

تجربه دینی و تبیین‌های طبیعت‌گرایانه بررسی دیدگاه جف جوردن

منصور نصیری^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۰۱/۱۹ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۴/۰۴/۰۹)

چکیده

دغدغه اصلی این مقاله، بررسی این مسئله است که آیا کشف تبیین طبیعی برای تجربه دینی، حجیت معرفت‌شناختی آن برای اثبات متعلق خود، به ویژه خداآوری را رد می‌کند یا خیر. در این زمینه با دو دیدگاه کلی مواجهیم. برخی معتقدند که تا وقتی وجود نداشتن خدا با دلیل کافی اثبات نشود، تجربه دینی حتی در صورت کشف تبیین طبیعی برای آن، از حجیت معرفت‌شناختی برخوردار خواهد بود. اما برخی دیگر تأکید می‌کنند که به محض کشف تبیین طبیعی، حجیت معرفت‌شناختی آن از بین می‌رود بدون آن که نیازی به اثبات وجود نداشتن خدا داشته باشیم. در این مقاله نزاع جف جوردن با گروه نخست را در همان ساختار بحث خود جوردن بیان و بررسی کرده‌ایم. یافته و نتیجه‌ای که پس از بررسی و نقد این دو دیدگاه، به آن رسیده‌ایم، ارائه دیدگاه سوم و جدید در این زمینه است. دیدگاه پیشنهادی، مبتنی بر تفکیک دو نوع تجربه دینی است. بر اساس این دیدگاه، برخی از تجربه‌ها که از شرایط خاصی برخوردارند حتی در صورتی که برای آن‌ها تبیین طبیعی کشف شود، باز هم از حجیت معرفتی خاصی برخوردار خواهند بود.

کلیدواژه‌ها: تجربه دینی، تبیین طبیعی، حجیت معرفت‌شناختی، جف جوردن،

سوینبرن.

۱. درآمد

در قرن بیستم، مطالعات فلسفی درباره تجربه دینی سه نقطه عطف مهم را پشت سر گذاشت: ۱. در آغاز قرن بیستم، ویلیام جیمز به «تنظیم و طبقه‌بندی» مسائل تجربه دینی پرداخت؛ ۲. در دهه‌های ۵۰ و ۶۰، متفکرانی نظیر والتر استیس «توجه به جایگاه عرفان در باورهای دینی» را دغدغه خود قرار دادند؛ ۳. از دهه ۸۰ به این سو، متفکرانی مانند ویلیام آلستون، جان هیک، و سوینبرن «ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی» را مورد توجه قرار داده‌اند [۱، ص ۴]. شکی نیست که از میان این سه دغدغه، بررسی حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی برای اثبات متعلق خود و در نتیجه پشتیبانی یا عدم پشتیبانی آن از باور به خدا مهم‌ترین مسئله در تجربه دینی قلمداد می‌شود. سایر مباحث تجربه دینی (نظیر بررسی ماهیت تجربه دینی، اقسام تجربه دینی، و وجود یا عدم وجود عنصر مشترک در تجربه‌های دینی مختلف) در واقع، به همین مسئله اصلی بازمی‌گردند. یکی از مسائل مطرح در تجربه دینی که به صورت مستقیم به اثبات خدا باوری مربوط می‌شود، رابطه تجربه دینی و کشف تبیین طبیعی برای آن است؛ سؤال این است که آیا کشف تبیین طبیعی قانع‌کننده برای تجربه دینی باعث رد ارزش قرینه‌ای تجربه دینی و به تعبیر دیگر رد حجیت معرفت‌شناختی آن می‌شود؟

درباره این مسئله دو دیدگاه مطرح شده است. فیلسوفان برجسته‌ای نظیر سی. دی. براد، ریچارد سوینبرن، و ویلیام وینرایت (از فیلسوفان دین معاصر و برجسته) از دیدگاه نخست (بقای حجیت معرفت‌شناختی) دفاع می‌کنند. این اندیشمندان استدلال می‌کنند که در صورتی که عدم وجود خدا اثبات نشده باشد، کشف تبیین طبیعی برای تجربه دینی، هرگز خللی در ارزش قرینه‌ای آن ایجاد نمی‌کند. از نظر آن‌ها، تبیین طبیعی فقط در صورتی به ارزش قرینه‌ای تجربه‌های دینی (حجیت معرفت‌شناختی آن) ضرر می‌زند که اثبات شود که خدایی وجود ندارد. در مقابل، کسانی چون جف جوردن با دفاع از دیدگاه دوم (زوال حجیت معرفت‌شناختی) معتقدند که کشف تبیین طبیعی باعث رد ارزش قرینه‌ای تجربه دینی می‌شود. جوردن تأکید می‌کند که تبیین‌های طبیعی، تجربه‌های دینی را بدون نیاز به مفروض گرفتن خدا یا امر ماورای طبیعی تبیین می‌کنند. البته، وی معتقد است که وجود تبیین طبیعی باعث نمی‌شود که همه تجربه‌های دینی را موهوم بدانیم، بلکه فقط تجربه دینی‌ای که برای آن تبیین طبیعی پیدا کرده‌ایم از ارزش معرفتی می‌افتد.

در این مقاله^۱ با تمرکز بر بحث جف جوردن [5, pp. 58-73]، نزاع وی را با طرفداران دیدگاه اول بررسی و در پایان، دیدگاه سومی را با عنوان «تفکیک دو نوع تجربه دینی» پیشنهاد خواهیم کرد؛ درون‌مایه اصلی دیدگاه پیشنهادی، تمایز میان دو دسته تجربه دینی است: نخست، تجربه‌های دینی‌ای که از معیارهای خاصی برخوردارند و دوم، تجربه‌های دینی‌ای که فاقد این معیارها هستند. در زیر، این مسئله را با تمرکز بر دیدگاه جف جوردن و ساختار بحث وی پی می‌گیریم [ر.ک. 5, pp. 58-73].

۲. بقای حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی

نخستین دیدگاه در این مسئله اعتقاد به «بقای حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی» است که کسانی نظیر سی. دی. براد، جان هیک، ریچارد سوینبرن و ویلیام وینرایت از آن دفاع می‌کنند. بر اساس این دیدگاه، تا وقتی که اثبات نشده باشد که خدا وجود ندارد، نمی‌توان کشف تبیین طبیعی برای تجربه دینی را باعث رد حجیت معرفت‌شناختی آن برای اثبات خدا باوری دانست.

از مجموع مباحثی که جف جوردن درباره دیدگاه نخست مطرح کرده، می‌توان دو استدلال را به نفع دیدگاه نخست اصطیاد کرد. نخست، عدم تعارض علّیت خدا با علّیت طبیعی؛ و دوم، علّیت عام یا تقوّم علّی عام خدا. این دو استدلال، اگرچه تفاوت گوهری با یکدیگر ندارند، آن‌ها را در همان قالب مباحث جوردن و به صورت جداگانه مطرح خواهیم کرد.

۲.۱. استدلال نخست: عدم تعارض علّیت خدا با علّیت طبیعی

اولین استدلالی که گروه نخست مطرح می‌کنند عبارت است از تأکید بر عدم تعارض علّیت خدا با علّیت امور طبیعی. این استدلال را به طور مشخص سی. دی. براد مطرح کرده است. وی در اثر پرنفوذی که در سال ۱۹۳۹ انتشار یافت، استدلال می‌کند که وجود تبیین طبیعی برای تجربه‌های دینی (خصوصاً تبیین روان‌شناختی آن‌ها) اثبات نمی‌کند که تجربه‌های دینی واهی یا موهوم هستند [2, pp. 175-201]. از نظر وی، حتی اگر اثبات شود که تجربه‌های دینی ناشی از ناهنجاری روان‌شناختی‌اند، نمی‌توان نتیجه گرفت که تجربه‌های دینی موهوم هستند؛ زیرا ممکن است یک حالت روان‌شناختی خاص، به لحاظ

۱. از دکتر محمدرضا بیات که با مطالعه مقاله، نکات سودمندی را در جهت تدقیق و اصلاح آن مطرح کردند، بسیار سپاسگزارم.

