

# چالش تجارب دینی متعارض برای برهان تجربه دینی و بررسی راه حل‌ها

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۷ تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۵/۱۴

عباس یزدانی\*  
محمدعلی میرباقری\*\*

## چکیده

برهان تجربه دینی تلاش می‌کند با استناد به حجیت معرفت شناختی تجربه‌ها ی دینی، وجود خدا را اثبات کند. همان‌طور که مشاهده اشیا ی مادی می‌تواند دلیلی بر وجود آنها باشد، شهود خداوند نیز می‌تواند دلیلی بر وجود چنان موجودی باشد. در برابر این برهان چالش‌های مختلفی مطرح شده که چالش تجارب دینی متعارض یکی از آنها - و چه بسا دشوارترین آنها - است. این چالش به این نکته اشاره دارد که متعلق تجارب دینی گوناگون، که در بستر سنت‌های دینی مختلف شکل می‌گیرند، آن‌چنان متفاوت از یکدیگرند که امکان صدق همه آنها وجود ندارد و لذا قابل جمع با یکدیگر نیستند. هدف این مقاله بررسی و ارزیابی راه حل‌های پیشنهادی مدافعان برهان تجربه دینی برای غلبه بر این چالش می‌باشد. نتایج این بررسی نشان می‌دهد هیچ کدام از این راه حل‌ها قادر نیستند پاسخی کامل به چالش تجارب دینی متعارض ارائه نمایند، هرچند به نظر می‌رسد راه حل تفسیرگرایی قابل دفاع‌تر از دیگر راه حل‌ها باشد. همچنین از بررسی‌ها می‌توان نتیجه گرفت که تجارب دینی را نمی‌توان به مثابه براهینی بر اثبات وجود خدا دانست؛ زیرا فاقد استحکام لازم و کافی برای اثبات هستند؛ بلکه می‌توانند تأییدهایی بر وجود خدا باشند؛ بنابراین هنوز می‌توان به عنوان مؤید بر وجود خدا از آنها بهره جست. شایان ذکر است این تحقیق به شیوه کتابخانه‌ای و توصیفی - تحلیلی انجام گرفته است.

**واژگان کلیدی:** برهان تجربه دینی، اثبات وجود خدا، تجارب دینی متعارض، تفسیرگرایی.

\* دانشیار فلسفه دین دانشگاه تهران. a.yazdani@ut.ac.ir

\*\* دانش‌آموخته دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران. mohamadalmirbagheri@yahoo.com

## طرح مسئله

برهان تجربه دینی، به عنوان برهانی برای اثبات وجود خدا، با چالش‌های متفاوتی روبه‌روست: چالش مربوط به حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی، چالش مربوط به تجارب شبه‌دینی از طریق استعمال مواد توهم‌زا و غیره. یکی از اصلی‌ترین این چالش‌ها چالش تجارب دینی متعارض است. اهمیت این چالش تا جایی است که ویلیام آلستون آن را دشوارترین چالش علیه مواضع خویش در دفاع از برهان تجربه دینی می‌داند (Alston, 1991, p.255).

گام اول در بررسی این چالش، صورت‌بندی آن است. آلستون در کتاب ادراک خدا (Perceiving God) این چالش را چنین صورت‌بندی می‌کند:

از آنجا که هر صورت از تجربه عارفانه (Mystical perception) تا حد زیادی با سایر تجارب عارفانه ناسازگار است، ممکن نیست که بیش از یکی از آنها به عنوان راهی برای ایجاد باورهایی درباره امر غایی (به نحو کافی) معتبر باشد؛ زیرا اگر یکی از آنها معتبر باشد، آن‌گاه بیشتر باورهایی که از آن ناشی می‌شود، صادق بوده و بنابراین به دلیل ناسازگاری، بخش بزرگی از باورهایی که از هر یک از تجارب عارفانه دیگر نشئت گرفته‌اند، کاذب خواهند بود. بنابراین هیچ یک از سایر تجارب عارفانه تجربه معتبری نیست (Ibid, p.268).

این چالش - چنان‌که آلستون آن را صورت‌بندی می‌کند - ناشی از این واقعیت است که تناقض امکان وقوع ندارد و اگر دو ویژگی متضاد یا متناقض به امر واحدی نسبت داده شوند، ممکن نیست همزمان هر دوی آنها صادق باشند.\* به تعبیر جان هیک «چگونه ممکن است تجربه خدا باورانه (Theistic) در حضور خداوند بودن اصیل باشد، اگر تجربه بودایی خدا ناباورانه (Theistic-Non) دارای اصالت است؟» (Hick, 2010, p.133). این اتفاق است که در مورد تجارب دینی رخ می‌دهد. تجارب دینی در ادیان مختلف چنان تفاوت گسترده‌ای با یکدیگر دارند که مدافعان حجیت معرفت‌شناختی

\* هرچند در دهه‌های اخیر اصل امتناع تناقض توسط تئوری تناقض‌باوری (Dialetheism) به چالش کشیده شده، ما در اینجا صحت این اصل را پیش‌فرض می‌گیریم.

