

## تحلیل انتقادی استدلال شباهت در مسئله شناختی بودن تجربه عرفانی با تأکید بر دیدگاه ویلیام جی. وین رایت

حسین طوسی\*

رضا اکبری\*\*

### چکیده

ویلیام وین رایت بر این باور است که تجربه عرفانی همان ساختار تجربه حسی را دارد و بر این اساس در صدد است از طریق شباهت تجربه عرفانی با تجربه حسی و تکیه بر اصل زودباوری، اعتبار شناختی این تجربه را به اثبات برساند. این نوع استدلال آوری با تقریرهای دیگری در کار فیلسوفانی هم چون سویین برن و آلستون نیز دیده می شود. اما به نظر می رسد با استناد به شباهت این دو تجربه نمی توان له شناختی بودن تجربه عرفانی استدلال کرد و با قاطعیت از شناختی بودن آن دفاع کرد. تجربه عرفانی و تجربه حسی ضمن داشتن شباهت، تفاوت های قابل توجه ای با یکدیگر دارند که کار مقایسه بین این دو را با مشکل مواجه می سازد. علاوه بر این با توجه به این که اصل زودباوری یک اصل یقینی در معرفت شناسی دینی محسوب نمی شود، استفاده از این اصل برای اثبات شناختی بودن تجربه عرفانی از نقاط ضعف این استدلال محسوب می شود.

**کلیدواژه ها:** وین رایت، تجربه عرفانی، تجربه حسی، تجارب شناختی، اصل زودباوری.

\* دانشجوی دکتری کلام، فلسفه دین و مسائل جدید کلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)  
(نویسنده مسئول) tosihossein@gmail.com

\*\* استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، دانشگاه امام صادق علیه السلام  
rezaa.akbari@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۴/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۷/۱۶

## ۱. مقدمه

در میان مسائل مربوط به تجربه‌های دینی و عرفانی هرچند که مسئله وقوع این نوع تجربه‌ها بحث مهمی است، اما مهم‌تر از آن مسئله شناختی (cognitive) بودن این تجربه‌هاست. از آنجا که تجربه‌های دینی و عرفانی<sup>۱</sup> غالباً دربردارنده ادعاهای مهم و قابل توجهی درباره جهان هستند، اثبات و پذیرش شناختی بودن آنها نقش مهمی در حیات دینی افراد و نگاه آنان نسبت به واقعیت‌های موجود در جهان ایفا می‌کند. فیلسوفانی چون ویلیام آلستون (William Alston) و ویلیام وین‌رایت (William Wainwright) از اعتبار معرفتی تجربه‌های دینی و عرفانی با ارائه استدلال‌هایی به نفع شناختی بودن این تجارب، دفاع می‌کنند. وین‌رایت که از مدافعان شناختی بودن تجربه‌های دینی و عرفانی است درصدد است تا با استدلال‌های گوناگون و بر پایه شباهت تجربه حسی با تجربه دینی، شناختی بودن این نوع تجارب را اثبات کند. این مقاله به بازخوانی و نقد یکی از استدلال‌های وین‌رایت مبنی بر شناختی بودن تجارب دینی و عرفانی می‌پردازد. بر این اساس در این مقاله ابتدا تلاش می‌شود تا مفهوم شناختی بودن تجارب عرفانی روشن شود و تمایز این نوع تجارب از احساساتی چون رنج و احساسات و عواطف عادی آشکار گردد. پس از آن تبیین و تحلیلی روشن از استدلال وین‌رایت و مقدمات آن مبنی بر شناختی بودن تجربه دینی و عرفانی ارائه می‌شود و در پایان پس از ذکر اشکالات این استدلال نقاط قوت و ضعف این دیدگاه آشکار می‌شود.

مروری بر مقالات نگاشته شده در زبان فارسی نشان می‌دهد که در خصوص دیدگاه وین‌رایت مبنی بر شناختی بودن تجارب دینی و عرفانی تحقیق مستقلی صورت نگرفته است. البته در برخی از مقالات به دیدگاه‌های وین‌رایت اشاره شده است. برای مثال خانم توکلی در مقاله خود با عنوان «اعتبار تجربه دینی در توجیه باورهای دینی» دیدگاه وین‌رایت را به عنوان یکی از مدافعان اعتبار معرفتی تجربه دینی ذکر کرده است و اهم انتقادات وارد بر حجیت تجربه دینی را مطرح می‌کند (توکلی، ۱۳۸۴). همچنین مقالاتی در خصوص واقع‌نمایی و اعتبار معرفتی تجربه عرفانی با توجه به آرای اندیشمندانی نظیر ویلیام آلستون و ریچارد سویین‌برن (Richard Swinburne) نگاشته شده است. مقاله نسبتاً طولانی آقای ولی‌الله عباسی با عنوان «ماهیت‌شناسی تجربه دینی» ضمن بررسی ماهیت تجربه دینی از دیدگاه متفکران مغرب زمین، به دیدگاه آلستون در باب حیثیت معرفت‌شناختی تجربه دینی

و شباهت این تجربه با تجربه حسی اشاره می‌کند (عباسی، ۱۳۸۴). در همین رابطه آقای بابک عباسی نیز با انتشار کتابی تحت عنوان تجربه دینی و چرخش هرمنوتیکی (بررسی و نقد آرای ویلیام آلتون) با نگاهی معرفت‌شناسانه دیدگاه آلتون را مورد نقادی و ارزیابی قرار می‌دهد (عباسی، ۱۳۹۱). «بررسی دیدگاه ویلیام رو در باب حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی» عنوان مقاله دیگری است که به قلم آقای عبدالرسول کشفی به رشته تحریر درآمده است. در این مقاله آقای کشفی ضمن بررسی و نقد دیدگاه ویلیام رو درصدد است با استفاده از اصل زودباوری سویین‌برن اعتبار معرفتی تجربه دینی را به اثبات برساند (کشفی، ۱۳۹۱). مقاله حاضر نیز نقد و بررسی یکی از استدلال‌های وین‌رایت در خصوص شناختی‌بودن تجربه دینی و عرفانی را بر عهده دارد.

## ۲. مفهوم شناختی‌بودن تجربه‌های دینی و عرفانی

وین‌رایت در ادراکات حسی روزمره و در حالات عرفانی به تمایز میان حالات شناختی و غیر شناختی اشاره کرده است. از نظر او یک تجربه تصویری از نوع شناختی است در حالی که رنج یک احساس است و تجربه‌ای شناختی محسوب نمی‌شود. در میان حالات عرفانی نیز یک احساس مذهبی، حالت شناختی نیست و با یک تجربه عرفانی که یک تجربه شناختی است متفاوت است. اما سؤال این است که ملاک این تقسیم‌بندی چیست؟ چه ویژگی یا ویژگی‌هایی سبب می‌شود که یک تجربه شناختی محسوب شود؟ وین‌رایت می‌گوید:

تا آن‌جایی که من می‌توانم بفهمم هنگامی که می‌گوییم یک تجربه شناختی است یا ادراکی، تمام منظورمان این است که از طریق این تجربه چیزی را می‌شناسیم که نمی‌توانستیم آن را بشناسیم و یا به شیوه‌های دیگر نمی‌توانستیم آن را به‌سادگی بشناسیم و احتمالاً شناخت مورد نظر غیر استدلالی است (Wainwright, 1981: 102).

وین‌رایت در جای دیگر نیز بر این نکته تأکید می‌کند که تجارب عرفانی از آن جهت که فرد صاحب تجربه را با ابعادی از واقعیت آشنا می‌کند و یا اطلاعات جدیدی از موضوع تجربه در اختیار فرد صاحب تجربه قرار می‌دهد می‌تواند شناختی محسوب شود (وین‌رایت، ۱۳۹۰: ۲۷۶). مطابق این نکته، لازمه شناختی‌بودن یک تجربه دست‌یافتن به معرفتی جدید است. اما این ویژگی به‌تنهایی کافی نیست. شخصی که گرفتار رنج شده

است نیز در موقعیت ذهنی جدیدی قرار گرفته است که قبلاً فاقد آن بوده است اما این یک تجربه شناختی محسوب نمی‌شود. لذا ما نیازمند مؤلفه‌هایی دیگر هستیم. لازم است یک تجربه شناختی واجد این مؤلفه‌ها باشد:

۱. تجربه‌ای جدید برای شخص واجد تجربه حاصل شود؛
۲. این تجربه واجد متعلقی باشد که موضوع شناسایی محسوب می‌شود؛
۳. متعلق تجربه واقعاً در خارج وجود داشته باشد؛
۴. شخص واجد تجربه در ارتباط شناختی با آن قرار گیرد.

مؤلفه اول شرط هرگونه حالت ذهنی جدید است. مؤلفه دوم تجربه‌های شناختی را از احساسات و عواطف جدا می‌کند. مؤلفه سوم تجربه‌های شناختی را از مواردی هم‌چون توهم جدا می‌سازد. مؤلفه چهارم نیز ما را مطمئن می‌سازد که خود شخص تجربه را دارا شده است نه این که صرفاً از دیگران آن را شنیده باشد.