علی شرط ضروری برای واقعی بودن تجربه‌های دینی باشد. وی در بیان دلیل این سخن می‌گوید که چون «انسان ممکن است نیاز داشته باشد که برای آن که شکاف و راهی به جهان فراحسی داشته باشد، قدری «دیوانه» باشد» [2, pp. 197-198].

وین رایت نیز در استدلالی مشابه استدلال سی. دی. براد تأکید می‌کند که اگر برای تجربه دینی تبیین طبیعی‌ای پیدا شود که به لحاظ علمی قانع‌کننده باشد، نتیجه نمی‌شود که خدا یا یک هویت فراطبیعی علت آن نیست؛ زیرا، بر طبق آموزه‌های خداپاوری سنتی، اگرچه می‌توان برای بسیاری از پدیده‌های طبیعی تبیین‌های علمی قانع‌کننده‌ای به دست داد، این تبیین‌ها با عمل علی خدا ناسازگار نیستند، بلکه اساساً این تبیین‌ها مستقیماً بر عمل علی خدا مبتنی شده‌اند [9, p. 133].

آلستون نیز شبیه همین استدلال را مطرح کرده و در پاسخ به ادعای کسانی که می‌گویند می‌توانیم تجربه دینی را با عوامل طبیعی تبیین کنیم، چند نکته را بیان می‌کند که اصلی‌ترین آن‌ها این است که حتی اگر تجربه دینی از علل کافی در جهان طبیعت برخوردار باشد، به هیچ وجه مانعی برای ارتباط علی آن با خدا نمی‌تواند باشد؛ چرا که بر اساس تعالیم دینی خداوند با هر حادثه‌ای ارتباط علی دارد [۱۱، ص. ۸۲].

۲.۲. استدلال دوم: تقوم علی عام خدا

دومین استدلال نیز شبیه استدلال نخست است. این استدلال عبارت است از «تقوم علی عام خدا» و به تعبیر دیگر «قوم‌بخشی علی فراگیر خدا». هم سوینبرن [8, pp. 293-327] و هم ویلیام وینرایت [9, pp. 126-128] استدلال می‌کنند که در هر تجربه‌ای، خدا در میان علل آن است. در واقع، با توجه به این نکته که فرایندهای علی فقط به این دلیل وجود دارند که خدا آن‌ها را تقوم می‌بخشد، می‌توان گفت که خدا در فرایند علی هر تجربه دینی حضور دارد. بنابراین، تا وقتی که وجود خدا با ادله کافی رد نشده باشد، کشف تبیین طبیعی هیچ‌گاه نمی‌تواند باعث از بین رفتن حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی شود؛ زیرا اگر عدم وجود خدا اثبات نشود، می‌توان گفت که چون خدا در همه فرایندهای علی دخالت دارد، در پیدایش این تجربه دینی نیز دخالت داشته است.

۳. زوال حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی

دیدگاه دوم درباره مسئله مورد بحث مقاله، عبارت است از اعتقاد به «زوال حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی». بر اساس این دیدگاه که جف جوردن از آن دفاع می‌کند،

به محض آن‌که برای تجربه دینی تبیین طبیعی کشف شد، حجیت معرفت‌شناختی آن زیر سؤال می‌رود و دیگر نمی‌توان آن را برای تأیید خداباوری به کار بست. وی تأکید می‌کند که اگر برای تجربه دینی تبیین طبیعی پیدا شد، حجیت معرفت‌شناختی آن از بین می‌رود. اما این‌که چنین تبیینی برای تجربه‌های دینی پیدا شده است یا نه، مسئله‌ای است کاملاً متفاوت با آنچه که مورد بحث ماست [5, pp. 70-71].

مهم‌ترین استدلالی که جوردن برای اثبات این دیدگاه مطرح می‌کند، «نظریه علی ادراک» (causal theory of perception) و اصول مطرح در آن است. جوردن ضمن بیان این نظریه، ادله دیدگاه نخست را با توجه به آن نقد و رد می‌کند. البته، استدلال جوردن، مبتنی بر این است که معتقد باشیم که میان منشأ علی تجربه دینی و ارزش معرفتی آن پیوند مستقیمی وجود دارد. با توجه به اهمیت این نکته، جوردن پیش از بیان اصول مطرح در نظریه علی ادراک، به عنوان مقدمه به بررسی این مسئله می‌پردازد که ریشه‌های علی یا منشأ علی پیدایش تجربه دینی چه ارتباطی با ارزش معرفتی آن دارد. وی معتقد است که در این زمینه، دو دیدگاه کلی وجود دارد: ۱. بر اساس دیدگاه نخست که پراگماتیست‌ها مدافع اصلی آن هستند، ارزش معرفتی یک تجربه به ملاحظات عمل‌گرایانه و ثمره‌ها و فواید عملی و رفتاری آن تجربه وابسته است، نه منشأ علی. بر طبق این دیدگاه، تحقیق درباره علل وقوع تجربه، ارتباطی با ارزیابی معرفتی آن ندارد و همه دغدغه ما باید نتایج تجربه باشد. این گروه به منشأ علی تجربه بی‌تفاوت هستند. از نظر آن‌ها مهم نیست که منشأ علی تجربه مفید چه چیزی است و فقط ثمره‌ها و فواید عملی تجربه مهم است. جوردن دیدگاه استیسی در کتاب *عرفان و فلسفه* را نیز با این دیدگاه سازگار و هماهنگ می‌داند [5, p. 71].

جوردن این دیدگاه را نمی‌پسندد. از نظر او، این دیدگاه یک نکته مهم را در توسل به تجربه دینی به عنوان قرینه‌ای برای وجود خدا نادیده گرفته است. و آن این است که گفته شده که مشروعیت معرفتی تجربه دینی عمدتاً ناشی از شباهت‌هایی است که تجربه دینی با تجربه حسی دارد. بر طبق این ادعا، تجربه دینی به‌سان تجربه حسی نوعی ادراک است. البته، دلیل این ادعا ممکن است متفاوت باشد. مثلاً سوینبرن دلیل آن را جریان اصل عام آسان‌باوری و نیز اصل گواهی درباره هر دوی آن‌ها می‌داند [8, pp. 254-271]. آلستون دلیل شباهت این دو تجربه را به ساختار و عناصر اصلی مشترک میان آن‌ها مبتنی می‌کند [نک. ۱۶، ص. ۴۶-۵۲]. برخی نظیر گاتینگ دلیل

این ادعا را ویژگی‌های مشترک زیاد این دو نوع تجربه می‌دانند [4, pp. 151-153]. جف جوردن با توجه به این نکته، تأکید می‌کند که ارزش معرفتی یک تجربه خاص بر ارتباط علی مفروض در آن وابسته است. چنان‌که از این بحث روشن است و خود جوردن در برخی موارد تصریح کرده است [5, pp. 10-20]، وی معتقد به همسانی و هم‌سنخی تجربه دینی و تجربه حسی است [نک. ۱۷، ص ۱۳۰-۱۳۸].

۲. دیدگاه دوم دیدگاه کسانی است که به نظریه علی ادراک معتقدند و منشأ علی ادراک را در ارتباط مستقیم با ارزش معرفتی آن می‌دانند. برتراند راسل [6] و گرایس از جمله این افراد هستند. گرایس دیدگاه خود درباره نظریه علی ادراک را در مقاله مشهور خود با عنوان «نظریه علی ادراک» [3, pp. 121-152] که جوردن در بحث حاضر بر آن تکیه می‌کند، بیان کرده است. بر طبق این نظریه، برای آن‌که شخص، چیزی را ادراک کند، باید آن چیز تأثیر علی بر آن شخص داشته باشد، به نحوی که آن چیز سبب شود که شخص، تجربه ادراکی درباره آن داشته باشد. بدین قرار، برای تحقق ادراک، باید بین شخص و متعلق ادراک رابطه علی وجود داشته باشد و متعلق ادراک، سبب تحقق ادراک گردد. با پذیرش نظریه علی ادراک، حقیقی^۱ بودن یک تجربه منوط به احراز شرایطی است که در اصل زیر (اصل الف) آمده است [5, pp. 60-62].