تجربه دینی در جهت توجیه این تفاوت‌ها دست به تلاش وسیعی زده اند. موارد زیر را در نظر بگیرید: تجربه محبت به یک موجود انسان‌وار؛ تجربه وحدت بنیادین نهفته در ورای - اما نه فراتر از - اشیای این جهان؛ تجربه شخص در حال مراقبه که می‌بیند همه چیز، حتی برهن، دچار ناپایداری، نقص و ناخودی است و او به راستی می‌فهمد که خود نیست، نه جسماً و نه روحاً، بلکه فقط سلسله‌ای از فرایندها و اندیشه‌ها است و... (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۲۲۰-۲۲۱). تجاربی از این دست حداقل در نگاه نخست نمی‌توانند جملگی واقع‌نما (Veridical) باشند. به همین جهت به تعبیر کرولاین دیویس: «از آنجا که این تجربه‌ها نماینده برخی از سنت‌های عرفانی عمده جهان‌اند، این واقع‌نمانبودن همه آنها تهدیدی جدی برای هر نوع برهان تجربه دینی است» (همان، ص ۲۲۱). به عبارتی اگر بیشتر تجارب دینی نامعتبر باشند، چگونه ممکن است فرایند تولید باور از طریق تجربه دینی فرایندی قابل اتکا برای اقامه برهان تجربه دینی باشد؟

تفاوت یا به عبارت بهتر تعارض، میان تجارب دینی به ادیان متفاوت منحصر نمی‌شود. می‌توان در متن دین واحد تجاربی را یافت که دست کم در نگاه نخست با یکدیگر سازگاری ندارند. با این وصف مدافعان برهان تجربه دینی باید نشان دهند که وجود چنین تجارب متعارضی نمی‌تواند به وثاقت برهان تجربه دینی خدشه‌ای وارد کنند. برخی مانند پیترو لوسین معتقدند اساساً تعارضی میان گزارش‌های تجارب دینی درد ستس نمی‌یابند (Losin, 1985, pp.188, 196 & 218)؛ اما بسیاری دیگر با بهر سمیت شناختن تعارض میان این گزارش‌ها در صدد ارائه راهی برای حل این تعارض برآمده‌اند. در زیر برخی از تلاش‌هایی که برای دفع این چالش از سوی مدافعان برهان تجربه دینی انجام شده و همچنین برخی راه‌های احتمالی مسئله را ارائه و نقد خواهیم کرد.

پیش از معرفی راه‌های ارائه‌شده برای چالش تجارب دینی متعارض، ذکر این نکته لازم است که چالش تجارب دینی متعارض در صورتی پیش می‌آید که از قبل شناختی (Cognitive) بودن تجارب دینی را پیش‌فرض گرفته باشیم. روشن است که اگر کسی در زمینه تجربه دینی ناشناخت‌گرا باشد، با چنین چالشی مواجه نخواهد شد؛ زیرا اگر قرار باشد تجارب دینی صرفاً منبعث از حالات روانی و درونی فرد تجربه‌گر و نه

ناشی از محرک خارجی باشند، از آنجا که این حالات از فردی به فرد دیگر متفاوت است، تعجبی هم ندارد که کیفیت تجارب دینی متفاوت باشد (رک: Alston, 1991, p.267 / دیویس، ۱۳۹۱، ص ۲۲۱). همچنین دیویس می‌گوید اگر کسی رویکرد انحصارگرایانه به دین داشته باشد، می‌تواند این چالش را از سر بگذراند (همان، ص ۲۲۱). اما این گفته دیویس به نظر درست نمی‌آید. در برهان تجربه دینی بحث بر سر حجیت معرفت شناختی تجارب دینی است؛ یعنی می‌خواهیم نشان دهیم، فرایندی که طی آن تجربه دینی شکل می‌گیرد، کاشف از حقیقت است. اگر انحصارگرا باشیم، باید توضیح دهیم چگونه یک فرایند معرفتی معتبر - یعنی فرایند شکل‌گیری تجربه دینی - در برخی موارد به نتایج معرفتی معتبر و واقع‌نما و در موارد دیگر به نتایج نامعتبر و غیر واقع‌نما می‌رسد؛ ضمن اینکه اگر قرار باشد تعداد زیادی از تجارب دینی غیر واقع‌نما باشند (یا به عبارتی وهمی باشند)، آن‌گاه این پرسش پیش می‌آید که ما از کجا می‌دانیم کدام تجربه دینی تجربه‌ای واقع‌نماست تا منحصراً جانب آن را بگیریم؟ با این تلقی انحصارگرایی دینی نمی‌تواند سپری در برابر چالش تجارب دینی متعارض باشد.