در میان مؤلفه‌های چهارگانه دو مؤلفه اول و چهارم مؤلفه‌های تأکیدی و دو مؤلفه دوم و سوم دو مؤلفه اصلی هستند. مؤلفه‌های دوم و سوم نشان‌دهنده شأن حکایت‌گرانه تجربه‌های شناختی هستند. به عبارت دیگر یک تجربه هنگامی شناختی خواهد بود که حکایت‌گر امری بیرون از خود باشد.

با این توضیحات هنگامی که از شناختنی بودن تجربه عرفانی سخن به میان می‌آید مقصود آن است که تجربه عرفانی شأن حکایت‌گری از بیرون را دارد. بنابراین اگر پذیرفته شود که تجربه عرفانی یک تجربه شناختی است به این معنا خواهد بود که عارف با امری بیرونی مرتبط شده است و شناختی از آن پیدا کرده است و باور حاصل در نزد او حکایت‌گر حقیقتی خارجی است.

وین‌رایت شناختنی بودن تجربه‌های عرفانی را در مورد تجارب عرفانی وحدت‌انگار (monoistic mystical experiences)، خدا‌باور (theistic mystical experiences) و عرفان طبیعی (nature mysticism) ساری می‌داند. مقصود وین‌رایت از این تجربه‌ها به این شرح است:

تجربه عرفانی وحدت‌انگار تجربه‌ای است که در آن، نفس به تدریج خود را از تصورات، احساسات، تخیلات و مفاهیم تهی می‌سازد تا آن‌که جز خود آگاهی، چیز دیگری بر جای نماند. با این‌که این تجارب موضوع متمایزی از آگاهی ندارند اما به نظر می‌رسد که عارف تلویحاً از این خودآگاهی آگاه باشد (وین‌رایت، ۱۳۹۰: ۲۷۵-۲۷۱).

تجربه خدا باورانه تجربه‌ای است که در آن نفس خود را از تصورات و تخیلات و همه امور به جز مفاهیم بسیار کلی و انتزاعی هم چون «وجود»، «حضور» یا «عشق» تهی می‌کند (وین‌رایت، ۱۳۹۰: ۲۷۱). این تجربه می‌تواند به عنوان آگاهی عاشقانه از خدا نیز توصیف شود؛ زیرا عارف تمام توجه‌اش را از جهان بیرون از خود می‌گیرد و متوجه خدا می‌کند. تجربه‌های عارفان مسیحی مانند ترزا آویلابی (Teresa of Avila) و یوحنا صلیبی (John of the Cross) خصوصاً زمانی که از یک وصلت روحانی بحث می‌کنند نمونه‌ای از این تجارب است.

تجربه حاصل از عرفان طبیعی تجربه‌ای است که در آن عارف خود را متحد با طبیعت و اشیا نیز متحد با یک دیگر درک می‌شوند. وین‌رایت در تقسیم‌بندی خود از عرفان طبیعی به چهار قسم از این تجربه اشاره می‌کند. یک قسم آن تجربه‌ای است که در آن شخص صاحب تجربه ضمن این که وحدت طبیعت را تجربه می‌کند وحدت خودش با طبیعت را که همراه با احساس تغییر شکل (transfiguration) است درک می‌کند. نوع دوم تجربه‌ای است که در آن طبیعت به شکل یک موجود زنده درک می‌شود. در تجربه‌ای دیگر از همین نوع عارف احساس می‌کند زمان متوقف شده است و سرانجام تجربه‌ای که در آن جهان زمانی و مکانی تهی (empty) پنداشته می‌شود و این همان تجربه عارف بودایی است (Wainwright, 1981: 33-36).

### ۳. استدلال شباهت در آثار فیلسوفان دین

مسئله شناختنی بودن تجربه دینی و عرفانی توجه گروهی از فیلسوفان معاصر مانند ماورودس، سویین‌برن، آلتون را به خود جلب کرده است. طرح دیدگاه فیلسوفان اخیر در این مقاله از جهت شباهت استدلال‌های آن‌ها با استدلال وین‌رایت و همچنین استناد وین‌رایت به برخی از مبانی معرفت‌شناختی آن‌ها برای ما اهمیت دارد. در هر سه فیلسوف نوعی تمسک به شباهت تجربه دینی و عرفانی با تجربه حسی مشاهده می‌شود؛ مسئله‌ای که در استدلال وین‌رایت نیز دیده می‌شود.

#### ۱.۳ جورج ماورودس

جورج ماورودس (George I. Mavrodes) در بحث تجربه دینی، مسئله اثبات‌پذیری و

معرفت‌بخشی را در قالب این پرسش که «اگر کسی ادعای داشتن چنین تجربه را کند آیا ادعای او صادق است؟» مطرح می‌کند. نکته‌ای که در ابتدای بحث نباید از آن غافل ماند این است که استفاده از واژه تجربه چنان‌که خود ماورودس به آن اذعان دارد، مستلزم اشاره به وجود بالفعل متعلق تجربه است (ماورودس، ۱۳۸۶: ۱۷۴). بنابراین اگر کسی ادعا کرد که در تجربیات خود، خدا را تجربه کرده است، این مستلزم آن است که خدا وجود دارد. ماورودس برای بسط پرسش اخیر به اشکال چارلز بی. مارتین می‌پردازد که اگر تجربه را به معنای درک چیزی بدانیم که بالفعل وجود دارد، این تجربه باید در معرض، مجموعه‌ای از روندهای بازبینی (checking procedures) قرار گیرد؛ یعنی دیگران نیز در شرایطی خاص بتوانند از این تجربه برخوردار شوند. اما صاحبان تجربه دینی هیچ یک از این روندهای بازبینی را نمی‌پذیرند. از این جهت مارتین شباهتی بین تجربه حسی مانند این که مثلاً «من ستاره‌ای را می‌بینم» با تجربه دینی مانند این که «من خدا را به طور مستقیم تجربه می‌کنم» نمی‌بیند (همان: ۲۰۶-۲۰۴). دیدگاه مارتین را به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان تفسیر کرد و آن این‌که شاید مارتین تحقق بالفعل روندهای بازبینی را لازم نمی‌داند، بلکه امکان تحقق آن‌ها را لازم می‌داند. البته باید به این نکته توجه کرد که وقتی ادعای امکان تجربه چیزی را داریم باید شرایط را هم در نظر بگیریم که در چه شرایطی امکان این تجربه وجود دارد. در این جا ماورودس از مثالی استفاده می‌کند. وی می‌گوید فرض کنیم کسی ادعا کند که گرگی را در پارک دیده است، اما افراد دیگر گرگ را مشاهده نکنند. حال آیا عدم مشاهده گرگ می‌تواند دلیلی بر عدم وجود گرگ در پارک باشد؟ شاید گرگ خودش را پنهان کرده باشد تا دیده نشود. در این جا جست‌وجوکنندگان باید شرایطی را رعایت کنند مثلاً آهسته قدم بردارند، صبر و حوصله به خرج دهند و خود را پنهان کنند. حال در جهان حقایقی وجود دارد که شرایط تجربه آن‌ها را نمی‌دانیم. پس به نظر می‌رسد دیدگاه آن الهی‌دان را که ادعا می‌کرد خدا را تجربه می‌کند، اما دیگران آن را انکار می‌کردند، درست باشد؛ زیرا اولاً شرایط تجربه خدا را نمی‌دانیم، ثانیاً در صورتی می‌توان خدا را تجربه کرد که او نیز اراده کند تا تجربه شود. پس ناکامی برخی از افراد در تجربه خدا در برابر ادعای کسی که مدعی تجربه خداست بسیار کم اهمیت است (همان: ۲۱۱). به نظر ماورودس ناکامی شیوه‌های بازبینی اصلاً هیچ اهمیتی ندارد. در پایان ماورودس نتیجه می‌گیرد که مؤمن صاحب تجربه دینی در هر دینی باید خود را با داده‌های دیگر در آن دین مثلاً کتاب‌های مقدس، اعتقادنامه و ... بازبینی کند، هرچند حکم نهایی فرد صاحب تجربه درباره کل زنجیر تجربه حیات خویش

و شواهدی که به نظر او دارای نشانی از حقیقت هستند، دقیق و پیچیده است (همان: ۲۱۱). ماورودس راه عملی دیگری برای تأیید شناختنی بودن تجربه دینی ارائه می‌دهد و آن این‌که برای ایجاد باور در اشخاصی که منکر چنین تجربیات معرفتی هستند آن‌ها را در موقعیتی مانند موقعیت شخص صاحب تجربه قرار داد. اما ماورودس اذعان می‌کند که این ادعا که این روش به‌تنهایی مفید و مؤثر باشد مبالغه‌آمیز است (همان: ۲۲۳-۲۱۲).