اصل الف) فقط در صورتی می‌توان گفت که تجربه کردن چیزی با عنوان X (متعلق تجربه) توسط S (شخص تجربه‌کننده) یک ادراک حقیقی است که دارای سه شرط باشد: (a) برای S حاضر باشد (شرط حضور)؛ و (b) تجربه X توسط S به شیوه‌ای مناسب توسط X ایجاد شده باشد (معلول X باشد) (شرط علی)؛ و (c) S بداند که آنچه که ادراکش می‌کند X است (شرط آگاهی).

لازمه شرط (a)، یعنی «شرط حضور»، این است که یک ادراک تنها در صورتی حقیقی است که متعلق آن وجود داشته باشد و در محدوده معرفتی فاعل شناسا باشد. بدین قرار، برای آن‌که شخص یک درخت را مشاهده کند، آن درخت باید در محدوده بینایی او باشد. لازمه شرط (b)، یعنی «شرط علی»، آن است که متعلق ادراک حقیقی، نقش مناسبی در تحقق آن تجربه ایفا کند. البته، درست است که درباره مفاهیم علیت و حضور که در شرط (a) و شرط (b) آمده‌اند بحث‌های متعددی وجود دارد، اما به هر روی، اگر بنا باشد آگاهی S از X را ادراک حقیقی قلمداد کنیم، X باید نقش مناسبی در تحقق تجربه مزبور توسط S داشته باشد. بدین ترتیب، اگر بناست تجربه دینی نوعی

1. veridical

ادراک قلمداد شود، باید هر دو شرط (a) و (b) در آن باشند. بنابراین، برای آن که S در تجربه دینی، خدا را ادراک کند اولاً، باید خدا وجود داشته باشد، و ثانیاً، باید خدا نقش علی مناسبی در تجربه او داشته باشد.

با توجه به اصول مطرح در نظریه علی ادراک، چنانچه تبیین طبیعت‌گرایانه قانع‌کننده‌ای برای تجربه دینی کشف شود در واقع نشان داده می‌شود که یکی از دو شرط (a) یا (b) وجود ندارد و از این رو، ارزش قرینه‌ای آن و به تعبیر دیگر، حجیت معرفت‌شناختی آن از بین می‌رود [5, p. 61]. از این رو، جف جوردن تأکید می‌کند که حتی بدون داشتن استدلال خوب بر عدم وجود خدا، کشف تبیین طبیعی برای تجربه دینی، دست کم، دلیل موجهی خواهد بود بر این که نه شرط (a) و نه شرط (b) در تجربه‌های دینی وجود ندارند.

البته، جوردن می‌پذیرد که اگر خدایی وجود داشته باشد، امکان دارد که خودش را آشکار کند؛ و بنابر این، امکان دارد که تجربه‌های دینی حقیقی‌ای وجود داشته باشند که ذیل تبیین طبیعت‌گرایانه نگنجدند. از این رو، برای رد تجربه دینی باید علاوه بر تحقق مضمون شرط حضور، باید مضمون شرط علی هم محقق شود؛ به تعبیر دیگر، برای رد تجربه دینی علاوه بر فقدان شرط حضور، باید شرط علی هم موجود نباشد. به همین جهت، جوردن تأکید می‌کند که برای رد حجیت تجربه دینی‌ای که از تبیین طبیعی برخوردار است، تحقق هر دو شرط (a) و (b) لازم است و در این میان، شرط (b)، یعنی «شرط علی» نویدبخش‌تر و مهم‌تر است [5, pp. 61-62].

لازمه شرط علی این است که S تنها در صورتی ادراک حقیقی از X دارد که X نقش علی مناسبی در تحقق تجربه S داشته باشد. یعنی X باید شرط علی ضروری مناسبی برای تجربه X توسط S باشد. بنابر این، تحقق تجربه X بدون دخالت X اثبات می‌کند که تجربه X ادراک حقیقی X نبوده است؛ به تعبیر دیگر، اثبات می‌کند که شرط علی در این تجربه وجود نداشته است. از این نظر، جوردن مدعی است که می‌توان نشان داد در تجربه‌هایی که از تبیین طبیعی قانع‌کننده‌ای برخوردارند، حتی اگر خدا وجود داشته باشد نقش علی مناسب را در آن‌ها نداشته است.

جوردن برای اثبات این که چرا علیت خدا در تجربه دینی‌ای که برای آن تبیین طبیعی کشف شده، نقش علی مناسب را ندارد، می‌کوشد فقدان شرط علی را در آن نشان دهد. از نظر او، می‌توان فقدان شرط علی را از دو طریق و به تعبیر دیگر با نشان دادن دو مانع اثبات کرد:

۱. از راه اثبات این که تحقق تجربه X (در اینجا، خدا) به واسطه علت دیگری غیر از خود X بوده، و در نتیجه X در تحقق تجربه مزبور دخالت علی نداشته است (مانع شماره ۱).
۲. از راه اثبات این که X (در اینجا، خدا) دخالت علی مناسبی نداشته است؛ یعنی شرط علی آن مناسب و مرتبط نبوده است (مانع شماره ۲).

برای مثال، اگر امیر، پشت سر هوشنگ بایستد، و از طریق فنون کامپیوتری، وضعیتی به وجود آورد که هوشنگ این تجربه را بکند که امیر در برابر او ایستاده، باید این تجربه را واهی یا فریبنده دانست، نه حقیقی؛ زیرا، در این تجربه، امیر، به صورت مناسب، شرط علی ضروری نیست؛ به تعبیر دیگر، اگرچه امیر، به عنوان متعلق تجربه هوشنگ، دخالت علی برای این تجربه دارد، ولی این دخالت، دخالت علی مناسب نیست؛ زیرا وقتی که امیر در پشت سر هوشنگ باشد، نمی تواند دخالت علی مناسبی در تجربه بصری هوشنگ داشته باشد. امیر ورای میدان دید هوشنگ بود و از این رو، تجربه هوشنگ فاقد ویژگی ضروری تناسب و ربط بصری است. در بهترین حالت، تجربه هوشنگ ادراک غیرمستقیم امیر بود. به همین منوال، اگر کاری کنند که ما تصویر سه بعدی یک فنجان را بر روی میز خود ببینیم، تجربه ما تجربه فنجان نخواهد بود؛ اگرچه ممکن است فنجان واقعی شرط علی ضروری در ایجاد آن تصویر و در نتیجه تجربه ما باشد.

تا این جا، استدلال جوردن را برای اثبات زوال حجیت معرفت شناختی تجربه دینی در صورت کشف تبیین طبیعی قانع کننده مرور کردیم. در ادامه، خواهیم دید که وی با تکیه به این استدلال چگونه استدلال های دیدگاه معتقد به بقای حجیت معرفت شناختی تجربه دینی را نقد می کند.

۳.۱. بررسی استدلال های دیدگاه بقای حجیت معرفت شناختی

چنان که دیدیم، استدلال جوردن، کاملاً مبتنی بر استدلالی است که گرایس در مقاله مشهور خود با عنوان «نظریه علی ادراک» مطرح کرده است. جوردن پس از بیان و توضیح استدلال خود در سایه همین استدلال و با توسل به شرایط مطرح در نظریه علی ادراک، استدلال های دیدگاه نخست را بررسی می کند که در ادامه خواهیم دید.

۳.۱.۱. بررسی استدلال نخست

چنان که دیدیم، استدلال نخست بر عدم تعارض علیت خدا با علیت طبیعی مبتنی بود.

بر اساس این استدلال، گفته می‌شود که مطابق با خداباوری سنتی، خدا علت عام همه پدیده‌ها قلمداد می‌شود؛ از این رو، می‌توان خدا را علت تحقق تجربه دینی دانست، چراکه خدا با هر حادثه‌ای رابطه علی دارد، و از این رو، حتی اگر برای تجربه دینی تبیین طبیعی کشف شود، باز هم می‌توان آن را معلول خدا و در نتیجه قرینه‌ای برای اثبات خدا بدانیم. به تعبیر فیلسوفان مسلمان، علت‌های طبیعی در طول علت برتر خداست.