### پیشینه بحث

چالش تجارب دینی متعارض علی‌رغم اهمیتی که برای بحث برهان تجربه دینی دارد، کمتر مورد توجه واقع شده است. در زبان انگلیسی، تا آنجا که نگارندگان بررسی کرده‌اند، نوشتار مستقلی به این موضوع نپرداخته است؛ اما بحث، ضمن عناوین مرتبط با تجربه دینی، به شکل محدود مورد وجه قرار گرفته که به برخی از آنها در این مقاله اشاره شده است. از این میان دو پژوهش یعنی کتاب ادراک خدا نوشته ویلیام آلستون و ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی (The Evidential Force of Religious Experience) نوشته کرولاین فرنکس دیویس (Caroline Franks Davis) هر کدام فصلی را به این بحث اختصاص داده‌اند. در زبان فارسی نیز مجدداً تا جایی که نگارندگان جست‌وجو کرده‌اند، تحقیقی در این زمینه انجام نگرفته است.

## راه‌های چالش تجارب دینی متعارض

در زیر چهار راه حل برای غلبه بر چالش تجارب دینی متعارض را بررسی می‌کنیم. گفتنی است تمامی نقدهای فاقد ارجاع، نظر نویسندگان مقاله است.

### ۱. برقراری شباهت بین تعارض میان تجارب دینی با تجارب حسی

یکی از راه‌هایی که می‌توان بر چالش تجارب دینی متعارض غلبه کرد، توجه دادن به این نکته است که چالش مشابهی در مورد تجارب حسی نیز وجود دارد. بسیار پیش می‌آید که در زندگی روزمره دو یا چند نفر در مورد ادراک حسی شیء واحدی دچار تعارض می‌شوند؛ اما هیچ کس از وقوع چنین تعارضی نتیجه نمی‌گیرد که تجربه حسی فاقد حجیت معرفت شناختی لازم برای ایجاد باورهای موجه است. به نحو مشابه به دلیلی وجود ندارد وجود تجارب دینی متعارض برای حجیت معرفت شناختی این تجارب مشکل ساز باشد. در نقد این دفاع از حجیت تجربه دینی به چند نکته می‌توان اشاره کرد:

اولین نکته ناظر بر تفاوت تجارب حسی با تجارب دینی است. تجارب حسی و تجارب دینی از هر جهت مانند هم نبوده و تفاوت‌هایی دارند. مهم‌ترین تفاوت آنها این است که تجارب حسی آزمون‌پذیرند و برای آنها روش‌های بازرسی (Checking Procedures) وجود دارد؛ در حالی که تجارب دینی آزمون‌پذیر نیستند. فرض کنید دو نفر در دشتی قدم می‌زنند و از دور حیوانی را می‌بینند. یکی از آنها می‌گوید گوسفند است، در حالی که دیگری اعتقاد دارد بز است. در اینجا دو ادراک حسی از امری واحد به تعارض رسیده‌اند. برای این دو نفر راه‌هایی وجود دارد که بتوانند این تعارض را حل و فصل کنند. مثلاً می‌توانند از شخص یا اشخاصی غیر از خودشان بخواهند که در مورد ماهیت حیوان اظهار نظر کنند. حکم این دیگران به نفع هر طرف نزاع، توجیه‌بخش باور به نظر اوست؛\* همچنین دو طرف نزاع می‌توانند کمی جلوتر رفته، در موضعی

\* اینکه چرا رأی اکثریت در مورد تجارب حسی دارای حجیت معرفت شناختی است، بحثی است مرتبط با

قرار بگیرند که رأی واحدی صادر کنند (می توان راه‌های فیصله بخش دیگری را نیز برای رفع نزاع بر سر ادراکات حسی پیشنهاد کرد). اما در مورد تجارب دینی وضع این چنین نیست. برای تجارب دینی عمدتاً آزمون فیصله بخشی وجود ندارد تا اختلاف را به نفع یکی از طرفین نزاع فیصله دهد؛ همچنین در مورد تجربه دینی تعداد قایلان به هر یک از مدعیات متعارض به شکلی متوازن است که هیچ یک از طرفین نزاع از نظر تعداد قایلان آن چنان سنگینی ندارد که بتوان کثرت آنان را دلیل کافی برای فیصله دادن نزاع به نفع یکی از طرفین دانست.