### ۲.۳ ریچارد سویین‌برن

سویین‌برن همانند سایر فیلسوفانی که بر واقع‌نمایی تجربه دینی تأکید دارند، له معرفت‌بخشی تجربه دینی استدلال می‌کند. مبانی معرفت‌شناختی سویین‌برن در بحث تجربه دینی «اصل زودباوری» و «اصل گواهی» است. بر اساس اصل زودباوری، اگر به نظر فاعل شناسا برسد که  $x$  وجود دارد، آن‌گاه احتمالاً  $x$  وجود (Swinborn, 2004: 303). سویین‌برن پس از این‌که تلاش می‌کند اصل زودباوری را در حوزه تجربه حسی به اثبات برساند درصدد است تا این اصل را در تجربه دینی نیز ثابت کند، لذا می‌گوید در صورت نبود ملاحظات خاص، تجربه‌های دینی، تجربه‌هایی واقعی است؛ یعنی این تجربیات دلیلی برای وجود متعلق خود فراهم می‌آورند. اصل دیگری که سویین‌برن در حجیت و معرفت‌بخشی تجربه دینی به آن استناد می‌کند اصل گواهی است. سویین‌برن می‌گوید یکی از اصول عقلانیت، اصلی است که آن را «اصل گواهی» می‌نامم. مطابق این اصل، کسانی که تجربه‌ای خاص ندارند باید ادعای دیگران را زمانی که از تجربه خود خبر می‌دهند باور کنند (ibid: 303). بر این اساس ادعاهای مبتنی بر تجربیات دینی تا زمانی که دلیلی بر توهم و یا خطای حسی صاحبان تجربه وجود نداشته باشد می‌تواند معرفت‌بخش باشد.

### ۳.۳ ویلیام آلستون

آلستون در بحث شباهت تجربه دینی با تجربه حسی با استناد به ساختار مشترک، توجیه در نگاه نخست، اعتقادات واقعاً پایه، نظریه کرد یا آشکارگی و همچنین استناد به روال‌های باورساز تلاش می‌کند معرفت‌بخشی تجارب دینی و عرفانی را به اثبات برساند. آلستون ادعا دارد که تجربه دینی همان ساختار مدرک، مدرک و پدیدار که در تجربه حسی درک می‌شود را داراست (رک: پترسون، ۱۳۷۶: ۴۴). بر اساس مؤلفه «توجیه در نگاه نخست» نیز آلستون

بر این باور است که باورهای مبتنی بر تجربه عرفانی، همانند باورهای مبتنی بر تجربه حسی در نگاه اولیه موجه به نظر می‌رسند، مگر این که دلایل کافی برخلاف آن‌ها وجود داشته باشد. برای مثال آلتون می‌گوید اگر من ادعا کنم که خداوند به من فرموده است که همه پدیدارشناسان را به قتل برسانم، بدون تردید دوستان مسیحی من از این جهت که خداوند هیچ‌وقت چنین دستوری را صادر نمی‌کند به این ادعا توجهی ندارند، زیرا این ادعا توجیه در نگاه نخستین ندارد (آلتون، ۱۳۷۹: ۱۵۱-۱۵۲).

#### ۴. استدلال‌های وین‌رایت له شناختی بودن تجربه‌های دینی و عرفانی

وین‌رایت نیز همانند سویین‌برن و آلتون و تقریباً با توجه به مبانی این دو فیلسوف درصدد است تا شناختی بودن تجربه عرفانی را به اثبات برساند. وی به ادویتا و دانتا (Advita Vedanta) استناد می‌کند که همه شناخت‌ها و ادراکات ظاهری انسان اعم از تصورات، تصدیقات و به طور کلی تجارب انسانی دیگر معتبرند مگر آن‌که عدم اعتبار آن‌ها به وسیله تجارب دیگر اثبات شود (وین‌رایت، ۱۳۹۰: ۲۷۶). وین‌رایت در بحث شناختی بودن تجربه دینی و عرفانی دو گونه استدلال در اختیار ما قرار می‌دهد. استدلال اول وی چنین است:

۱. تجربه حسی شناختی است.

۲. تجربه حسی شباهت قابل توجه‌ای با تجربه عرفانی دارد.

۳. نتیجه: تجربه عرفانی شناختی است.

این استدلال را می‌توان در دو قالب سویین‌برنی و آلتونی خوانش کرد. قالب سویین‌برنی مبتنی بر کاربرد اصل زودباوری است. در این قالب استدلال وین‌رایت شباهت‌هایی با دیدگاه سویین‌برن درباره تجربه‌های دینی که در کتاب *خداوند آن‌ها* را توضیح داده پیدا می‌کند. قالب آلتونی مبتنی بر مفهوم رویه‌های باورسازانه است که آلتون در کتاب *ادراک خداوند* از آن بهره برده است. وین‌رایت در کتاب خود با عنوان *عرفان (Mysticism)*، مباحث خود را بیش‌تر در قالب سویین‌برنی مطرح کرده است اما در مقاله «عرفان و ادراک حسی» بیش‌تر در قالب آلتونی سخن گفته است.<sup>۲</sup> وین‌رایت در استدلال دوم روش دیگری را به کار گرفته است و به دلایل بیرون از خود تجربه استناد کرده است. این استدلال او ما را با عرصه‌های گوناگون معرفت‌شناسی مثل برون‌گرایی در توجیه و اعتماد معرفتی مرتبط می‌کند. این استدلال چنین است:



۱. شباهت میان تجربه عرفانی و تجربه حسی آن قدر نزدیک است که می‌توان این نتیجه را تضمین کرد که تجربه‌های عرفانی به شرطی شناختی هستند که وقتی عارفان می‌گویند که جنبه ماورایی واقعیت را تجربه کرده‌اند دلایل جداگانه‌ای داشته باشیم و این ادعا را باور کنیم.
۲. هنگامی که عارفان می‌گویند یکی از جنبه‌های ماورایی واقعیت را تجربه کرده‌اند ما دلایل جداگانه‌ای برای باور کردن آن داریم مثلاً استدلال‌های مربوط به خدا، سلامت عقل، پرهیزکاری و آگاهی و بینش عارفان بزرگ. بنابراین، این نتیجه‌گیری را تضمین می‌کنیم که تجربه‌های عرفانی شناختی هستند<sup>۳</sup> (Wainwright, 1981: 101).

برای پرهیز از گزارش صرف و تلاش برای تحلیل دقیق‌تر نکات وین‌رایت، این مقاله به تحلیل استدلال اول وین‌رایت در قالب سویین‌برنی اختصاص یافته است. توضیح این‌که هرچند وین‌رایت در کتاب *فلسفه دین* و برخی از مقالات خود به‌اجمال درصدد است تا با توجه به اصل زودباوری تجربه عرفانی را تجربه‌ای معرفت‌زا معرفی کند اما در کتاب *عرفان* با مقدماتی طولانی‌تر از طریق مشابهت تجربه عرفانی با تجربه حسی و استناد به ساختار مشترک درصدد است تا شناختنی بودن تجربه عرفانی را به اثبات برساند. به نظر وین‌رایت دلایل خوب و مناسبی می‌توان ارائه داد که آگاهی عرفانی تجربه‌ای شناختی است (ibid, ch. 3).

## ۵. تحلیل استدلال وین‌رایت

استدلال نخست وین‌رایت مشتمل بر دو مقدمه بود. همان‌گونه که گفته شد این استدلال در دو قالب سویین‌برنی و آلستونی قابل تحلیل است که ما در این مقاله به قالب سویین‌برنی می‌پردازیم؛ همان قالبی که در کتاب *عرفان* بیش‌تر مورد توجه وین‌رایت بوده است. بنابراین حرکت از مقدمات به سمت نتیجه در این استدلال همراه با مقدمه‌ای پنهان یا همان اصل زودباوری است. لذا بعد از بررسی مقدمات لازم است درباره این اصل نیز سخن گفته شود.

### ۱.۵ تحلیل مقدمه اول استدلال

در مقدمه اول استدلال مورد نظر، چنین بیان شد که «تجربه حسی، شناختی است».