از مباحث جف جوردن می‌توان دو نوع پاسخ به این استدلال اصطیاد کرد. پاسخ نخست به فقدان شرایط مطرح در اصل «الف» باز می‌گردد و پاسخ دوم، به آموزه‌های خداباوری تکیه می‌کند.

وی در پاسخ نخست، تأکید می‌کند که حتی اگر بر طبق تلقی خداباوری کلاسیک علیت فراگیر خدا باشد، باز هم می‌توان گفت شرط علی مناسب تأمین نشده است، زیرا می‌توان با استفاده از داروی خاصی تجاربی را ایجاد کرد که به لحاظ پدیدارشناختی از تجربه‌هایی که به طور سنتی تجربه‌های دینی قلمداد می‌شوند غیرقابل تمییز باشند؛ یعنی این دارو به گونه‌ای است که مصرف آن برای ایجاد تجربه خدا کافی است. در این صورت، تجربه دینی با ابزار طبیعی (مثل مصرف دارو) ایجاد شده است و تحقق تجربه دینی از راه طبیعی قرینه‌ای بر ضد ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی خواهد بود و دیگر نمی‌توان منشأ تحقق تجربه دینی را فقط خدا دانست. بدین ترتیب، وجود داروی مزبور دلیل معقولی برای حصول مانع شماره ۲ خواهد بود.

بنابراین، درست است که بر طبق خداباوری کلاسیک، خدا علت همه اشیا و پدیده‌هاست، اما این علیت علیت مناسب نیست؛ و از این رو، اصل «الف» را برآورده نمی‌کند. علیت خدا در این نقطه، برفرض که خدایی وجود داشته باشد، از نوعی که در «الف» بیان شد نیست، زیرا این نوع علیت خدا بسیار عام‌تر و کلی‌تر از آن است که بتواند از نوعی باشد که در «الف» بیان شد. پس، حتی اگر خدا عنصر علی کافی برای همه اشیا ممکن الوجود باشد، تجربه به‌وجودآمده توسط داروی مزبور، دلیل خوبی برای حصول مانع شماره ۲ در برابر اثبات فقدان شرط علی خواهد بود [5, p. 63].

اما می‌توان از جوردن پرسید که چنانچه بتوان دارویی تولید کرد که تجربه یک فنجان را در ما ایجاد کند که مطمئن‌ایم واقعی نیستند، ولی از لحاظ پدیداری شبیه تجربه یک فنجان و شخص است. آیا تجربه برخاسته از داروی مزبور در این مورد هم می‌تواند باعث تردید در تجربه‌های معمولی مردم از فنجان یا اشخاص گردد و مانع شماره ۲ در برابر آن رخ نماید؟ به

نظر می‌رسد که پاسخ منفی است. بنابراین، چرا همین پاسخ را درباره تجربه‌های دینی ندهیم و همچنان از ارزش معرفت‌شناختی آن دفاع نکنیم؟

جوردون در پاسخ به این اشکال می‌کوشد تا نشان دهد که تجربه یک فنجان بسیار متفاوت با تجربه خداست. وی با توسل به یک اصل دیگر (اصل ب) نتیجه می‌گیرد که این اصل درباره تجربه‌های دینی جاری نیست.

اصل ب) هرگاه تجربه‌های متمایز و در عین حال به لحاظ پدیدارشناختی مشابهی با عنوان M و N وجود داشته باشند، احتمال دارد که علت‌های تحقق M و N یکی/مشابه باشند.

ادراک واقعی یک فنجان مستلزم وجود علت فیزیکی (یعنی فنجان واقعی) است؛ و این دقیقاً، درباره مثال دارو جاری است؛ یعنی علت فیزیکی همان داروست. اما علت تحقق تجربه‌های دینی واقعی، یعنی خدا، کاملاً متفاوت با علل فیزیکی است و این تفاوت شدید کیفی میان علت‌های احتمالی در تجربه‌های دینی باعث می‌شود که اصل ب) در تجربه‌های دینی جاری نباشد. در نتیجه، نمی‌توان میان تجربه‌های دینی واقعی و غیرواقعی تمییز داد. بدین ترتیب، اصل ب)، به ضمیمه این واقعیت که تجربه‌هایی وجود دارند که توسط دارو ایجاد شده و این تجربه‌ها بازسازی یا بدیل تجربه‌هایی هستند که تجربه دینی حقیقی قلمداد می‌شوند، به میزان زیادی این احتمال را که هر تجربه دینی ادراک واقعی خدا باشد، تضعیف می‌کند. این هم‌تاسازی توسط دارو، کافی است که تفاوت میان علل را نشان دهد و از این رو، نباید تعجب کرد که مسئله هم‌تاسازی از راه دارو، در این دو مورد (تجربه فنجان و تجربه خدا) تأثیر متفاوتی داشته باشد [5, p. 64]. بنابراین، نمی‌توان نتیجه هم‌تاسازی دارو را درباره دیدن فنجان و تجربه دینی، یکسان دانست. از این‌روست که درباره تجربه دیدن فنجان نمی‌توان نتیجه هم‌تاسازی را به همه موارد آن سرایت داد و همه آن‌ها را تجربه غیرواقعی دانست، ولی می‌توان درباره تجربه دینی به همه موارد آن سرایت داد و همه آن‌ها را تجربه غیرواقعی دانست.

جف جوردن با توجه به مباحث قبلی معیار زیر (معیار ج) را برای واقعی بودن تجربه دینی شناسایی می‌کند:

ج) اگر مجموعه‌ای از شرایط طبیعی وجود داشته باشند که هنگام تأثیرگذاری باعث تحقق تجربه‌ای شوند که به لحاظ پدیدارشناختی قابل تمایز از تجربه‌هایی نباشند که به طور سنتی تجربه‌های خداپاورانه قلمداد می‌شوند، در این صورت، نمی‌توان هیچ تجربه‌ای را که به نظر خداپاورانه می‌رسد ادراک واقعی قلمداد کرد.

بر طبق معیار (ج)، تجربه خداپاورانه E، باید فقط در صورتی واقعی قلمداد شود که E، تا آن‌جا که انسان توان تعیین کردن دارد، فاقد تبیین طبیعی محض باشد. اگر تبیین طبیعی‌ای با عنوان N وجود داشته باشد، به نحوی که هرگاه N حضور داشت، تجربه خداپاورانه تحقق یابد، در این صورت دلیل خوبی خواهیم داشت بر این که حجیت معرفت‌شناختی هر گونه تجربه خداپاورانه را رد کنیم. این سخن به این معنا نیست که حضور N نشان می‌دهد که هر گونه تجربه خداپاورانه‌ای موهوم است، بلکه به این معناست که N باعث می‌شود که حصول مانع شماره ۲ در مورد تجربه‌های دینی محتمل گردد. برخی از تجربه‌های دینی ممکن است واقعی باشند، ولی با توجه به این که برای تحقق تجربه‌های دینی، تبیین طبیعی داریم، همه تجربه‌های دینی ارزش معرفت‌شناختی خود درباره اثبات وجود خدا به مثابه علت تحقق خود را از دست می‌دهند.