البته عبدالرسول کشفی معتقد است برخی سازوکارهای بازرسی برای تجارب دینی نیز وجود دارد. وی می گوید مکانیسم‌های بازرسی به دو دسته پیشینی (عقلی) و پسینی (تجربی) تقسیم می‌شوند. مثال روش‌های بازرسی پسینی استفاده از حواس دیگر، استفاده از گواهی دیگران، تغییر منظر فاعل شناخت و غیره است. مثال روش بازرسی پیشینی این است که اگر کسی مدعی دیدن دایره‌ای شود که سطحی مساوی با یک مربع دارد، به نحو پیشینی می‌توان گفت این تجربه کاذب است. در مورد تجارب دینی نیز با استفاده از روش بازرسی پیشینی می‌توان تجارب توهمی را تشخیص داد؛ مثلاً ما می‌دانیم که «اگر خداوند وجود داشته باشد، آن‌گاه بلا ضروره قادر مطلق، عالم مطلق و خیر مطلق است». حال اگر کسی مدعی شود وجود الوهی را با علم یا قدرت محدود مشاهده کرده، می‌دانیم که این تجربه توهمی است (کشفی، ۱۳۹۱، ص ۱۱).

این نظر کشفی درست است؛ اما نمی‌تواند دامنه بازرسی تجارب دینی را به فراتر از بررسی تناقض‌آلود بودن آنها بسط دهد و این دایره تنگ‌تر از آن است که برای اصالت‌سنجی تجارب دینی کفایت کند؛ ضمن اینکه چه بسا تجارب دینی‌ای باشد که با وجود تناقض‌آلودگی، باز هم از جانب دینداران طرد نمی‌شوند.

دومین نکته این است که حتی در مورد تجارب حسی نیز اگر موردی پیش آید که راجع به آن طرفین نزاع نتوانند آزمون فیصله بخشی پیدا کنند، هیچ یک از طرفین در

باور به موضع خود موجه نیست. در چنین شرایطی کار موجه آن است که طرفین نزاع، حکم را معلق بگذارند. در این حالت هر گونه پافشاری بر موضع خویش نوعی تعصب ناموجه خواهد بود.

برای نشان دادن اینکه انسان‌ها در مواردی که هیچ آزمون فیصله بخشی برای نزاع بر سر ادراک حسی وجود ندارد، عملاً تعلیق حکم را موجه‌ترین کار می‌دانند. برای تقریب به ذهن مثالی می‌زنیم: فرض کنید دو نفر که در دشتی قدم می‌زنند، از دور حیوانی را می‌بینند و در هویت آن تردید می‌کنند. یکی از آنها معتقد است گاو است که بعد از چرا مشغول استراحت است؛ اما دیگری می‌گوید ببری است که در کمین نشسته است. در اینجا عاقلانه‌ترین کار چیست؟ آیا کسی که معتقد است حیوان یک گاو است، خود را در مدعای خویش چنان موجه می‌داند که با خیال راحت به سمت آن حیوان حرکت می‌کند؟ البته که چنین نخواهد کرد. در چنین شرایطی که مسئله جان فرد در میان است، فرد به هیچ وجه خود را در باور به حکم خویش قاطع نشان نمی‌دهد. هرچند همین فرد ممکن است اگر نزاع بر سر گوسفند یا بز بودن آن حیوان باشد، خود را تا آخرین لحظه و انجام آزمون فیصله‌بخش قاطع نشان دهد. بدین ترتیب حتی در مورد تجارب حسی نیز جایی که آزمون فیصله‌بخشی در کار نباشد، فی الواقع انسان‌ها خود را در گرفتن یکی از طرفین نزاع موجه نمی‌دانند.

ممکن است مدافع برهان تجربه دینی با تأکید بر تشابه میان تجارب حسی و تجارب دینی استدلال دیگری در دفاع از تجربه دینی ارائه دهد. چنین کسی ممکن است بگوید: فرض کنید همان دو نفر که در دشتی می‌روند، ناگهان پرنده‌ای را ببینند که از فراز سرشان عبور کرده، در دوردست‌ها محو می‌شود. یکی از آنها معتقد است پرنده بلبل و دیگری می‌گوید پرستو بوده است. در اینجا حتی اگر نتوانیم قاطعانه بگوییم که ماهیت پرنده چه بوده، بر سر اینکه اولاً «چیزی» مشاهده شده، ثانیاً آن چیز یک پرنده بوده، می‌توان توافق کرد. در تجربه دینی نیز اگر چه نمی‌توان بر سر ماهیت دقیق متعلق تجارب دینی به اتفاق نظر رسید، می‌توان بر سر اینکه اولاً چیزی مشاهده شده، ثانیاً آن چیز دارای برخی ویژگی‌های خداگونه است، به توافق رسید.

در نقد این دفاع از وثاقت تجارب دینی، بحثی مطرح می‌شود که در ارزیابی بخش بعدی - یعنی تفسیرگرایی - به آن خواهیم پرداخت؛ اما عجلتاً توجه می‌دهیم که در مورد تجارب دینی متعارض، رسیدن به اتفاق نظر بر سر مجموعه ویژگی‌هایی بیشتر از «چیزی بودن» چندان آسان و قطعی نیست. به نظر می‌رسد رسیدن به مجموعه صفاتی که قدر مشترک تمامی تجارب دینی باشد، ناممکن است و توافق بر سر اینکه «چیزی» مشاهده شده، به هیچ وجه برای اثبات وجود خدا از طریق تجربه دینی کفایت نمی‌کند.

