ما عرضه کنند، و در نتیجه ما را درباره ادراک حسی مربوطه، یا به طور کلی درباره صحت و





سلامت دستگاه‌های ادراکی مان به تردید بیندازند.^{۱۱} برای توضیح اصل آسان باوری باید توجه داشت که دکارت به عنوان یکی از سرسخت‌ترین مخالفان ادراک حسی معتقد بود که اگر بتوان کمترین احتمالی را فرض کرد که ادراک حسی می‌تواند غیرواقعی باشد، باید آن را بی اعتبار دانست، حتی معروف است که دکارت می‌گفت می‌توان احتمال داد که دیوپلیدی کمر به فریفتن من بسته باشد و چون چنین احتمالی وجود دارد نمی‌توانم به ادراکات خویش اعتماد کنم. اصل آسان باوری درست در مقابل این روش دکارت قرار دارد. آلتون با استفاده از مفهوم شیوه‌های معرفتی یا شیوه‌های باورساز معتقد است که هر شیوه معرفتی در نگاه نخست معتبر است و تا زمانی که دلیلی بر ابطال آن وجود ندارد نمی‌توان آن را نادیده گرفت. او می‌نویسد: «هر عمل شناختی (باورساز) را که به لحاظ اجتماعی تثبیت شده است، باید به منزله منبعی برای باورهای صادق پذیرفت، مگر آنکه دلایل کافی علیه قابل اعتماد بودن آن وجود داشته باشد. این موضع معمولاً با این مدعا حمایت می‌شود که ما نمی‌توانیم هیچ دلیل کافی بر اعتماد کردن به هیچ گونه منبع تجربی باورها داشته باشیم مگر آنکه برای همه گزارشهای تجربی اعتباری اولیه قائل شویم. این یگانه بدیل شکاکیت تمام عیار است.»^{۱۲}

به اعتقاد آلتون اگر اصل آسان باوری را نپذیریم، ضرورتاً دچار شکاکیت تمام عیار می‌شویم. به طوری که هیچ راهی برای خروج از این شکاکیت نخواهیم داشت. آلتون سپس تجربه عرفانی را نیز یک رویه معرفتی می‌داند و اصل آسان باوری را در مورد آن نیز به کار می‌برد. او می‌نویسد: «این موضع مبتنی بر اعتبار اولیه، اگر بر تجربه عرفانی اعمال شود، متضمن این است که هرگاه کسی گزارش کرد خدا را ادراک کرده که چنین بوده یا چنان کرده است، گزارش را باید صادق تلقی کرد مگر آنکه دلایل کافی برای نفي چنین کاری داشته باشیم. از بیم آنکه مبادا کسی نگران شود که این امر در مورد هرگونه گزارش خیالی جایز است، فراموش نکنیم که ما گزارشها را خیالی منظور نخواهیم کرد مگر آنکه، از دیگر گزارشهای ادراک عرفانی یا از دیگر منابع دینی، دلایلی داشته باشیم برای انکار درست بودن آنچه آدم خیالاتی درباره خدا باور دارد.»^{۱۳} به اعتقاد آلتون همه اینگونه تجربه‌ها را باید معتبر دانست مگر اینکه خلاف آن اثبات شود. در اینجا همانطور که گفته‌اند سخن آلتون شبیه به این اصل حقوقی و فقهی است که می‌گوید: «اصل بر برائت است.» جان هیک در ادامه توضیحات آلتون در توصیف یک عقیده معقول به خداوند که مبتنی بر

تجربه است می‌نویسد:

بنابراین، به اعتقاد من، باید عقیده به وجود خداوند را به همین صورت توجیه کرد. عقیده به خداوند اساساً به همان طریق توجیه می‌شود که عقاید ما درباره این که در محیط کلی ما چه چیزهایی و چگونه وجود دارند؛ یعنی عقاید اخیر به موجب تأثیر آن محیط بر روی ما توجیه می‌شوند... معقول بودن اعتقاد ما به واقعیت موجوداتی که به ظاهر در تجربه عرضه می‌شوند، خواه به طوری واسطه عرضه شده باشند (مانند وقتی که شیء پیش روی خود را به عنوان یک صندلی تجربه می‌کنیم) و خواه به طور باواسطه (مانند وقتی که احساس می‌کنیم حیات ما در محضر نادیده خداوند سر می‌شود) منوط به دو شرط است: شرط اول این است که ما مسئولانه (یا فرضاً به صورت سنجیده) وجود چنین موجودی را ممکن بدانیم. شرط دوم این است که به نظر برسد آن موجود به نحوی نیرومند مبرم و ناخوانده، چندان که مقتضی عقیده به واقعیت آن است در تجربه ما عرضه شده است. وقتی کسی بر مبنای تجربه دینی الزام آور به وجود خدا اعتقاد می‌ورزد، اساساً اعتقادش نمونه‌ای از عقیده عقلانی یا معقول یا کاملاً مبین است.^{۱۴}