وین‌رایت بر این باور است که در تجربه ادراکی و متعارف ما، سه جزء وجود دارد. مدرک یعنی شخصی که تجربه می‌کند، مدرک یعنی چیزی که تجربه می‌شود و جلوه و ظاهر آن موضوع که بر مدرک پدیدار می‌شود. این ساختار در تجربه ادراکی و متعارف ما منجر به پیدایش معرفتی جدید می‌شود که به آن تجربه شناختی گویند. تجربه شناختی تمایزاتی با برخی از انواع تجارب دیگر دارد در تجربه شناختی فرد صاحب تجربه، چیزی را تجربه می‌کند، به عبارتی این تجربه موضوعی دارد. همین نکته است که تجربه شناختی را از تجربیاتی مانند احساس درد، افسردگی و غیره متمایز می‌کند. به طور کلی درباره تجربه‌های ادراکی می‌توان چنین بیان کرد که موضوع این تجارب واقعاً وجود دارد. این تجربیات موجب نمی‌شود که فرد صاحب تجربه بر اساس آن ادعاهای نادرستی داشته باشد. به عبارتی این نوع تجربه، وهمی و بی‌اساس نیست. بنابراین تجربه سراب و تجربه‌ای که یک فرد با فشار دادن مردمک چشم دویینی پیدا می‌کند تجربه‌ای بی‌اساس و موهوم است و ممکن است افرادی بر اساس این تجربه موهوم ادعاهای نادرستی داشته باشند؛ مثلاً بر اساس تجربه سراب حکم کند که آب وجود دارد یا بر اساس تجربه دویینی خود حکم کند که به جای یک شمع، دو شمع وجود دارد. ممکن است تجربه‌هایی بی‌اساس و موهوم نباشند، اما شناختی هم نباشد، مثلاً تجربه درد و رنج در انسان بی‌اساس و موهوم نیستند اما شناختی هم نیستند. دلیل آن هم روشن است چون درد و رنج متعلق‌ی ندارند که آن را بازنمایی کنند (ibid: 84).

## ۲.۵ تحلیل مقدمه دوم استدلال

در مقدمه دوم گفته شد که تجربه حسی شباهت قابل توجه‌ای با تجربه عرفانی دارد. وین‌رایت دو شباهت مهم تجربه‌های حسی و عرفانی را ذکر می‌کند:

**الف) مشابهت در ادراکی بودن:** تجربه‌های حسی، تجربه‌های ادراکی هستند. این تجربه‌ها موضوعی دارند که می‌توان با یکی از حواس پنج‌گانه با آن‌ها ارتباط برقرار کرد. یعنی آن را مشاهده کرد، صدای آن را شنید، مزه آن را چشید و یا آن را لمس کرد. در این جا باید تجربه حسی را از احساساتی چون درد و احساس افسردگی متمایز کرد؛ چراکه این احساسات موضوعی ندارند. از سوی دیگر خود فرد صاحب تجربه، وجود تجربه را نزد خود درک می‌کند و از آن به عنوان یک تجربه ادراکی یاد می‌کند که نشانه دیگری بر

ادراکی بودن تجربه حسی است و به قول برکلی (Berkeley) تجربه عینیت دارد (ibid: 83). این مطلب در تجربه‌های دینی و عرفانی نیز صادق است. تجربه عارف دارای متعلقی است و عارف از آن چه برای او در یک تجربه عرفانی یا دینی رخ داده است به عنوان به دست آوردن یک تجربه یاد می‌کند.

ب) پایه قرار گرفتن برای ادعاهای درست و عدم ایجاد باورهای نادرست: بر اساس تجارب حسی ادعاهای درستی صورت می‌گیرد. تجربه‌های حسی نه تنها موجب به وجود آوردن ادعاهای نادرست نمی‌شوند بلکه پایه و اساسی را برای ساختن ادعاهایی درست در مورد چیزی به غیر از خود تجربه نیز فراهم می‌آورند. این مطلب شامل دو چیز است. اول آن که تجربه‌های حسی وسیله درک واقعیت و یا بخشی از واقعیت هستند. کسانی که چنین تجربیاتی دارند نسبت به کسانی که فاقد چنین تجربه‌هایی هستند حقایق بیش تری را درک می‌کنند. دوم آن که از تجربه‌های حسی می‌توان برای توجیه و تصدیق حقایق استفاده کرد که با استفاده از این تجربه‌ها به دست آمده‌اند. برای مثال افرادی که بینایی و دید طبیعی دارند نسبت به کسانی که نابینا هستند احتمالاً بیش تر می‌توانند حقایق مربوط به رنگ‌ها و شکل‌ها را درک کرده است و تشخیص دهند و به این ترتیب راحت تر می‌توانند به این درک برسند و می‌توانند با استفاده از تجربه‌های دیداری خود ادعاهای خود را توجیه کنند. تجربه‌های عرفانی از این جهت شبیه تجربه حسی هستند؛ زیرا عارفان بر اساس تجربه‌های خود می‌توانند در مورد چیزی غیر از تجربه‌هایشان ادعایی داشته باشند. عارفان معتقدند که بر اساس تجربه‌شان واقعیتی را مستقیماً درک می‌کنند که دیگران از راه‌های دیگر مثل ایمان و یا استدلال‌های شخصی می‌پذیرند. بنابراین عارفان بر اساس تجربه‌های خود، ادعاهای خود را توجیه می‌کنند (ibid: 84). در واقع می‌توان گفت که در هر دو نوع تجربه، یعنی تجربه حسی و تجربه عرفانی ادعاهایی از طرف صاحب تجربه در مورد چیزی غیر از خود تجربه وجود دارد که این ادعاها اصلاح‌پذیرند (corrigible) و آزمون‌هایی برای تعیین واقعی یا غیر واقعی بودن موضوع آن و نیز آزمون‌هایی برای تعیین این که درک ظاهری از آن موضوع واقعی و درست بوده یا خیر وجود دارد.

### ۳.۵ تحلیل اصل زودباوری به عنوان مقدمه پنهان استدلال

مطابق اصل زودباوری در صورت نبود شواهدی معتبر اگر به نحو معرفت‌شناختی به نظر

فاعل شناسا برسد که X حاضر است آن گاه احتمالاً X حاضر است ( Swinburne, 2004: 303). بر این اساس همه ادراکات ظاهری ما معتبرند مگر این که شواهدی به دست آوریم که در اشتباهیم. مثلاً اگر به نظر من می رسد که میزی در مقابل خود می بینم، باید باور کنم که میزی وجود دارد مگر آن که شاهد یا قرینه ای وجود داشته باشد که من فریب خورده ام. سوین برن بر این باور است که اگر کسی در مقابل اصل زودباوری موضع بگیرد و ادعا کند که هرگز نباید به نمودها و ظواهر اعتماد کرد مگر آن که قابل اعتماد بودن آنها ثابت شود، هرگز به هیچ باوری دست نخواهد یافت؛ زیرا قابل اعتماد بودن نمودها را چیزی جز نمودهای دیگر اثبات نمی کند (سوین برن، ۱۳۸۱: ۲۰۱). سوین برن استفاده از این اصل در تجربه دینی را بی نیاز از دلیل می داند. به نظر سوین برن در صورت نبود ملاحظاتی خاص تجربه های دینی نیز می تواند واقعی تلقی شود و این تجربیات دلیلی بر وجود متعلق آنهاست. این متعلق می تواند خدا، مریم مقدس، و یا واقعیت غایی و یا خدای یونانیان باشد (Swinburne, 2004: 303). بنابراین، مطابق نظر سوین برن، از اصل زودباوری هم در تجربیات حسی و هم در تجربیات دینی می توان استفاده کرد.

وین رایت نیز ضمن استناد به دیدگاه ادویتا ودانتا مبنی بر ارزش و اعتبار شناختی ادراکات ظاهری و همچنین اصل زودباوری سوین برن، بر این باور است که ادراکات و معارف ظاهری تا زمانی که دلیلی علیه آنها نباشد اعتبار دارند. مثلاً وقتی به یاد می آوریم که همراه ناهار سیب خورده ایم واقعاً چنین است یا این که اگر میزی را جلوی خود می بینیم، قبول می کنیم که میزی وجود دارد مگر آن که خلاف آن ثابت شود، یعنی واقعاً ثابت شود که اصلاً میزی وجود ندارد یا حافظه ما اعتمادناپذیر است یا این که ما بی هوش بوده ایم؛ پس معرفت های ظاهری ما معتبرند. به نظر وین رایت محدود کردن اصل زودباوری به پاره ای از معارف، امری دل خواهانه و بدون دلیل است. لذا همان طور که در تجربه های حسی می توان به اصل زودباوری استناد کرد، در تجربه های دینی استناد به این اصل مجاز است (وین رایت، ۱۳۹۰: ۲۷۶). در واقع استدلال وین رایت در خصوص استفاده از اصل زودباوری در تجارب عرفانی چنین صورت بندی می شود:

۱. اگر دستیابی به معرفت امکان پذیر باشد، احتمالاً برخی از معرفت های ظاهری معتبرند.

۲. اگر برخی از معارف ما معتبر باشند، آن گاه همه آنها دارای اعتبارند.

نتیجه: تجارب عرفانی نیز در مجموعه معارف ما قرار دارند، پس می توانند معتبر باشند.