## ۲. تفسیرگرایی

تفسیرگرایی با تأکید بر نقشی که پیش‌فرض‌ها، علایق، انتظارات، شرایط محیطی و ویژگی‌های وراثتی فرد تجربه‌گر در تفسیر و تعبیر تجربه بازی می‌کنند، به دنبال حل چالش تجارب دینی متعارض است. بر اساس این نگاه، شرایط پیشین فرد تجربه‌گر در تمامی تجارب ما حاضرند؛ برای مثال وقتی ما به یک صلیب نگاه می‌کنیم، اگر فردی بی‌اطلاع از مسیحیت باشیم، آن را دو تخته چوب عمود بر یکدیگر خواهیم دید؛ در حالی که اگر مسیحی باشیم، آن را به مثابه شیئی مقدس می‌نگریم. مثال معروفی که برای نقش باورهای پیشین در تفسیر تجارب زده می‌شود، نگاه کردن یک فرد عادی و یک پزشک به یک عکس رادیولوژی است. گرچه داده‌های بصری هر دوی این افراد یکی است، باورها یا معلومات پیشین پزشک باعث می‌شود او بتواند بسیاری از اطلاعات را از عکس استخراج کند که مشاهده‌گر عادی از انجام آن ناتوان است.

تفسیرگرایان تحلیل مشابهی راجع به تجارب دینی ارائه می‌دهند. آنها می‌گویند متعلق عینی تمامی تجارب دینی امر واحدی است؛ اما باورهای پیشین افراد که از دینی به دین دیگر متفاوت است، باعث می‌شود آن متعلق به گونه‌های متفاوتی تفسیر شود؛ برای مثال تجربه قرارگرفتن در ظل محبت الهی از جانب یک مسیحی و یک مسلمان یکسان است؛ اما یکی آن را تجربه قرارگرفتن در ظل محبت موجودی تفسیر می‌کند که در قالب مسیح وارد جهان شده و خویش را بر صلیب قربانی کرده است؛ ولی دیگری



چنین درکی از آن تجربه ندارد. یا تجربه ادراک حضور خداوند توسط پیروان ادیان ابراهیمی تجربه حضور خدایی متشخص است، در حالی که فرد بودایی حضور امری متحد با جهان را تجربه می‌کند. این در حالی است که در هر دو مورد موجودی واحد و یکسان به تجربه درآمده که ادراک او با عبور از صافی مفاهیم ادیان مختلف رنگ‌های گوناگونی پذیرفته است. با این و صف دیگر تعارضی واقعی میان تجارب دینی به‌ظاهر متعارض وجود ندارد؛ زیرا این تفاسیر هستند که متفاوت‌اند نه حقیقت متعلق تجارب. می‌توان گفت برجسته‌ترین چهره تفسیرگرایی جان هیک است. وی اساس کار خود را بر اندیشه کانت مبنی بر تمایز نومن از فنومن استوار می‌کند. هیک می‌گوید در تجربه کردن خداوند نیز این تمایز دوگانه برقرار است. در جهان موجودی متعالی وجود دارد که هیک آن را امر حقیقی (the Real) می‌نامد. هر یک از انسان‌ها پس از مواجهه با این امر حقیقی، با عبور دادن دریافت خود از صافی ذهن خویش، فهم مستقلی از آن کسب می‌کند که می‌تواند با فهم دیگران متفاوت باشد (Hick, 1989, pp.242-246 & 1985, p.26). به این ترتیب امر حقیقی یکی است؛ اما تفاسیر افراد از آن فرق می‌کند. بر این رویکرد نقدهایی وارد است:

الف) چالش تجارب دینی متعارض به عنوان چالشی برای برهان تجربه دینی ارائه می‌شود. برهان تجربه دینی به دنبال آن است که وجود «خدا» را اثبات کند؛ یعنی این برهان نمی‌خواهد اثبات کند «چیزی هست»، بلکه می‌خواهد اثبات کند «خدا هست». با این حساب اگر «خدا» بخواهد چیزی فراتر از «چیز» باشد، باید اوصافی غیر از «موجود» داشته باشد؛ به تعبیری دیگر تفسیرگرایان نمی‌گویند «چیزی و رای تجارب متعارض هست که مشترک است»، بلکه می‌گویند «خدا در پس تجارب متعارض است». حال این پرسش پیش می‌آید که برای «خدا» بودن کدام مجموعه صفات را باید داشت؟ اگر قرار باشد گزارش‌های تجارب دینی را تفسیری قلمداد کنیم، نمی‌توان با اطمینان هیچ کدام از صفاتی را که در گزارش تجارب دینی ذکر شده، به خدای نومنمی - به معنای کانتی کلمه - اسناد دهیم؛ چراکه ممکن است نشئت گرفته از باورهای پیشین فرد تجربه‌گر باشند. با این حساب ما می‌مانیم و «خدا»یی که هیچ صفتی را

نمی‌توان به آن اسناد داد و در واقع چیزی بیش از «چیز» نیست؛ حال آنکه ما می‌خواستیم وجود «خدا» را اثبات کنیم.