تجربه دینی همیشه دلیلی بر اعتقاد به وجود خداوند است مگر اینکه دلیلی برای بی اعتبار بودن آن وجود داشته باشد. سونین برن معتقد است بی اعتبار بودن یک تجربه در صورتی معلوم می‌شود که ردیه‌ای برای آن وجود داشته باشد. منظور او از ردیه، دلیلی برای مخالفت با آن تجربه است. آلتون، ردیه‌ها را به دو دسته باطل کننده‌ها و ضعیف کننده‌ها تقسیم می‌کند. او در توضیح این دو قسم ردیه می‌نویسد: «ردیه‌ها را می‌توان تقسیم کرد به باطل کننده‌ها، یعنی دلایل قوی کافی برای کاذب بودن باور، و ضعیف کننده‌ها، یعنی دلایل قوی کافی برای آنکه تصور کنیم تجربه، در این مورد، به حد کفایت باور را تأیید نمی‌کند. در مورد فیلی، دلایل کافی برای آنکه گمان کنیم در دور و بر، فیلی وجود ندارد یک باطل کننده خواهد بود. دلیلی برای آنکه تصور کنیم شخص، شاید بر اثر استعمال نوعی دارو، دستخوش توهمات است یک ضعیف کننده خواهد بود.»^{۱۵}

نقدها

مهمترین نقدهایی که به دلیل تجربه دینی بر اثبات خداوند وارد شده است آنهايي است که تشابه میان تجربه حسی و تجربه دینی را نمی‌پذیرند. این نوع نقدها بر آنند که چون تفاوت‌های این دو نوع تجربه مهمتر و بیشتر از شباهت‌های آنهاست، بنابراین نمی‌توان حکم یکی را به دیگری تعمیم داد. به عنوان مثال گفته‌اند که تجربه حسی میان همه انسانها مشترک است. حال آنکه تجربه عرفانی چنین نیست. و دیگر اینکه تجربه حسی روشن و واضح است و حال آنکه تجربه دینی مبهم است و به علاوه تجربه حسی را یک فرد واحد می‌تواند هر وقت که خواست برای خویش تکرار کند. حال آنکه تجربه دینی چنین نیست. آلتون در جمع بندی این اشکالات چنین می‌نویسد: «اولین و مهمترین دلیل آشکار برای ارزیابی منفی، به تفاوت‌هایی چشمگیر میان تجربه حسی و تجربه عرفانی بازمی‌گردد. تجربه حسی دارای مشترک همه انسانهاست، حال آنکه، تا آنجا که می‌توانیم بگوییم، تجربه عرفانی چنین نیست. حتی اگر دقت به خرج دهیم که تجربه‌های مبهم پس زمینه‌ای را در محاسبه آوریم، تجربه عرفانی برای بخش قابل توجهی از مردم یگانه است. به علاوه، حتی برای آنانی که از موهبت هر دو نوع تجربه برخوردارند. این دو، نقشه‌های به شدت متفاوتی را در زندگی شخص ایفا می‌کنند. تجربه حسی به طور مداوم، پابرجا و ناگزیر در خلال همه ساعات بیداری ما حاضر است. حال آنکه تجربه

نظر پرافوت این است
که فاعل تجربه خود
تجربه اش را به صورت
دینی می‌فهمد یا تفسیر
می‌کند. یعنی «تجربه
دینی، تجربه‌ای است که
فاعل آن، آن را دینی
می‌شناسد و این
شناسایی مبتنی بر
موضوع یا مفاد تجربه
نیست، بلکه مبتنی بر
جنبه معرفتی یا اهمیت
آن برای صدق عقاید
دینی است»



وليام آلتون

ناگهان دور و بر مرا
آرامش و معرفتی
که بالاتر از همه
استدلای جهان است
فراگرفت. من می دانم که
دست خداوند حامی و
نگهبان من است.
من می دانم که نفخه ای از
روح خداوندی برابر من
است. و همه مردانی که
تاکنون در این جهان
بوده اند برادران من
و همه زنها خواهران من
و دوستان من اند
و کشتی آفرینش
سکانی جز عشق ندارد

عرفانی، جز برای جهانی برگزیده، پدیده ای نادر است. تجربه حسی، بویژه بینایی، بیش از آنی که احتمالاً بتوانیم به ضابطه درآوریم، زنده و روشن و پر از جزئیات و سرشار از آگاهی است؛ حال آنکه تجربه عرفانی، در مقایسه، نحیف و مبهم است. این تفاوتها می توانند آدمی را به انکار این امر وادارند که تجربه عرفانی مجرای برای آگاهی درباره واقعیت عینی است.^{۱۶} طرفداران تجربه دینی و از جمله خود آلستون در عین حالی که چنین تفاوت هایی را می پذیرند ولی معتقدند که این تفاوت ها نمی تواند اثبات کند که تجربه حسی آگاهی بخش است.