علاوه بر این وین‌رایت به طریق دیگری قصد دارد با توجه به اصل زودباوری، واقع‌نمایی و معرفت‌بخشی تجربه عرفانی را به اثبات برساند. وی بر این باور است که برای پرهیز از تسلسل نامتناهی یا دور محال، اصولی مانند اصل زودباوری مورد نیاز است؛ زیرا اگر قرار باشد هر معرفتی به وسیله معرفت ظاهری دیگر مدلل شود، یا این سلسله تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند و یا سرانجام به آغاز سلسله برمی‌گردد، در این صورت دور یا تسلسل پیش می‌آید که هر دو باطل است<sup>۴</sup> (رک: وین‌رایت، ۱۳۹۰: ۲۷۷-۲۷۶).

## ۶. ارزیابی و نقد

به نظر می‌رسد هرچند تجربه دینی، تجربه‌ای شناختی است و می‌تواند برای فرد صاحب تجربه و یا حتی دیگران در برخی مواقع حجیت داشته باشد، اما استدلال وین‌رایت برای اثبات شناختنی بودن تجربه دینی و عرفانی با استفاده از شباهت این تجارب با تجربه حسی و استناد به اصل زودباوری چندان قاطع نیست. در این جا برخی از اشکالات استدلال مبتنی بر شباهت تجربه دینی با تجربه حسی و همچنین عدم کفایت استفاده از اصل زودباوری در معرفت‌بخشی تجارب دینی و عرفانی اشاره می‌شود.

### ۱.۶ آزمون‌ناپذیری تجربه دینی و عرفانی

در تجربه حسی راه و روش‌هایی برای تعیین صحت و سقم ادعای افراد صاحب تجربه وجود دارد. اما در تجربه دینی و عرفانی نمی‌توان به طور قطعی به چنین روش‌هایی استناد کرد. به عبارتی تجربه‌های عرفانی همانند تجربه‌های حسی آزمون‌پذیر نیستند. البته ممکن است ادعا شود که تجربه عرفانی از راه‌های دیگر آزمون‌پذیر است، چنان‌که وین‌رایت معتقد است که آزمون‌ها و روش‌هایی برای بررسی ادعای عارفان وجود دارد. برای مثال به شش معیار در جامعه مسیحی اشاره می‌کند که بر اساس آن ادعاهای عارفان را می‌توان ارزیابی کرد (Wainwright, 1981: 86).

وین‌رایت بر این باور است که برای ارزیابی ادعاهای مبتنی بر تجربه دینی، عدم تناقض آن ادعاها با اصول اساسی در هر سنت و همچنین تأیید مرجعیت عرفانی و یا کسانی که در یک سنت الگو و سرمشق هستند نظیر ترزا آویلابی و یوحنا صلیبی لازم است. به نظر وین‌رایت در صورت مطابقت و تأیید این منابع و مراجع ادعاهای مذکور می‌تواند از ارزش

معرفتی برخوردار باشند (Wainwright, 1981: 87). اگر این راه حل وین‌رایت را بپذیریم با مشکل مدعیات متعارض از طرف افراد صاحب تجربه در درون یک سنت یا سنت‌های مختلف روبه‌رو می‌شویم که با یک‌دیگر سازگار نیستند. علاوه بر این اگر این ادعای وین‌رایت را بپذیریم هنوز هم اشکال عدم شباهت آزمون‌پذیری تجربه‌های عرفانی با تجربه‌های حسی به قوت خود باقی است؛ زیرا همان‌طور که تجربه‌های حسی برای عموم افراد آزمون‌پذیر است تجربه‌های عرفانی چنین نیست.

مشکل آزمون‌ناپذیری ادعاهای مبتنی بر تجربه دینی حتی از طرف سایر فیلسوفان دین که بر معرفت‌بخشی تجربه دینی استدلال می‌کنند نیز مطرح می‌شود. برای مثال آلستون نیز اشاره می‌کند اگر کسی ادعایی در رابطه با یک پدیده مادی و عادی داشته باشد این ادعا به‌طور معمول قابل بررسی است. مثلاً اگر کسی ادعا کند که فیلی را در حیاط منزل خود دیده است این ادعا به راحتی برای دیگران قابل بررسی و آزمون‌پذیر است، اما اگر کسی ادعا کند که تجربه‌ای مستقیم از خدا دارد، یا این که خدا را می‌بیند یا شهود می‌کند، ما نمی‌توانیم مثل ادعای اولی این ادعا را بررسی کنیم (Alston, 1972: 163-174). جورج ماورودس نیز در پایان بحث خود ضمن اشکالاتی که به مسئله روندهای بازبینی وارد کرد و همچنین پیچیده و دقیق دانستن شواهدی که تجربیات دینی را تأیید می‌کند به این نتیجه می‌رسد که برای تعیین ارزش معرفتی ادعاهای مبتنی بر تجربه دینی باید به منابعی نظیر کتاب‌های مقدس، اعتقادنامه‌ها و ... مراجعه کرد؛ در صورت سازگاری این ادعاها با این منابع می‌توان به شناختی بودن آن حکم کرد. ماورودس در ادامه بحث خود راه حل عملی را پیشنهاد کرد که منکران اعتبار تجربه دینی را باید در موقعیتی شبیه موقعیت افراد صاحب تجربه قرارداد تا آن‌ها هم بتوانند از این تجربیات برخوردار و در نهایت آن را تأیید کنند. اما این دیدگاه نیز از اشکالاتی که بر دیدگاه وین‌رایت وارد است رنج می‌برد. یعنی، هرچند کتاب‌های مقدس در صورتی که حجیت آن‌ها به اثبات رسیده باشد و سخنان مراجع روحانی در صورتی که به برداشت صحیح و منطبق بر کتاب‌های مقدس در هر سنتی دست یافته باشند، منابعی معتبر محسوب می‌شوند؛ اما مسئله ادعاهای متعارض از طرف صاحبان تجارب دینی در درون یک سنت و در سنت‌های گوناگون از ارزش این ادعا می‌کاهد. همین‌طور راه حل عملی ماورودس برای تأیید تجربه‌های دینی با مشکل مواجه است. علاوه بر این که ماورودس به مبالغه‌آمیز بودن این ادعا اذعان دارد، باید ادعا کرد که ما نمی‌توانیم از نظر درونی شرایطی را فراهم کنیم که همانند شرایط فرد صاحب تجربه باشد. عوامل متعددی

در ظهور تجربه عرفانی دخالت دارند که همه آنها در اختیار ما نیست و یا آنها را نشناخته‌ایم. پاسخ وین‌رایت به تناقضات موجود در ادعاهای افراد صاحب تجربه در ادامه بررسی می‌شود.

## ۲.۶ تفاوت‌های قابل توجه بین تجربه حسی و تجربه دینی

### ۱.۲.۶ تفاوت در موضوع

همان‌طور که قبلاً اشاره شد وین‌رایت بر شباهت‌های بین تجربه عرفانی و تجربه حسی تأکید دارد، اما موضوع این دو تجربه همان‌گونه که وین‌رایت نیز قبول دارد بسیار متفاوت است. یعنی صراحت و روشنی که موضوع تجربه حسی برای مدرک و دیگران دارد در تجربه عرفانی نمی‌توان مشاهده کرد. به عبارتی موضوع تجربه حسی می‌تواند اموری نظیر رنگ، بو، وزن و ... باشد که برای همه کسانی که از دستگاه ادراکی سالمی برخوردار باشند قابل درک است؛ درحالی‌که موضوع تجربه دینی، اموری مانند حضور خداوند، عشق، خیرخواهی و ... است که برای همگان قابل درک نیست. تفاوت موضوع این دو تجربه از آن جهت می‌تواند مسئله‌ساز باشد که به همان روشی که شناختنی بودن تجربه حسی قابل درک است، تجربه عرفانی قابل درک نیست. یعنی در شرایط یکسان می‌شود درکی از موضوع تجربه حسی داشت در صورتی‌که در شرایط یکسان نمی‌توان درکی از موضوع تجربه عرفانی داشت. به عبارتی در برخی مواقع موضوع تجربه عرفانی به گونه‌ای است که ممکن است در شرایط یکسان برای برخی تجربه شود و برخی از تجربه آن محروم بمانند.