ب) فرض کنید نقد الف وارد نباشد؛ یعنی بتوانیم مجموعه صفاتی را با اطمینان به متعلق تجارب دینی اسناد دهیم. در اینجا پرسش این است که این مجموعه صفات کدام خواهد بود؟ ظاهراً بهترین گزینه صفاتی هستند که میان تجارب دینی ادیان مختلف مشترک باشند. اما آیا چنین مجموعه صفاتی وجود دارد؟ به نظر می‌رسد پیدا کردن مجموعه صفاتی مشترک میان خدای متشخص (Personal) و متعالی (Transcendent) ادیان ابراهیمی با خدای نامتشخص (Impersonal) و حال در جهان (Immanent) ادیان شرقی ناممکن است. هر صفتی که جنبه شخصی داشته باشد، نافی جنبه غیر شخصی است و بر عکس. بنابراین قاعدتاً نمی‌توان مجموعه صفاتی پیدا کرد که میان گزارش‌های تجارب دینی ادیان مختلف مشترک باشد؛ لذا نیافتن چنین مجموعه صفاتی به این معناست که متعلق تجربه دینی چیزی فراتر از «چیز» نخواهد بود.

پ) اگر نقد ب نیز وارد نباشد و بتوانیم مجموعه صفات مشخصی را تشخیص دهیم که میان تجارب دینی ادیان مختلف مشترک هستند، باز هم فایده‌ای به سود برهان تجربه دینی ندارد؛ زیرا اساساً وقتی می‌گوییم «خدا وجود دارد»، پیش‌تر باید مشخص کرده باشیم که خدا را به چه معنا به کار می‌بریم. وقتی ما «خدا» را در متن اسلام به کار می‌بریم، «خدا» مجموعه صفاتی را به عنوان صفات ضروری با خود دارد که اگر موجودی فاقد حتی یکی از آن صفات باشد، نمی‌تواند خدا به معنایی باشد که در متن آن دین وجود دارد. اگر بگوییم برهان تجربه دینی با تکیه بر مجموعه صفات مشترک میان تجارب دینی مختلف خدایی را ثابت می‌کند که مثلاً «مهربان، قدرتمند، حاضر و بیناست»، ما در واقع وجود هیچ موجود ویژه‌ای را اثبات نکرده ایم. خدای اسلام صفاتی از قبیل «عالم مطلق، قادر مطلق، خیرخواه مطلق و...» دارد که سلب هیچ یک از او جایز نیست (به خاطر داشته باشیم که مسئله شر به عنوان جدی‌ترین نقد بر خدا باوری به خاطر امتناع باورمندان ادیان ابراهیمی از دست کشیدن از یکی از این صفات سه‌گانه، هنوز چالش برانگیز است)؛ در حالی که تفسیرگرایی می‌گوید تنها این صفات مشترک

و صف حقیقی خداوند است و سایر صفات اسناد داده شده به خدا در تجارب دینی ناشی از تفاسیر مبتنی بر مفاهیم ادیان است. با این حساب خدایی که قدر مشترک تجارب دینی مختلف باشد، خدای هیچ یک از ادیان نیست.

در تکمیل سه نقد فوق باید به نکته‌ای که آلستون به میان می‌آورد، اشاره کرد. در سه نقد فوق دیدگاهی برای ارجاع به لفظ «خدا» در نظر گرفته شده که به دیدگاه تو صیفی معروف است. در مقابل این دیدگاه، آلستون در کتاب ادراک خدا نظریه ارجاع مستقیم (Direct Reference) در باب «خدا» و سایر نام‌های خاص را پیشنهاد می‌کند (Alston, 1991, p.260). در این نظریه نام‌های خاص برچسب‌هایی هستند که شیئی را در جهان جدا می‌کنند. این شیء انتخاب‌شده ویژگی‌ای را با خود حمل نمی‌کند، بلکه تنها در ترکیب با باورهای فرد راجع به آن شیء است که صفاتی به آن نسبت داده می‌شود. بر اساس این تفسیر گزاره‌های ناظر بر تجارب دینی متعارض گزاره‌هایی هستند با موضوع واحد که این موضوع واحد با لفظ «خدا» از اشیا جهان جدا می‌شود. با این حساب تعارض میان دستگاه‌های باوری ادیان است، نه مدلول لفظ «خدا».