تا این‌جا، پاسخ اول جوردن به استدلال نخست دیدگاه نخست را مرور کردیم. اکنون باید پاسخ دوم او را ببینیم. جوردن پاسخ دوم خود را با ارجاع به آموزه‌هایی که در خداپاوری مطرح است، بیان می‌کند. توضیح آن که خداپاوران، به طور سنتی، مدعی‌اند که خدا حاکم مطلق است. مقصود از این ادعا، دست کم این است که به لحاظ علی هیچ چیزی نمی‌تواند در اراده خدا تأثیرگذار و تعیین‌کننده آن باشد. خدا وجودی است که منطقی‌محال است که تحقق اراده‌اش منوط به شرایط علی ضروری باشد. لذا، این سخن که S خدا را تجربه کرد به این معناست که خدا خودش را برای S آشکار کرده است؛ یعنی حضور خدا حق و امتیاز انحصاری خداست. در واقع، بر اساس خداپاوری کلاسیک، جمله «خدا توسط S تجربه شد»، به این معناست که خدا به نحوی فعالانه خودش را برای S متجلی ساخت. از این رو، این که S خدا را تجربه کند یا نه، منوط به خود خداست. بنابر این، اگر با کشف تبیین طبیعی برای تجربه دینی، پذیرفتیم که علت تحقق این تجربه، امور طبیعی است تردید در ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی مزبور موجه خواهد بود؛ زیرا اگر تحقق اراده خدا در تجلی کردن برای یک فرد را منوط به رخداد طبیعی خاصی (نظیر مصرف دارو) بدانیم، در این صورت اراده عام و مطلق خدا مقهور یک امر طبیعی خواهد بود. در واقع، خدای مورد نظر در خداپاوری، چون حاکم مطلق است، در صورتی که وجود داشته باشد، به گونه‌ای است که هیچ شرط ضروری علی برای اراده‌اش ندارد. بنابراین، این ادعای براد که ممکن است حالت روان‌شناختی خاصی به لحاظ علی شرط ضروری واقعی بودن تجربه دینی باشد، کاملاً بی‌اساس است.

بنابراین، کشف چنین خاستگاه طبیعی برای تجربه‌های دینی دلیل خوبی است بر این که شرط علی (مذکور در اصل الف) محقق نشده است [5, pp. 65-66].

آیا این سخن جوردن درست است؟ در بخش بیان دیدگاه پیشنهادی، این سخن جوردن را بررسی و نقد خواهیم کرد. از این رو، فعلاً ادامه بحث جوردن را پی می‌گیریم. ممکن است اشکال شود که شاید اراده خدا بر این باشد که خود را فقط برای کسانی آشکار کند که شرایط خاصی را داشته باشند (مثلاً متقیان، یا افراد شریف، یا کسانی که دارای آگاهی متمرکز باشند، یا کسانی که در وقت خاصی روزه گرفته‌اند). جف جوردن این نکته را رد نمی‌کند، ولی بر آن است که این نکته استدلال کسانی چون براد را از مخمسه نمی‌رهاند؛ زیرا بین تلاش آگاهانه جهت برآورده کردن اهداف خاص و بودن در حالت ذهنی خاص تفاوت هست. (برای مثال، انسان آگاهانه نمی‌خواهد خودش روان‌رنجور باشد.) دیدگاه براد به دومی مربوط می‌شود، نه اولی. اما خداپاورانی که مدعی‌اند پیش‌شرط‌های خاصی یا دست کم تسهیل‌کننده‌های خاصی، برای تجربه دینی وجود دارد به اولی نظر دارند نه دومی. استدلال براد به حالات روان‌شناختی مربوط است که غیر آگاهانه هستند و به عنوان شرایط علی ضروری برای الهام یا وحی خدا عمل می‌کنند. این امر، با اعتقاد خداپاورانه سازگار نیست [Ibid, pp. 66-67].

۳.۱.۲. بررسی استدلال دوم

چنان‌که گذشت، این استدلال را سوینبرن و وینرایت مطرح کرده‌اند؛ جوردن، تقریر سوینبرن را از این استدلال را به صورت زیر دسته‌بندی می‌کند [5, pp. 67-68]:

۱. مطابق با خداپاوری کلاسیک، خدا هم حاضر مطلق است و هم مقوم همه فرایندهای علی است؛ بنابراین:

۲. اگر خدا وجود داشته باشد، هر تجربه به‌ظاهر درباره خدا، تجربه حقیقی خدا خواهد بود (پس، هم شرط حضور و هم شرط علی برآورده شده‌اند). بنابراین:

۳. برای اثبات عدم حصول شرط حضور یا شرط علی، باید استدلال خوبی در رد وجود خدا داشته باشیم. و:

۴. استدلال در رد خدا بسیار بعید است. بنابراین:

۵. تبیین طبیعت‌گرایانه برای تجربه دینی فقط در صورتی به ارزش قرینه‌ای تجربه‌های دینی ضرر می‌زند که استدلال خوبی برای عدم وجود خدا وجود داشته باشد.

جوردن این استدلال را مبتلا به دو اشکال می‌داند. اشکال نخست را به مقدمه ۲ وارد می‌کند. از نظر وی، حتی خداپاوران نیز نمی‌توانند به صدق مقدمه ۲ اطمینان داشته باشند. بیشتر خداپاوران معتقدند که چنین نیست که همه تجربه‌ها از خدا، حقیقی از آب درآیند. همچنان که قدیس پولس می‌گوید، شیطان می‌تواند خودش را در صورت «فرشته نور» مخفی کند و به صورت آن درآید [قرنتیان (دوم): ۱۱: ۱۵]. بنابراین، اگر مقدمه ۲ صادق باشد، تمایز میان تجربه‌های حقیقی و فریبنده از میان خواهد رفت.

اشکال دوم به مقدمه دوم و سوم و ماهیت خود ادراک مربوط می‌شود. اصل الف مستلزم آن است که تجربه X توسط S فقط در صورتی واقعی است که X نقش علی مناسبی در ایجاد تجربه S ایفا کند. یعنی، X باید به نحوی مناسب و مرتبط، دخالت علی داشته باشد. بر طبق مقدمه ۱ استدلال فوق، اگر خدا وجود داشته باشد، شرط علی ضروری در همه فرایندهای علی خواهد بود. بنابراین، در مورد مثال دارو، با این‌که دارو به تنهایی برای ایجاد تجربه دینی کافی به نظر می‌رسد، کاملاً امکان دارد که خدا شرط علی ضروری برای تأثیرگذاری آن دارو باشد. طبق این بیان، دارو فقط به این دلیل تأثیرگذار است که خدا قوام‌بخش تعامل‌های علی است؛ و بنابر این، مراقبت و تدبیر پیوسته او عامل علی ضروری در ایجاد آن تجربه بوده است. این تلقی از خدا، به عنوان مقوم ضروری همه علل که در مقدمه ۱ بیان شده، ناشی از آموزه تقوم (conservation) است. شکی نیست که آموزه تقوم در واقع اعتقاد سنتی خداپاوری کلاسیک است. [5]

درون‌مایه آموزه تقوم این است که وجود هر ممکن الوجود و رخدادی به لحاظ علی وابسته است به قدرت خلاق خدا. این درون‌مایه را می‌توان به صورت اصل زیر (اصل د) بیان کرد: اصل (د) در مورد هر ممکن الوجودی به نام X ، X در زمان t وجود دارد اگر و تنها اگر خدا در زمان t موجود بودن X را محقق کرده باشد.

اصل (د)، نه تنها بیانگر آن است که خدا شرط علی ضروری در همه فرایندهای علی است، بلکه همچنین مستلزم این است که خدا شرط منطقی ضروری برای وجود همه ممکن الوجودهاست.