### ۲.۲.۶ عمومیت‌ناپذیری تجربه دینی و عرفانی

تجربه عرفانی تجربه‌ای همگانی نیست. این مورد از آن جهت استدلال را با مشکل مواجه می‌کند که تجربه عرفانی همانند تجربه حسی برای همگان قابل تصدیق نیست. ویلیام آلستون نیز بر این باور است که تفاوت‌های بین تجربه حسی و تجربه عرفانی می‌تواند از اهمیت تجربه دینی بکاهد. البته آلستون در خصوص اشکال عدم عمومیت تجربه عرفانی می‌گوید دلیلی ندارد که عمل شناختی‌ای که فقط برخی از مردم با آن درگیرند کم‌تر محتمل منبع حقیقت باشد تا عمل شناختی‌ای که همه مردم درگیر آن هستند. برخی از اعمال قابل اعتماد فقط برای عده‌ای خاص امکان‌پذیر است، مثلاً تجربیات دانشمندان علوم تجربی که تجربیاتی معتبر و شناختی محسوب می‌شود گاهی اوقات فقط در انحصار آنهاست. به باور

آلستون وقوع کم‌تر تجربه عرفانی می‌تواند نشان دهد که تجربه عرفانی آگاهی کم‌تری در اختیار ما قرار می‌دهد تا تجربه حسی، اما نشان نمی‌دهد که هیچ آگاهی‌ای در اختیار ما نمی‌گذارد (رک: النور و دیگران، ۱۳۸۳: ۷۵-۷۳). اگر همین ادعای آلستون را بپذیریم عمومیت‌ناپذیری تجربه عرفانی می‌تواند از ارزش برهانی که مبتنی بر شباهت تجربه عرفانی و تجربه حسی است، بکاهد. وین‌رایت نیز تصدیق می‌کند که نخستین و روشن‌ترین چالشی که برهان وی با آن روبه‌رو است، تفاوت‌های میان تجربه عرفانی و ادراک حسی است که بر شباهت‌های میان آن دو غلبه دارد (رک: دیویس، ۱۳۹۱: ۱۰۹-۱۰۰).

### ۳.۵ وجود ادعاهای متعارض در گزارش‌های صاحبان تجربه عرفانی

بدون تردید ادعاهای مبتنی بر تجربه دینی و عرفانی در سنت‌های گوناگون با هم ناسازگارند. مثلاً تفاوت‌های قابل توجهی بین ادعاهای مبتنی بر تجربیات دینی یک فرد مسلمان با یک مسیحی یا یک فرد در سنت تراوده بودیسم از حقیقت‌غایی وجود دارد. حال آیا اعتقادات مبتنی بر این تجارب همه با هم می‌توانند موجه باشند؟ البته پاسخ این سؤال ما را وارد بحث کثرت‌گرایی دینی می‌کند که از حوصله این مقاله خارج است. اما بحث ما ناظر به حجیت و معرفت‌بخشی تجارب دینی و عرفانی است. در واقع پرسش ما این است که آیا مدعیات متعارض مبتنی بر تجارب دینی، همه می‌توانند معرفت‌بخش باشند؟ به نظر می‌رسد معقول این است که بگوییم این تعارضات و تناقضات در کنار هم نمی‌توانند موجه باشند مگر آن‌که تفسیر دیگری برای این ادعاها قائل شویم. وین‌رایت در پاسخ این اشکال که تجربیات دینی در سنت‌های گوناگون ادعاهای متناقض را تأیید می‌کنند می‌گوید تجربه دینی انواع گوناگونی دارد؛ مثلاً مکاشفات، احساس مینوی، صداها و غیره که همه این‌ها شناختی نیستند. تجربیات دیداری نیز می‌توانند در بردارنده ادعاهای متناقض باشند از آن جهت که انسان‌ها می‌توانند دچار اوهام و خیالات شوند. پس می‌توان گفت که همه تجربیات دیداری شناختی نیستند. مثلاً اگر من ادعا کنم که کلاهی که در مقابل من قرار دارد کلاه جک است و دیگری ادعا کند که این کلاه تام است این دو با هم متناقض هستند. اما نه از آن جهت که تجربه دیداری ما گمراه‌کننده است بلکه از آن جهت که ما در انتساب کلاه به افراد اشتباه می‌کنیم، تناقض برقرار می‌شود (Wainwright, 1981: 107-108). به نظر وین‌رایت در عرفان طبیعت، عرفان وحدت‌گرا، و عرفان خداپاور، ادعاهای گوناگون



تأیید می‌شود. مثلاً این‌که وحدت نامتمایز وجود دارد، یک ذات مقدس وجود دارد، و این‌که یک خدای رحیم، نیرومند و مهربان وجود دارد، روشن نیست که در تناقض باشند هرچند متفاوت هستند. یعنی تجربه وحدت‌گرا و خدا‌باور می‌توانند تجربه‌هایی از موضوعات گوناگون باشند (ibid: 108-109). به اعتقاد وین‌رایت ما در این بحث باید تجربیاتی که معیارهای حقیقی آن‌ها را ثابت کرده است را از دیگر تجارب تفکیک کنیم. در مورد تجربیاتی که معیارهای حقیقی آن‌ها را ثابت نکرده است، هیچ ادعای شناختی صورت نگرفته است. علاوه بر این تناقضات مطرح‌شده، تنها مربوط به ادعاهایی است که به طور غیرمستقیم بر اساس تجربه دینی شکل می‌گیرد؛ یعنی باید بین ادعاهایی که بر اساس تجربه دینی شکل می‌گیرد و ادعاهایی که مردم سعی دارند بر اساس تجربه، آن‌ها را تأیید کنند تفکیک کرد (ibid: 107-108). به نظر می‌رسد پاسخ وین‌رایت به اشکال مدعیات متعارض قانع‌کننده نیست؛ زیرا او برای تفکیک تجربه‌های شناختی از غیرشناختی به معیارهای حقیقی متوسل می‌شود. اما معلوم نیست این معیارهای حقیقی چه معیارهایی هستند؟ یا این‌که این معیارها در کدام سنت اعتبار دارند؟ اگر معیار آزمون‌پذیری یا عمومیت‌داشتن این نوع تجارب باشد که در بخش قبلی مورد بررسی قرار گرفت، اما اگر معیارها در درون یک سنت خاص مثلاً سنت مسیحی باشد واضح است که با معیارهای سنت‌های دیگر نمی‌تواند هماهنگ باشد. یعنی این معیارها فقط در درون همان سنت خاص اعتبار دارند. به عبارتی اگر با توجه به این معیارهای درون‌دینی، تجارب دینی معرفت‌بخش باشند، فقط در درون یک سنت خاص اعتبار دارد. پس می‌توان نتیجه گرفت که به تعداد سنت‌های دینی باید معیارهایی برای تعیین ارزش معرفتی تجربه دینی داشته باشیم. با این برداشت از معیارهای حقیقی که وین‌رایت پیشنهاد می‌کند هنوز مشکل ادعاهای متعارض با توجه به تجارب دینی و عرفانی به قوت خود باقی است.

در میان فیلسوفان دین، آلستون نیز با توجه به مؤلفه «توجه در نگاه نخست» و دیگر مبانی خود در بحث معرفت‌بخشی تجربه دینی که پیش از این بیان شد، بر این باور است که اعتقادات طرف‌داران ادیان را می‌توان موجه تلقی کرد. در صورتی که پذیرش این دیدگاه ما را با ادعاهای متناقض روبه‌رو می‌کند. حال آیا می‌توان ادعاهای متناقض را پذیرفت؟ آلستون پاسخ این پرسش را در التزام یا عدم التزام به یک سنت عرفانی می‌داند. در صورتی که یک فرد به هیچ سنت عرفانی ملتزم نباشد، حتی در صورت آثار و ثمرات اخلاقی و معنوی این سنت‌های متناقض، به هیچ‌کدام نمی‌تواند التزام داشته باشد؛ زیرا هر

دو با هم ناسازگارند. همین طور اگر هیچ دلیلی برای ترجیح یکی بر دیگری نیز در دست نباشد باز هم نمی‌تواند به هیچ‌کدام ملتزم باشد. اما در مورد کسی که ملتزم به یک سنت خاص است، غیرمعقول است که از سستی که در جامع تثبیت شده است دست بردارد. آلتون می‌پذیرد که سنت‌های متعدد در جامعه می‌تواند اطمینان فرد در یک سنت خاص را به سنت مورد نظر خودش تضعیف کند (وین‌رایت، ۱۳۹۰: ۲۹۹-۳۰۰)، اما این اعتقاد آلتون با دفاعیات وی در باب انحصارگرایی ادیان سازگار نیست. آلتون بر این باور است که یک فرد متدین هوشمند باید در جست‌وجوی مبنایی عام برای داوری در خصوص این باورهای متفاوت و متناقض باشد تا بتواند به حقیقت دست یابد. آلتون رسیدن به چنین موقعیتی را در ظل عنایت خداوند امکان‌پذیر می‌داند (ر.ک: پترسون و سایرین، ۱۳۷۶: ۲۴۲-۲۴۳). تأمل در دفاعیات آلتون نشان می‌دهد که وی نتوانسته پاسخی مناسب در خصوص ادعاهای متناقض ارائه دهد لذا هنوز مشکل ناسازگار میان ادعاهای مبتنی بر تجربه دینی در سنت‌های گوناگون به قوت خود باقی است. آلتون نیز این مبنای عام را که پیشنهاد می‌کند پیدا نکرده است. لذا فرد جست‌وجوکننده جهت یافتن مبنایی عام برای تشخیص تجربه‌های شناختی از غیرشناختی را در انتظار عنایات خداوندی گذاشته است تا شاید از این طریق به حقیقت دست یابد. نهایت این‌که پاسخ وین‌رایت و آلتون به اشکال ادعاهای متعارض با توجه به آنچه گذشت چندان قانع‌کننده نیست.