اینکه چه دیدگاهی راجع به نام‌های خاص داشته باشیم، خود بحثی است مفصل و گشوده در فلسفه زبان؛ اما عجلتاً این نقد را می‌توان مطرح کرد که لفظ «خدا» به چه طریق شیئی را در جهان جدا می‌کند؟ ما با گفتن «خدا» تیری را شلیک نمی‌کنیم که به نحوی سحرآمیز بر هدف می‌نشیند. زبان ابزاری است برای ذهن انسان. وقتی که لفظ «خدا» استفاده می‌شود، اگر قرار باشد شیئی در جهان خود به خود جدا شود بدون اینکه ما صفاتی را به آن شیء نسبت دهیم، این سؤال پیش می‌آید که چرا شیء الف در جهان جدا می‌شود و نه شیء ب؟ اگر قرار باشد لفظ خدا از هر صفتی تهی باشد، تفاوت آن با لفظ بی‌معنایی مثل «جزکشفل» چیست؟ آیا جز این است که واژه «خدا» دارای محتوا است، در حالی که «جزکشفل» عاری از آن است؟ اگر چنین است، این محتوا چه چیزی می‌تواند باشد جز مجموعه‌ای از صفات که داخل در لفظ «خدا» هستند؟ با این حال اگر کسی اصرار داشته باشد که نظریه تو صیفی در مورد نام‌های خاص درست نیست، احتمالاً از سه نقد اول معاف خواهد شد.

ت) باید پرسید میزان دخالت تفسیر در تجربه تا چه حد است. آیا از اینکه ممکن است تفسیر ما از گربه‌ای که در خیابان راه می‌رود، آن را یک سگ در ذهنمان بنمایاند، می‌توان نتیجه گرفت که عملاً این امکان وجود دارد که همان گربه را یک اتوبوس ببینیم؟ پاسخ منفی است. به نظر می‌رسد اگر اختلاف در تجربه از حدی - که البته نمی‌توان مرز دقیقی برای آن تعیین کرد - بیشتر شود، دیگر ما نمی‌گوییم تفسیر موجب اختلاف تجربه شده است، بلکه یک طرف را به توهم یا اختلال در ادراک متهم می‌کنیم. در مورد تجارب دینی متعارض نیز وضع از همین قرار است. به نظر می‌رسد خدای ادیان شرقی و ابراهیمی (اجازه بدهید در اینجا از ادیان اقوام ابتدایی و موارد مشابه - بدون اینکه واقعاً مجاز به این کار باشیم - چشم پوشی کنیم) آن قدر متفاوت‌اند که توسل به نقش تفسیر نتواند شکاف موجود میان این تجارب را توضیح دهد.

ث) مواردی پیش آمده است که برخی تجربه‌گران، تجارب دینی‌ای را از سر گذرانده‌اند که مغایر با باورهای پیشین ذهنشان بوده است. یک مثال برای این موارد، تجربه قدیسه ترزای آویلابی است. او می‌نویسد:

من نمی‌دانستم که خدا در همه چیز حاضر است و هنگامی که او در نظرم چنین حاضر آمد، پنداشتم که ناممکن است. من نمی‌توانستم از باور به اینکه او آنجاست دست بکشم، چرا که به نظرم تقریباً یقینی می‌رسید که نسبت به حضور کامل او آگاه بوده‌ام. چه بسا شخص ناآگاه به من می‌گفت که او تنها از طریق لطفش آنجا بوده؛ اما من نمی‌توانستم این حرف را باور کنم؛ زیرا - همچنان که گفتم - چنین به نظرم می‌رسید که خدا واقعاً حاضر است؛ بنابراین پیوسته در اندوهی عمیق به سر می‌بردم. رهایی من از این شک توسط مرد بسیار آگاهی از فرقه قدیس دومنیک با شکوه رقم خورد. او به من گفت خدا واقعاً حاضر بوده است و شرح داد که چگونه خداوند خودش را در ارتباط با ما قرار می‌دهد (Tresa, 1946, pp.110-111).

تجاریبی از این دست نشان می‌دهند باورهای پیشین فرد تجربه‌گر همواره تعیین‌کننده

اصلی محتوای تجربیات نیستند (ر.ک: Dumsday, 2011, pp.317-330).\*

ج) برخی از مدافعان برهان تجربه دینی مانند سوئین‌برن و دیویس مخالف تمایز میان تجربه و تفسیر هستند (Swinburne, 2004, p.309 / دیویس، ۱۳۹۱، فصل ششم). انکار تمایز تجربه - تفسیر از جانب این فیلسوفان بخشی از دفاع کلی آنها از برهان تجربه دینی است. اگر به رغم ایشان برای حفاظت از برهان تجربه دینی در مقابل چالش تجارب دینی متعارض به تمایز تجربه - تفسیر متوسل شویم، از جهاتی دیگر برهان تجربه دینی آسیب می‌بیند؛ جهاتی که سوئی‌نبرن و دیویس به دنبال دفع آن بوده‌اند.