بنابراین، ایده‌ای که در مقدمه اول استدلال سوینبرن دیده می‌شود درست است، اگر اصل (د) درست باشد (که احتمال هم دارد درست باشد). در این صورت خدا شرط علی ضروری در همه فرایندهای علی خواهد بود. اما معلوم نیست که احتمال صحت (د) اساساً به حصول اصل (الف) مربوط باشد یا نه. به یاد داشته باشید که حصول اصل (الف)

برای واقعی بودن تجربه ضروری است و اصل (الف) مستلزم آن است که X علت مناسب در ایجاد تجربه S باشد. بنابراین، می‌توان با نشان دادن وجود مانع شماره ۱ یا مانع شماره ۲ (که بحث آن‌ها گذشت) نشان داد که اصل (الف) محقق نشده است. از نظر جوردن، در عین آن که اصل (د) مانع از تحقق مانع شماره ۱ می‌شود، مطمئناً ارتباطی به تحقق یا عدم تحقق مانع شماره ۲ ندارد [5, p. 69]. از این رو، ممکن است اصل (د) در عین آن که مانع شماره ۱ را رفع می‌کند، نتواند مانع شماره ۲ را از سرراه بردارد؛ زیرا، همچنان که دیدیم، یکی از ویژگی‌های تناسب تجربه دینی خداپاورانه، این است که تجربه‌های ناظر به خدا، اگر حقیقی باشند، الهام‌هایی از سوی خدا هستند. اگر S تجربه واقعی‌ای از خدا داشته باشد، پس خدا قصد کرده که خودش را به S متجلی کند. اما چنین نیست که هر تجربه به‌ظاهر ناظر به خدا، این ویژگی تناسب را داشته باشد. برای مثال، قدیس ترزا همواره نگران این بود که تجربه‌های موهوم به‌سان تجربه واقعی قلمداد شود؛ زیرا معتقد بود که هر تجربه به‌ظاهر ناظر به خدا، تجربه حقیقی از خدا نیست، بلکه برخی از آن‌ها فریبنده‌اند. بنابراین، می‌توان گفت که در این تجربه‌های بدلی، خدا قصد نکرده که خود را برای فرد متجلی کند. اما، بر طبق اصل (د)، خدا شرط علی ضروری در تحقق تجربه موهوم نیز هست. در واقع، لازمه اصل (د) آن است که خدا شرط علی ضروری در همه تجربه‌هاست؛ خواه قصد متجلی کردن خودش را داشته باشد یا نداشته باشد. شاید بتوان درباره اصل (د) گفت که خدا اجازه می‌دهد که همه امور ممکن - اعم از موجودات، تجربه‌ها و رخدادها - تحقق یابند؛ اما او قصد نمی‌کند که خودش را در همه امور ممکن متجلی کند. اگر جز این بگوییم، تمایزی که خداپاوران به طور سنتی بین تجربه‌های حقیقی (تجربه‌های الهی) و تجربه‌های فریبنده/موهوم (تجربه‌های شیطانی) معتقدند، از بین خواهد رفت.

بدین ترتیب، جوردن دو مورد را از یکدیگر تفکیک می‌کند. نخست، موردی که خدا یک تجربه را قصد می‌کند؛ و دوم، موردی که خدا فقط یک تجربه را تجویز می‌کند. وی تأکید می‌نماید که با توجه به این تفکیک می‌توان پی برد که مقدمه‌های (۲) و (۳) از استدلال سوینبرن خطاست. حتی از نظر خداپاوران، بین تجربه حقیقی درباره خدا و تجربه موهوم درباره خدا تفاوت هست؛ و می‌توان اثبات کرد که شرط علی، صرف نظر از اثبات عدم خدا، محقق نشده است؛ یعنی برای اثبات این که شرط علی در تجربه‌های دینی محقق نشده، لزومی به اثبات عدم خدا نیست. بدین ترتیب، تلاش وینرایت و

سویبنرن برای اثبات این که نمی‌توان شرط علیّی تجربه دینی را مثلاً با مثال داروی خاص زیر سؤال برد، نافرجام می‌ماند. درواقع، اگرچه اصل (د) امکان‌پذیر است، ارتباطی به این ندارد که آیا شرط علیّی در یک تجربه خاص محقق شده یا نه [5, pp. 69-70].

۴. دیدگاه پیشنهادی: تفکیک دو نوع تجربه دینی

آنچه در هر دو دیدگاه پیش‌گفته مشهود است، عدم تفکیک میان انواع تجربه‌های دینی است. محور دیدگاه پیشنهادی ما در این مقاله، تفکیک دو دسته تجربه دینی است. در این بین، نقد دیدگاه جوردن دخالت مسقیمی در ارائه دیدگاه پیشنهادی دارد. در نقد جوردن می‌توان از یک سو به نظریه علیّی ادراک پرداخت و کاستی‌ها و نقائص آن را مطرح کرد و از سوی دیگر می‌توان با فرض پذیرش آن، دیدگاه وی را بررسی کرد. شکی نیست که دیدگاه گرایس نقائصی دارد و، از همین رو، برخی کوشیده‌اند با توضیح و افزودن قیودی آن‌ها را برطرف کنند [برای مثال، ر.ک. 1]. یکی از نکاتی که نظریه علیّی ادراک درباره آن لرزان و دچار چالش است به ادراک امور غیرمادی مربوط است. چگونه می‌توان ادراک امور غیرمادی را با حفظ اصول مطرح در نظریه علیّی ادراک توجیه کرد؟ در این‌جا، مجال پرداختن مفصل به این موضوع نیست. می‌توان گفت برای رفع این کاستی، بهتر است «تبیین‌گری» را عنصر اصلی در ادراک بدانیم. به تعبیر دیگر، به جای تأکید بر «علیت» می‌توان به «علیت» و «تبیین‌گری» تأکید کرد. گاه دلیل اعتقاد به ادراک یک امر این است که وجود آن امر علت تحقق ادراک است (همچنان که در نظریه علیّی ادراک مطرح شده) و گاه دلیل آن این است که آن امر عنصر ضروری در تبیین اثر یا آثاری است که مشاهده می‌کنیم. به هر روی، در این‌جا، فارغ از این کاستی و سایر کاستی‌ها، فرض را بر پذیرش کلیت این دیدگاه می‌گذاریم و با این فرض دیدگاه جوردن را بررسی می‌کنیم.

با این فرض، می‌توان گفت که اشکالات جوردن به استدلال‌های دیدگاه نخست تا حدی قانع‌کننده و کامیاب است. در این‌جا دیدگاه سومی پیشنهاد می‌کنیم که می‌تواند از اشکالات جوردن به سلامت برون‌آید و شرایط مربوطه را نیز احراز کند. درون‌مایه اصلی این دیدگاه تمایز میان دو دسته تجربه دینی است. دسته نخست، تجربه‌های دینی‌ای که از معیارهای خاصی برخوردارند؛ و دسته دوم، تجربه‌های دینی‌ای که فاقد این معیارهایند. به نظر می‌رسد، درباره دسته نخست حتی کشف تبیین طبیعی باعث رد ارزش قرینه‌ای آن‌ها نمی‌شود. اما درباره دسته دوم، کشف تبیین طبیعی باعث رد ارزش قرینه‌ای آن‌ها و در نتیجه رد حجیت معرفت‌شناختی آن‌ها می‌شود.

برای تبیین و توجیه دیدگاه پیشنهادی، باید به چند مقدمه زیر توجه داشت: ۱. اصل علیت تکوینی عام خدا؛ ۲. اصل عقلانی بودن اراده خدا (تابع مقاصد عقلایی و حکمت‌آمیز بودن اراده خدا و پرهیز از اراده امور لغو و بیهوده). این اصل برآمده و برآیند صفت حکمت خداست. در واقع، چون خدا حکیم است، کارهای عبث و خلاف عقل انجام نمی‌دهد. ۳. اصل کلامی «اجرای امور بر اساس علل مرسوم آن‌ها». این اصل در قاعده کلامی مشهور «ابی الله ان یجری الأمور الا باسبابها» بیان شده است و از روایات متعدد برگرفته شده است [برای مثال، ر.ک: ۱۵، ج ۱، ص ۱۸۳، ح ۷]. بر اساس این قاعده، خداوند کارها را در قالب و در ساختار علل معمولی آن‌ها انجام می‌دهد. برای مثال، برای آن که بیمار به اذن خدا شفا یابد، باید به پزشک مراجعه و دستوره‌های او اجرا شود.