#### ۴.۶ ناکارآمدی اصل زودباوری در عرصه تجربه‌های دینی و عرفانی

۱. چنانکه قبلاً اشاره شد وین‌رایت تلویحاً و تصریحاً در استدلال‌های خود به اصل زودباوری استناد می‌کرد. اما استناد به اصل زودباوری نمی‌تواند معرفت‌بخشی تجارب دینی و عرفانی را اثبات کند؛ زیرا اصل زودباوری در معرفت‌شناسی دینی یک اصل بدیهی نیست بلکه یک اصل ظنی است. استفاده از این اصل در خصوص تأیید تجربیات حسی ممکن است صحیح باشد اما در تجربیات دینی و عرفانی به دلیل ماهیت و ویژگی‌های خاص آن‌ها درست نیست. این نکته‌ای است که ویلیام رو (William Rowe) بر آن تأکید دارد. ویلیام رو بر این باور است که از اصل زودباوری نمی‌توان در تأیید تجربه دینی استفاده کرد. وی با استفاده از مثالی مقصود خود را چنین توضیح می‌دهد: فرض کنیم در تجربه ادراکی خود، ماری را که در کنار صندلی ما چنبر زده است مشاهده می‌کنیم. این تجربه را دیگران،

در صورتی که از بینایی مناسب برخوردار باشند و نور کافی هم وجود داشته باشد، تأیید می‌کنند. در واقع در این تجربه دلایلی می‌تواند وجود داشته باشد که ما در وجود ما تردید کنیم؛ یعنی زمانی که تجربه ما در نزد دیگران تأیید نشود. اما در مورد تجربه خداوند چنین نیست. مثلاً در عرفان خدا باور، ممکن است کسی ادعا کند که تجربه‌ای از خدا دارد اما همین تجربه برای افراد دیگر رخ ندهد؛ یعنی خدا خودش را برای افراد دیگر منکشف نسازد. در واقع به نظر ویلیام رو یافتن دلایلی برای باور به این که تجربه دینی متعارف شخص، بی‌اساس است، مشکل است. در این که اصل زودباوری این اطمینان را به ما بدهد که تجربه‌های دینی برداشتی واقعی و اصیل از حقیقت هستند جای تردید وجود دارد. علاوه بر این فرض کنیم که کسی تا به حال تجربه دینی نداشته است و می‌خواهد تجربه‌های دیگران را بررسی و بر اساس آن‌ها تصمیم بگیرد. اگر به تجربیات دینی در سنت‌های دینی متفاوت مراجعه کند، آن‌ها را گاهی متناقض می‌بیند. مثلاً چنانکه در بخش قبلی نیز بیان شد تجربه یک فرد مسلمان از خدا با تجربه یک مسیحی و یا تجربه یک فرد در آیین هندویی متناقض است. واضح است که همه این تجربیات منطقاً نمی‌توانند درست باشند. در صورتی که مطابق اصل زودباوری همه این تجربیات می‌توانند درست باشند. حال اگر کسی در هیچ سنت دینی نباشد و تجربه دینی‌ای نداشته باشد مطابق اصل زودباوری باید ادعاهای همه این افراد را واقعی تلقی کند. در صورتی که چنین نیست و چنین فردی حق دارد که این گزارش‌ها را در کنار هم واقعی نداند (Rowe, 2007: 77-78). سویین‌برن در پاسخ به این اشکال می‌گوید طرف‌داران ادیان گوناگون تجربه‌های دینی خود را با اصطلاحات دینی خود که با آن آشنا هستند وصف می‌کنند و این به آن معنا نیست که توصیفات آن‌ها با یک‌دیگر متناقض است (Swinburne, 2004: 316). در پاسخ به سویین‌برن می‌توان گفت: در تجربه دینی عارفان گزارشی از مواجهه خود با موضوع تجربه ارائه می‌دهند. در واقع آن‌ها متعلق تجربه خود را متفاوت می‌بینند. یک عارف مسلمان یا یک عارف هندو، گزارشی از متعلق و یا موضوع تجربه خود در اختیار دیگران قرار می‌دهد. در مجموع کلیه اشکالاتی که از این طریق به اصل زودباوری و دیدگاه سویین‌برن وارد است، استدلال وین‌رایت را با مشکل مواجه می‌کند.

۲. اگر با توجه به اصل زودباوری، تجربه دینی برخی از افراد دلیل بر وجود موجودی ماورای طبیعی باشد پس تجربه عدم وجود چنین موجودی از سوی برخی دیگر می‌تواند دلیل بر عدم این چنین موجودی باشد. این اشکالی است که مایکل مارتین (Michael

Martin<sup>۳</sup> بر اصل زودباوری وارد می‌کند. مارتین ضمن عدم پذیرش این اصل، یک اصل زودباوری سلبی را مطرح می‌کند. وی می‌گوید: «اگر به لحاظ معرفتی به نظر شخص s برسد که x غایب است پس x غایب است». در واقع این اصل را چنین می‌توان بیان کرد که اگر تجربه اشیا دلیل بر وجود اشیا است، پس تجربه عدم اشیا نیز می‌تواند دلیل بر عدم وجود آن‌ها باشد. مارتین می‌گوید همان‌طور که تجربه صندلی می‌تواند دلیل بر وجود صندلی باشد، پس تجربه نبود صندلی دلیل خوبی برای این تصور است که صندلی وجود ندارد. بر این اساس اگر بتوان ادعای یک نفر مبنی بر تجربه خدا را بر اساس اصل زودباوری دلیلی بر وجود خدا دانست، پس ادعای یک کافر مبنی بر عدم تجربه خدا می‌تواند دلیلی بر عدم وجود خدا باشد (Martin, 1990: 170-180). البته ممکن است عدم پذیرش اصل زودباوری در بحث تجربه دینی از سوی مارتین موجه باشد، اما اصل زودباوری سلبی هم که از طرف مارتین مطرح شده است از اتقان لازم برخوردار نیست. مطابق این اصل عدم تجربه هر چیز نزدیک شخص، دلیل بر عدم آن چیز نزد آن شخص است. در صورتی که چنین نیست مثلاً یک نابینا تجربه‌ای از رنگ‌ها ندارد و یا حتی یک فرد بینا که مبتلا به بیماری کوررنگی است تجربه‌ای از برخی از رنگ‌ها ندارد. آیا می‌توان عدم تجربه چنین رنگ‌هایی را دلیل بر عدم وجود آن‌ها دانست؟ مثال دیگر این که ما انسان‌ها تجربه‌ای از وجود جهان‌های دیگر نداریم آیا عدم تجربه جهان‌های دیگر می‌تواند دلیل بر عدم وجود آن جهان‌ها باشد؟ قطعاً چنین نیست.

۳. گری گاتینگ (Gary Gutting) از طرف‌داران حجیت و معرفت‌بخشی تجربه دینی، استناد به اصل زودباوری را برای اثبات معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی تجارب دینی و عرفانی ناکافی می‌داند. گاتینگ در خصوص عدم کفایت اصل زودباوری مثالی ذکر می‌کند. وی می‌گوید فرض کنید من وارد اتاق مطالعه خود شدم و دیدم که عمه‌ام که به‌تازگی مرده است بر روی صندلی نشسته است. مطابق ادعای سویین‌برن، این تجربه را باید شهادی بر زنده‌شدن عمه مرده‌ام بعد از مرگ بدانم. اما گاتینگ می‌گوید چنین استنتاجی صحیح نیست، بلکه برای اثبات این تجربه شرایط دیگری لازم است از جمله: ۱. تکرار این تجربه، یعنی خود فرد صاحب تجربه و یا دیگران بتوانند جهت اطمینان از این تجربه، بار دیگر چنین تجربه‌ای داشته باشند؛ ۲. دیداری طولانی از موضوع تجربه از این جهت که شخص دیگری به جای شخص مورد تجربه اشتباه نشده باشد؛ ۳. علاوه بر این فرد صاحب تجربه باید اطلاعاتی از قبل درباره‌ی ظواهر و صفات موضوع تجربه داشته باشد تا با دیدن آن دچار

اشتباه نشود. بنابراین با توجه به این مثال و توضیحات ارائه شده، گاتینگ بر این باور است که برای تجربیات این‌چنینی تجربیات تأییدکننده بیش‌تری مورد نیاز است تا این تجربه همراه با تأییدات تکمیلی دیگر، دلیل انباشتی کافی برای واقع‌نمایی این نوع تجارب باشد. به‌نظر می‌رسد در مورد تجربه‌های دینی و امور نسبتاً نامألوف مانند اجنه و موجودات آسمانی این نوع دلایل استقرایی در دست نیست پس باید شواهد بیش‌تری آن را تأیید کند (گاتینگ، ۱۳۷۹: ۳۷۲-۳۵۰). به‌نظر می‌رسد با توجه به ادعای گاتینگ تجربه دینی و عرفانی در صورت عدم شرایط ذکرشده از طرف وی برای خود شخص نیز معتبر نباشد. اما این ادعایی است که عارفان به آن اعتنایی ندارند. حتی عارفان در صورت انکار ادعاهایشان از سوی دیگران باز از ادعای خود دست برنمی‌دارند.