در صورتی که تجربه دینی چنین نیست، ممکن است این دو نوع تجربه آگاهی های متفاوتی را در اختیار ما قرار بدهند و یا اینکه یکی آگاهی بخش تر از دیگری باشد ولی نمی توان گفت که از جهت خود آگاهی بخش با هم تفاوت دارند. بنابراین در جمع بندی بحث باید گفت: «قطعاً تفاوت های مورد بحث موجب می شوند که تجربه عرفانی به منزله منبعی برای آگاهی کارایی بسیار کمی داشته است، اما این امر کاملاً فرق می کند با اینکه بگوییم تجربه عرفانی، هر جا وجود دارد، هرگز تجربه

معتبری از خدا نیست. یا به ندرت هست، یا هیچ آگاهی ای درباره خدا در اختیار نمی گذارد. درباره توزیع محدود در میان مردم، مدافع می تواند خاطر نشان سازد که هیچ دلیل پیشینی وجود ندارد که تصور کنیم عمل شناختی ای که فقط بخشی از مردم درگیر آن اند کمتر محتمل است منبع حقیقت باشد تا عمل شناختی ای که همه ما درگیر آنیم. اعمال قابل اعتماد بسیاری هست که فقط اقلیت کوچکی درگیر آن اند. مثلاً، تحقیق در علوم طبیعی و چشیدن مزه شراب، باید از تجربه بیاموزیم که کدام جنبه های جهان بر همه گشوده اند و کدام یک فقط بر افرادی گشوده اند که شرایط خاصی را واجدند. و مصادره بر مطلوب خواهد بود که گمان کنیم تجربه به ما می گوید هیچ وجهی از واقعیت در تجربه عرفانی آشکار نمی شود. نکات مشابهی را می توان درباره دفعات وقوع کمتر و جزئیات کمتر داشتن تجربه عرفانی بیان کرد. این امر نشان می دهد که تجربه عرفانی، آگاهی کمتری در اختیار می گذارد تا تجربه حسی، اما نشان نمی دهد که هیچ آگاهی ای در اختیار نمی گذارد.^{۱۷} دومین انتقاد مهمی که به تجربه دینی می شود این است که بر مبنای تجربه دینی می توان همه ادیان مختلف را توجیه کرد. زیرا هم مسیحیان دارای تجربه دینی هستند و هم مسلمانان و همینطور همه ادیان دیگر. حال بر این مبنای باید گفت که همه پیروان آن ادیان بر حق هستند. از سوی دیگر اعتقادات ادیان مختلف نه تنها با هم سازگار نیست بلکه متعارض نیز هست. به عنوان مثال مسلمانان به توحید معتقدند و مسیحیان به تثلیث. اگر هم عقیده مسلمانان درست باشد و هم عقیده مسیحیان باید گفت خداوند هم واحد است و هم سه شخص، و بدیهی است که وقتی دلیل، دو عقیده متعارض و متناقض را اثبات می کند آن دلیل نمی تواند دلیل قابل اعتمادی باشد. مایکل مارتین در بیان چنین اشکالی می نویسد:

در سنت غربی، خداوند شخصی متمایز از عالم و مخلوقات خویش است و این جای شگفتی ندارد. بسیاری از تجارب دینی در سنت غربی به خصوص تجارب غیر عرفانی مانند تجربه سخن گفتن خداوند با شخص و ارائه رهنمود و توصیه به او چنین تصویری را از خداوند افاده می کنند. از سوی دیگر، تجربه دینی عرفانی در سنت شرقی می تواند یک خدای وحدت وجودی و غیر شخصی را افاده کند. در این سنت، تجربه خداوند نوعاً تجربه یک شخص با محبت و مراقب احوال عالم نیست، بلکه تجربه یک واقعیت غایی و مطلق غیر شخصی است. یقیناً این تفاوت، تفاوتی یک دست نیست؛ گرایش هایی خدا باورانه در آیین هندو و گرایش هایی وحدت وجودی در مسیحیت وجود دارد. لیکن تفاوت های میان شرق و غرب به اندازه کافی فراوان است... و یقیناً این تفاوت ها با هم ناسازگار می نمایند. خدایی که ظاهر بر عالم تعالی دارد، نمی تواند عین عالم باشد. علی الظاهر هر خدایی که شخص است نمی تواند