بر اساس اصل اول، تأکید می‌کنیم که در جهان هیچ حادثه‌ای بدون اذن تکوینی خدا تحقق نمی‌پذیرد. از این رو، تحقق هر گونه فعل و حرکتی در فرایند علی تکوینی عام خدا قرار می‌گیرد. اما، بر اساس اصل دوم، خداوند کار قبیح و بیهوده و خلاف عقل را انجام نمی‌دهد. بر این اساس، نمی‌توان گفت که در تجربه‌های دینی‌ای که از راه مصرف داروی خاصی پیدا شده خداوند خواسته است خود را بر فرد صاحب تجربه متجلی کند؛ چرا که در این صورت کار خدا لغو و بر خلاف عقل خواهد بود. این گونه تجربه‌ها، موهوم و فریب‌انگیز، و به تعبیر دیگر، تجربه‌هایی‌اند که در عرف عرفای مسلمان به تجربه‌های شیطانی موسوم هستند. چنان که می‌دانیم، یکی از دغدغه‌های عارفان و اولیای دین تمییز میان تجربه‌های موهوم از تجربه‌های واقعی بوده است. آن‌ها برای احراز این امر کوشیده‌اند معیارهایی را برای تجربه دینی حقیقی بیان کنند. این معیارها متعددند و در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره خواهیم کرد. چنانچه این معیارها در یک تجربه دینی محقق شوند، می‌توان هم اصل الف را در آن‌ها جاری دانست و هم اشکالات جوردن در تقوم علی عام خدا را پاسخ داد.

از سوی دیگر، چنان که دیدیم، جوردن تأکید کرد که اگر تقوم علی عام خدا را به صورت کلی بپذیریم، باید معتقد باشیم که خدا خودش تجربه‌های موهوم را قصد کرده. به تعبیر دیگر، خدا قصد کرده که خود را از طریق مصرف داروی خاصی برای شخص متجلی کند. اما با توجه به اصل دوم (اصل عقلانی بودن افعال خدا)، نتیجه می‌گیریم که خدا هیچ‌گاه اراده نمی‌کند که خود را در تجربه‌های دینی موهوم یا شبه‌تجربه‌های دینی که از طریق مصرف دارو ایجاد شده‌اند متجلی کند. در صورتی که معیارهای مورد نظر

در تجربه دینی وجود داشته باشد، در واقع نبود شرط حضور و شرط علی در این گونه تجربه‌های دینی رد می‌شود و روشن می‌شود که خدا در این گونه تجربه‌ها هم متعلق تجربه دینی است و هم آن را به وجود آورده است. اما با توجه به اصل سوم (اصل اجرای امور با علل عادی آن‌ها) کاملاً هویداست که فرد برای آن که تجربه دینی داشته باشد، باید مقدماتی را طی کند. این مقدمات به صورت کلی در مراحل سیر و سلوک عرفانی بیان می‌شوند. جالب آن که گاه ممکن است خوردن غذای خاص نیز جزو این مقدمات باشد؛ به این معنا که عارف به شاگردان عرفانی خود خوردن غذای خاص و پرهیز از غذای خاصی را تجویز می‌کند؛ حتی ممکن است عارف خوردن یک غذا را مقدمه ضروری برای یافتن کشف و شهود عرفانی خاصی بداند. روشن است که در تجربه دینی‌ای که از راه طی کردن این مقدمات پیدا شده، و شرایط لازم آتی را داراست خداوند برای عارف تجلی می‌کند. اگرچه این تجلی کردن با طی کردن مراحل طبیعی خاصی تحقق یافته است. بر این اساس، می‌توان ادعا کرد که این تجربه‌ها که شرایط خاص آتی را دارا هستند توسط خود خدا ایجاد شده‌اند؛ و از این رو، شرط حضور احراز شده است. همچنین، تجربه خدا توسط این فرد، به شیوه‌ای مناسب توسط خود خدا ایجاد شده و از این رو، شرط علی نیز در آن احراز شده است. البته، با توجه به اصل «اجرای امور بر اساس علل مرسوم آن‌ها» این امر با واسطه علل طبیعی انجام یافته است. بدین قرار، می‌توان گفت که در تجربه‌های دینی‌ای که از شرایط خاصی برخوردارند، اصل الف جاری و اشکالات جوردن منتفی است.

اما، شرایط تجربه دینی الهی متعدد است. این شرایط هم در میان متفکران غربی و هم در میان متفکران و عارفان ما مطرح و مورد بحث بوده‌اند. دیویس برخی از این شرایط را چنین می‌شمارد: ۱. سازگاری درونی و بیرونی؛ ۲. داشتن ثمرات اخلاقی و معنوی؛ ۳. سازگاری با آموزه‌های [دینی] ارتدوکسی (متعارف)؛ ۴. ارزشیابی اوضاع و احوال عمومی روانی و ذهنی صاحب تجربه؛ ۵. عمق، ژرفا و شیرینی آنچه صاحب تجربه بر اساس تجربه خود بیان می‌کند [۱۲، ص. ۱۰۲]. در میان عارفان مسلمان نیز معیارهایی ذکر شده است. برای مثال، گفته شده که «کشف و شهود معصوم» به دلیل برخوردار بودن او از عصمت، معیاری برای سایر کشف و شهودهاست. از این رو، همچنان که ابن عربی می‌گوید، چنانچه کشف عارف با کشف انبیا سازگار نباشد، کشف انبیا معیار خواهد بود و این ناسازگاری نشان خواهد داد که صاحب کشف در کارش خللی وجود

داشته است [۱۰، ج ۳، ص ۷]. یکی دیگر از معیارهای مذکور در آثار اندیشمندان مسلمان، عدم مخالفت تجربه دینی با احکام شرعی است که تقریباً همان معیار شماره ۳ است. ابن عربی در این زمینه تأکید می‌کند که اگر صاحب کشف و شهودی ادعا کند که در حرکات و سکناتش اوامر الهی را اجرا می‌کند، ولی اعمالش مخالف با شریعت باشد، بی‌گمان امر بر وی مشتبه شده و وی دچار خلط گشته است. [۱۰، ج ۱، ص ۱۷۹].^۱ یکی دیگر از این معیارها، سازگاری با عقل است. از این رو، اگر عارف در کشف و تجربه عرفانی خود چیزی مغایر و ناسازگار با عقل و برهان عقلی ادعا کند، این کشف او رد خواهد شد [۱۳، ج ۲، ص ۳۲۲-۳۲۳].

در پایان، باید به اشکالی از جف جویدن پاسخ دهیم. چنان‌که گذشت، جویدن در ضمن پاسخ به استدلال اول دیدگاه نخست، وجود تبیین طبیعی و علیت امور طبیعی در تحقق تجربه دینی را با حاکمیت و اراده مطلق خدا ناسازگار دانست و هم از این رو، تأکید کرد که در صورت وجود علل طبیعی برای تجربه دینی دیگر نمی‌توان از علیت الهی سخن گفت. اما به نظر می‌رسد، اشکالی که به سخن جویدن وارد می‌شود این است که ظاهراً جویدن رابطه حالت روان‌شناختی را با حاکمیت مطلق خدا چنین تفسیر می‌کند که با پیدا شدن حالت روان‌شناختی، حاکمیت مطلق خدا زیر سؤال می‌رود، زیرا حالت روان‌شناختی شرط علی ضروری برای تجلی خدا می‌شود و در نتیجه حاکمیت مطلق خدا زیر سؤال می‌رود. در واقع، او رابطه این دو را به صورت «از پایین به بالا» می‌نگرد. گویی که تجلی خدا منوط به پیدا شدن این حالت روان‌شناختی است. اما می‌توان این رابطه را «از بالا به پایین» دید؛ یعنی حتی اگر تجلی به دست خدا باشد (که همین طور هم هست) وقتی خدا می‌خواهد تجلی کند نخست آن حالت را ایجاد می‌کند و سپس تجلی می‌کند. بدین ترتیب، تأثیرگذاری از جانب خداست. در واقع، این امر نظیر سایر کارهای خداست که طبق سنت خودش هر عملی را در بستر اسبابش انجام می‌دهد (چنان‌که درباره قاعده «أبی الله أن یجری الأمور إلا بأسبابها» گفتیم). مثلاً برای نجات مریض با دارو عمل می‌کند و شرط شفای مریض را ایجاد حالت خاصی از طریق دارو در مریض می‌داند.