## ۷. نتیجه‌گیری

وین‌رایت درصدد است از طریق شباهت تجربه دینی و عرفانی با تجربه حسی، اعتبار شناختی تجارب دینی و عرفانی را به اثبات برساند. شبیه به این استدلال از سوی آلستون و سویین‌برن نیز ارائه شده است. استدلال سویین‌برن بر اساس اصل زودباوری و استدلال آلستون مبتنی بر شباهت تجربه دینی با تجربه حسی و مفهوم رویه‌های باورسازانه است. در این مقاله تلاش شد یکی از استدلال‌های وین‌رایت در خصوص شناختی‌بودن تجربه دینی و عرفانی با توجه به دیدگاه سویین‌برن و اصل زودباوری، نقد و بررسی شود. مقدمه اول این استدلال مبتنی است بر این اصل که تجربه حسی تجربه‌ای شناختی است. در مقدمه دوم وین‌رایت ادعا دارد تجربه عرفانی شباهت بسیار نزدیک با تجربه حسی دارد. این مقدمه مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین بخش این استدلال است. وین‌رایت بر این باور است که تجربه حسی از دو جهت شباهت قابل توجه با تجربه عرفانی دارد. جهت اول این‌که همان‌طور که تجربه حسی تجربه‌ای ادراکی محسوب می‌شود، تجربه عرفانی نیز به دلیل این‌که همان ساختار را دارد می‌توان ادراکی محسوب کرد. شباهت دوم این‌که تجربه‌های عرفانی به دلیل این‌که همانند تجربه‌های حسی، پایه و اساسی را برای ساختن ادعاهای درست فراهم می‌آورند، ادراکی محسوب می‌شوند. در این استدلال، اصل زودباوری به عنوان یک مقدمه پنهان مورد استفاده قرار می‌گیرد. همان‌طور که سویین‌برن از این اصل در اثبات معرفت‌بخشی تجربه دینی استفاده می‌کند، وین‌رایت نیز در تبیین بحث‌های خود پیرامون

معرفت بخشی تجربه عرفانی، به آن استناد کرده است و محدود کردن این اصل را به پاره‌ای از معارف، امری دل‌خواهانه دانسته است و پذیرش آن را برای پرهیز از تسلسل نامتناهی یا دور محال، لازم می‌داند. در مجموع وین‌رایت با توجه به شباهت تجربه عرفانی با تجربه حسی و استناد به اصل زودباوری استدلال می‌کند که تجربه عرفانی، معرفت بخش است. هر چند در اعتبار معرفتی تجربه عرفانی نمی‌توان تردید کرد اما استدلال وین‌رایت اشکالاتی را در پی دارد. وجود تفاوت‌های قابل توجه بین تجربه عرفانی و تجربه حسی نظیر تفاوت در موضوع این دو تجربه، عمومیت‌ناپذیری تجربه عرفانی، وجود تناقض و تعارض‌های موجود در گزارش‌های تجربه عرفانی از جمله مواردی است که پذیرش این استدلال را با مشکل مواجه می‌کند. از این گذشته، ظنی بودن اصل زودباوری در معرفت‌شناسی دینی و اشکالات قابل قبولی که در بحث استفاده از این اصل در اثبات معرفت بخشی تجارب دینی و عرفانی وارد است، از اهمیت استدلال وین‌رایت می‌کاهد.

### پی‌نوشت

۱. لازم به ذکر است که تجربه عرفانی گونه‌ای از تجربه دینی محسوب می‌شود. تجربه دینی از جهاتی متمایز از تجربه عرفانی است. در تجربه دینی بین فاعل شناسا و متعلق شناسایی تمایز وجود دارد در صورتی که این دو در تجربه عرفانی وحدت دارند. در این مقاله به دلیل این که مسئله اعتبار و معرفت بخشی هر دو مطرح است لذا در کنار هم قرار می‌گیرند.
۲. وین‌رایت در این استدلال از تجربه‌های حسی به عنوان الگوی معرفت بخش یاد می‌کند که در نزد عموم مردم پذیرفته شده است. استدلال وی چنین است: ادراک حسی به عنوان یک الگوی معرفت بخش پذیرفته شده است. اگر شباهت بین تجربه عرفانی و ادراک حسی نزدیک باشد، پس تجربه عرفانی احتمال معرفت بخش است (Wainwright, 1973: 257-278).
۳. نظریه شناختی بودن تجربه دینی مخالفانی نیز دارد؛ مثلاً مطابق تعریفی که پراودفوت از تجربه دینی ارائه می‌دهد، تجربه دینی نمی‌تواند شناختی باشد. به نظر پراودفوت تجربه دینی تجربه‌ای است که فاعل 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 (پراودفوت، ۱۳۸۳: ۲۴۸). در واقع مطابق دیدگاه پراودفوت تجربه دینی جنبه روان‌شناختی داشته است و دینی یا غیر دینی بودن آن به تلقی فاعل بستگی دارد و از نظر معرفت‌شناسی حجیتی ندارد.
۴. سویین‌رن کاربرد این اصل را منوط به شرایطی می‌داند که عبارت‌اند از:

۱. دلایلی وجود داشته باشد که ادراکات حسی در یک شرایط غیر قابل اعتمادی شکل گرفته باشند؛ ۲. چنانچه کسی در شرایط خاص تجربه‌ای داشته باشد اما در همان شرایط تجربه‌های مشابه نادرستی تجربه او را اثبات کند؛ ۳. در مواردی که شواهدی عدم وجود متعلق تجربه فرد را ثابت کند؛ ۴. در صورتی که بتوان علت وجود معرفت‌شناختی  $x$  را برای فاعل شناسا از طریق دیگری غیر از حضور عینی  $x$  تبیین کرد (Swinburne, 2004: 310-315).

## منابع

- آلستون، ویلیام (۱۳۷۹). تجربه دینی و باور دینی، ترجمه امیر مازیار، نقد و نظر، سال ششم، ش ۲۳-۲۴. النور، استامپ و همکاران (۱۳۸۳). درباره دین، ترجمه مالک حسینی و دیگران، تهران: انتشارات هرمس. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶). عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو. پرودفت، وین (۱۳۸۳). تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، قم: انتشارات طه. توکلی، طاهره (۱۳۸۴). «اعتبار تجربه دینی در توجیه باورهای دینی»، دو ماهنامه اندیشه حوزه، سال یازدهم، ش ۵۱ و ۵۲.
- دیویس، سی. اف. (۱۳۹۱). ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی، ترجمه علی شیروانی، حسین شیدان شید، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سویین برن، ریچارد (۱۳۸۱). آیا خدایی هست؟ ترجمه محمد جاودان، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- عباسی، بابک (۱۳۹۱). تجربه دینی و چرخش هرمنوتیکی؛ بررسی و نقد آرای ویلیام آلستون، تهران: هرمس.
- عباسی، ولی الله (۱۳۸۴). «ماهیت‌شناسی تجربه دینی»، دو ماهنامه اندیشه حوزه، سال یازدهم، ش ۵۱ و ۵۲.
- کشفی، عبدالرسول (۱۳۹۱). «بررسی دیدگاه ویلیام رو در باب حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی»، فصلنامه اندیشه دینی، ش ۴۲.
- گاتینگ، گری (۱۳۷۹). تقریری اصلاح‌شده از طریق تجربه دینی، ترجمه پروانه عروج‌نیا، نقد و نظر سال ششم، ش ۲۴-۲۳.
- ماورودس، جورج آی (۱۳۸۶). باور به خدا، ترجمه مسعود خیرخواه، تهران: انتشارات علم.
- وین‌رایت، ویلیام. جی (۱۳۹۰). فلسفه دین، ترجمه علی‌رضا کرمانی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

Alston William P. (1972). 'Religious Experience Arguments from the Existence of God', In *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 7, Paul Edwards, Macmillan publishing Co, Jnc & the free Press New York.

Martin, Michael (1990). *Atheism: A philosophical Justification*, Philadelphia: Temple University Press

Martin, C. B. (1959). *Religious Belief*, Ithaca, New York Cornell University Press.

- Rowe, William L. (2007). *Philosophy of Religion; an Introduction*, Purdue University, Wadsworth Cengage Learning.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1958). *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, J. Oman (trans), New York: Harper and Row
- Swinburne, Richard (2004). *The Existence of God*, Oxford Clarendon press
- Wainwright, J. William (1981). *Mysticism: A Study of its Nature, Cognitive Value and Moral Implication*, The University of Wisconsin Press
- Wainwright, J. William (1973). 'Mysticism and Sense Perception', *Religious Studies*, Vol. 9.