غیر شخصی باشد.^{۱۸}

و بنابراین می توان نتیجه گرفت که «از آن جا که ممکن نیست خدا و یا هیچ موجودی دارای صفات متناقض باشد، تجربه دینی نمی تواند فریته ای معتبر برای خدا باوری یا دیگر فرضیه های دینی به دست دهد»^{۱۹}

در پاسخ به این اشکال می توان گفت که اولاً بر طبق تحقیقات فیلسوفان دین ما تجربه دینی ناب و بی واسطه نداریم، بلکه همه تجربه های دینی واسطه مند هستند. یعنی موضوع تجربه دینی وقتی بر شخص تجربه کننده آشکار می شود، آن شخص چنین موضوعی را در قالب مفاهیم متعلق به فکر و فرهنگ خویش ادراک می کند. ادریک کاتس می نویسد: هیچ تجربه ناب (یعنی بی واسطه) وجود ندارد. نه تجربه عرفانی و نه گونه های عادی تر تجربه، هیچ یک شاهد یا دلیلی بر بی واسطه بودن این تجارب به دست نمی دهند. یعنی هر تجربه ای به شیوه های معرفت شناختی به غایت پیچیده ای پیش می رود، سامان می یابد و خود را در دسترس ما قرار می دهد. مفهوم تجربه بی واسطه اگر هم تناقض آمیز نباشد، در بهترین حالت، مفهومی تهی است. این واقعیت معرفت شناختی به دلیل آن گونه موجوداتی که ما هستیم، حتی در مورد تجربه متعلقات غایی دل بستگی مانند خدا، وجود مطلق، نیروانا و غیره که موضوع بحث عارفان است صدق می کند.^{۲۰}

بنابراین اگر تجربه های دینی با هم سازگار نیستند، این بخاطر تناقض در موضوعات تجربه نیست بلکه به دلیل تفاوت های فرهنگی و تربیتی انسانهاست. ثانیاً هدف از تجربه دینی اثبات تک تک ادیان به طور جزئی نیست بلکه از طریق تجربه دینی می توان یک مفهوم کلی از حق را اثبات کرد. به همین دلیل است که جان هیک می نویسد:

عالم ایمان بر محور خدا، و نه بر محور مسیحیت یا هر دین دیگر می چرخد. او [خدا] همان خورشید، همان منبع مولد نور و حیات است که همه ادیان به شیوه های متفاوت خاص خود بازتاب آنند.^{۲۱}

پی نویس ها:

۱. راو، ویلیام، تجربه دینی و عرفانی، ترجمه اسماعیل سلیمانی، مجله «نقد و نظر»، شماره سوم و چهارم، ص ۲۸۶.

۲. فرگوسن، دیوید، رودلف بولتمان، ترجمه انشاء الله رحمتی، انتشارات گام نو، ص ۲۵.
۳. پراودفوت، وین، تجربه دینی، ترجمه و توضیح عباس یزدانی، انتشارات طه، ص ۲۴۴.
۴. همان منبع، ص ۲۴۸.
۵. جیمز، ویلیام، دین و روان، ترجمه مهدی قائمی، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی ص ۷۹.
۶. استیس، ویت، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، انتشارات سروش، ص ۱۲۲.
۷. جهانگیری، محسن، محی الدین ابن عربی، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۹۲.
۸. ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، ص ۱.
۹. به نقل از کرین، هائری، تحلیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاء الله رحمتی، انتشارات جامی، ص ۱۲۲.
۱۰. آلستون، ویلیام، مقاله تجربه دینی و باور دینی، مجله «نقد و نظر»، شماره سوم و چهارم، ترجمه امیر مازیار، ص ۱۴۸.
۱۱. پترسون، مایکل، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد تراقی و ابراهیم سلطانی، انتشارات طرح نو، ص ۶۳.
۱۲. پلتنجنا، الوبن و دیگران درباره دین، ترجمه مالک حسینی و دیگران، انتشارات هرمس، ص ۷۳.
۱۳. همان.
۱۴. به نقل از تالیافرو، چارلز، فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انشاء الله رحمتی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ص ۴۳۶.
۱۵. درباره دین، ص ۷۲.
۱۶. درباره دین، ص ۷۴.
۱۷. درباره دین، ص ۷۵.
۱۸. به نقل از فلسفه دین در قرن بیستم، ص ۴۵۵.
۱۹. به نقل از فلسفه دین در قرن بیستم، ص ۴۵۶.
۲۰. همان.
۲۱. به نقل از فلسفه دین در قرن بیستم، ص ۴۵۸.

در تحلیل تجربه دینی
مسئله اصلی
این است که آیا تجربه
دینی ساختاری
دوگانه دارد یا سه گانه.
منظور از ساختار دوگانه
این است که
در یک تجربه یا ادراک
به طور کلی
فقط ادراک کننده
و ادراک وجود
داشته باشد.
ولی ادراک شونده ای
در کار نباشد