با این بیان حاکمیت مطلق خدا در تعارض با پیدا شدن حالت روان‌شناختی نخواهد البته، اگر این حالت روان‌شناختی ناهنجار باشد، به دلایل درون دینی و با توجه به

۱. «کل من قال من اهل الکشف انه مأمور بأمر الهی فی حرکاته و سکناته مخالف لأمر شرعی محمدی تکلیفی فقد التبس علیه الامر...»

معیارهای صحت تجربه دینی که به برخی از آن‌ها اشاره کردیم و نیز با توجه به اصل دوم (عقلانی بودن اراده و کارهای خدا)، می‌توان آن تجربه دینی را موهوم دانست، ولی اگر حالت روان‌شناختی ناهنجار نباشد تعارضی با حاکمیت مطلق الهی ندارد.

۵. نتیجه

نتیجه آن که با توجه به دیدگاه پیشنهادی، هم اصل الف حفظ می‌شود و هم اشکالات جوردن دفع می‌شود. چنان‌که دیدیم، دیدگاه پیشنهادی، با تکیه بر سه اصل مهم، میان دو دسته تجربه دینی تمایز می‌نهد. و با این تمایز، تأکید می‌کند که اگر تجربه دینی از شرایط خاصی برخوردار باشد، کشف تبیین طبیعی ضربه‌ای به حجیت معرفت‌شناختی آن نمی‌زند؛ اما اگر شرایط مزبور را نداشته باشد، کشف تبیین طبیعی (حتی در صورتی که دلیلی برای عدم وجود نداشته باشد) حجیت معرفت‌شناختی آن از بین می‌رود. جالب آن‌که از سخنان خود جوردن نیز برمی‌آید که وی می‌پذیرد که گاه می‌توان پذیرفت که پیش‌شرط‌های خاصی برای تحقق تجربه دینی لازم است. چنان‌که گذشت، وی در پاسخ به این اشکال که ممکن است خدا اراده‌اش این باشد که خود را فقط برای کسانی آشکار کند که شرایط خاصی را داشته باشند (مثلاً متقیان، یا افراد شریف، یا کسانی که دارای آگاهی متمرکز باشند، یا کسانی که در وقت خاصی روزه گرفته‌اند)، آن را به صورت مطلق رد نکرد و صرفاً تأکید کرد که این سخن نمی‌تواند دیدگاه سی. دی. براد را از مخمصه نجات دهد؛ چرا که باید بین دو وضعیت تمایز نهیم: نخست تلاش آگاهانه جهت برآورده کردن اهداف خاص، و دوم، بودن در حالت ذهنی خاص (مثل روان‌رنجور بودن). استدلال براد به وضعیت دوم مربوط می‌شود نه اولی. و هم از این رو، در صورت وجود چنین وضعیتی نمی‌تواند حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی را اثبات کند. اما خداوآرانی که مدعی‌اند پیش‌شرط‌های خاصی یا دست کم تسهیل‌کننده‌های خاصی برای تجربه دینی وجود دارد به اولی نظر دارند نه دومی. دقت در این پاسخ جوردن نشان می‌دهد که ممکن است برای حصول تجربه دینی مقدمات طبیعی‌ای لازم باشد. بنابراین، می‌توان بین دو نوع مقدمه طبیعی تفاوت قائل شد. نخست، مقدمات طبیعی‌ای که با توصیه دین و اولیاء دین و عارفان به صورت آگاهانه برای حصول تجربه دینی به کار می‌روند و در این کار تأثیر مجاز و مشروع و عقلانی دارند؛ دوم، مقدماتی که نه تنها طی کردن آن‌ها از سوی دین و اولیای دین توصیه نشده، بلکه از ورود به

آن‌ها نهی نیز شده است. بدین ترتیب، با توجه به این دو نکته، و با در نظر گرفتن اصل «أبی الله أن یجری الأمور إلا بأسبابها» و نیز اصل عقلانی بودن اراده خدا، می‌توان به این نتیجه رسید که چنین نیست که کشف هر گونه تبیین طبیعی برای تجربه دینی آن را از حجیت معرفت‌شناختی خارج سازد، بلکه اساساً برخی از مقدمات طبیعی برای حصول تجربه دینی ضروری هستند، و از همین رو، کشف آن‌ها خللی در حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی وارد نمی‌کند.

بدین قرار، می‌توان ادعا کرد که نه تنها اشکالات جوردن به این دیدگاه پیشنهادی وارد نیست، بلکه خود وی نیز به طور ضمنی می‌پذیرد که اشکال وی به این دیدگاه پیشنهادی وارد نخواهد بود؛ چرا که خود وی پذیرفت که ممکن است اراده خدا چنین باشد که خود را تنها برای کسانی آشکار کند که شرایط خاصی را داشته باشند. [Ibid, pp. 66-67]. چنان‌که دیدیم، در دیدگاه پیشنهادی تأکید بر این است که با وجود شرایط ویژه در تجربه دینی، می‌توان آن را برخوردار از ارزش معرفت‌شناختی دانست و این شرایط معمولاً به صورت آگاهانه و با تلاش خود صاحب تجربه ایجاد می‌شود. از این رو، می‌توان گفت که دیدگاه پیشنهادی مصون از اشکال جوردن است. در پایان، باید یک نکته را دوباره مورد تأکید قرار دهیم. این نکته به دامنه ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی برخوردار از شرایط پیش‌گفته باز می‌گردد. حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی برخوردار از شرایط پیش‌گفته محدود به شخص صاحب تجربه است و نمی‌توان حجیت آن را عام (برای همگان) دانست [ر.ک. ۱۶، ص ۴۵-۶۲].

منابع

- [۱]. ابن عربی، م. چاپ مکرر [بی‌تا]. *الفتوحات المکیه*. بیروت: دار صادر.
- [۲]. آلستون، و. (۱۳۷۹) و (۱۳۸۰). «آیا اعتقاد دینی معقول است؟» ترجمه نرجس جواندل، نقد و نظر، شماره‌های ۲۵ و ۲۶، صص ۸۲-۱۰۰.
- [۳]. دیویس، ک. (۱۳۹۱). *ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی*، ترجمه علی شیروانی و حسینعلی شیدان‌شید، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- [۴]. شیرازی، ص. (۱۳۸۰). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*. تحقیق: م. محمدی، تهران: بنیاد حکمت.
- [۵]. کشفی، ع.، (۱۳۹۱)، «بررسی دیدگاه ویلیام رو در باب حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی»، *اندیشه دینی*، شماره ۴۲، صص ۱-۱۴.

- [۶]. کلینی، م. (۱۳۶۳). *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- [۷]. نصیری، م. (۱۳۹۲). «بررسی ادله معتقدان به حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی»، *اندیشه نوین دینی*، شماره ۳۵، صص ۴۵-۶۲.
- [۸]. نصیری، م. (۱۳۹۳). «حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی، نزاع آنتونی کنی و جف جوردن»، *جستارهای فلسفه دین*، سال ۳، شماره ۱، صص ۱۲۷-۱۴۱.
- [9]. Arstila, V., & Pihlainen, K. (2009). The Causal Theory of Perception Revisited. *Erkenn* (70), 397–417.
- [10]. Broad, C. (1969). *Religion, Philosophy and Psychical Research*. (NY: Humanities Press).
- [11]. Grice, H. (1961). "The causal theory of perception" in: *Proceedings of the Aristotolian Society*, Supp. Vol. xxxv. Pp. 121-153.
- [12]. Gutting, G. (1982). *Religious Belief and Religious Scepticism*. (Notre Dame: University of Notre Dame Press).
- [13]. Jordon, J. (1994, February). "Religious experience and naturalistic explanations" in: , 1994, Volume 33, Issue 1., *Sophia*, 33(1), 58-73.
- [14]. Russell, B. (1927). *The Analysis of Matter*. London: F.R.S.
- [15]. Swinburne, R. (2004). *The Existence of God* (2nd ed.). Oxford: Clarendon Press.
- [16]. Swinburne, R. (2004). *The Existence of God*. Oxford: Oxford University Press.
- [17]. Wainwright, W. (1999). *Philosophy of Religion* (2nd ed.). New York: Wadsworth.