### ۳. تناقض باوری

ممکن است کسی اعتقاد داشته باشد که حوزه نفوذ اصل امتناع تناقض الزاماً فراگیر نیست؛ به عبارتی اگرچه در زندگی روزمره ما اصل امتناع تناقض نافذ است، چرا باید بگوییم این اصل در «تمامی» ساحت‌ها و عوالم نفوذ داد؟ ممکن است کسی باور داشته باشد که در عوالم عرفانی تناقض امکان وقوع دارد؛ یعنی آنچه متعلق تجربه عرفانی قرار می‌گیرد، می‌تواند موضوعی باشد برای محمول‌های متعارض. یا باز هم اگر بخواهیم سخن را روشن‌تر کنیم، تناقض تنها در ساحت امور انسانی ممتنع است و لزومی ندارد معتقد باشیم در عالم الهی نیز وقوع تناقض محال است؛ خداوند می‌تواند موضوعی باشد که صفات متناقض را به خود می‌پذیرد. اگر کسی چنین باوری داشته باشد، می‌تواند از آن به عنوان پاسخی به چالش تجارب دینی متعارض استفاده کند (البته باید توجه داشت این دیدگاه تنها به کار حل چالش تجارب دینی متعارض با موضوعیت خدا (یا امر غایی) می‌آید نه چالش تجارب دینی متعارض با موضوعیت اموری غیر از خدا).

مطابق با این دیدگاه، ما در ذهنمان این پیش‌فرض را داریم که جهان با ذهن ما

---

\* اگرچه تجربه قدیسه ترزا بر خلاف باورهای پیشین اوست، هنوز در چهارچوب مسیحیت است که وی به آن ایمان داشته است.

هماهنگ است و چون ذهن ما منطقی است، جهان هم باید کاملاً منطقی باشد. خصوصاً اینکه تا کنون تجربه خلاف منطقی در جهان نداشته‌ایم، ما را بیشتر به این پیش‌فرض وابسته می‌کند؛ اما در واقع الزامی وجود ندارد که در مورد خدا هم وضع از همین قرار باشد. می‌توان با پذیرش امکان وقوع تناقض در ساحت الهی نه تنها تجاربی را که با یکدیگر تعارض دارند توجیه کرد، بلکه تجاربی را که حاوی احکام پارادوکسیکال هستند نیز موجه ساخت. بر اساس فرض فوق می‌توان گفت در جایی که تناقض میان دو تجربه جداگانه رخ می‌دهد، در واقع هر کدام از تجربه‌گرها وجهی از وجوه متناقض خدا را دیده‌اند و جایی که تناقض در متن تجربه واحد رخ می‌دهد، فرد تجربه‌گر دو طرف تناقض را توأمان تجربه کرده است.

نکته‌ای که در اینجا مایلیم به آن توجه دهیم آن است که این دیدگاه نباید با دیدگاهی که والتر استیس معرفی می‌کند، خلط شود. استیس در کتاب عرفان و فلسفه می‌گوید حوزه نفوذ قواعد منطقی محدود به عالم کثرات است و در عالم وحدت قواعد منطقی قابل اعمال نیست (استیس، ۱۳۸۸، ص ۲۸۲). بر این اساس اولاً نظر استیس را تنها می‌توان راجع به تجارب عرفانی به کار برد، نه هر تجربه‌ای از خداوند؛ ثانیاً از گفته استیس چنین بر می‌آید که او درباره عالم وحدت، نه تنها اصل امتناع تناقض را نفی می‌کند، بلکه امکان وقوع تناقض را هم نفی می‌کند؛ به عبارتی او می‌گوید در ساحت عرفان نه تناقض می‌تواند رخ دهد و نه می‌تواند رخ ندهد؛ چراکه وقوع تناقض یا عدم وقوع آن اساساً نیاز به وجود طرفین تناقض دارد؛ حال آنکه در عالم وحدت از نقیضین خبری نیست. این در حالی است که تناقض باور امکان وقوع تناقض در عالم الهی را منتفی نمی‌داند.

تناقض باوری و راه حلی که برای چالش تجارب دینی متعارض از آن بر می‌آید، جالب توجه اما به همان اندازه دارای نتایج نامطلوب است؛ نتایجی که بعید است فرد مؤمن پذیرای آن باشد یا کسی بتواند بر اساس آن برهان تجربه دینی را اساس ایمان خود قرار دهد. می‌توان بر این دیدگاه نقدهای زیر را وارد کرد:

الف) اگر خداوند ماهیتی متناقض دارد، چرا در متون ادیان به آن اشاره نشده است؟

خدایی که در ادیان مختلف به دنبال آشکار کردن خود است، چرا باید در دین الف صفت x و در دین ب صفت y را آشکار کند و صحبتی از جمع میان این دو به میان نیاورد؟

ب) خدای متناقض موجود شگفتی است. او هم متشخص است و نامتشخص؛ هم آگاه است و هم ناآگاه و غیره. انسان هرگز نمی‌تواند فهمی از چیستی چنین موجودی داشته باشد؛ چراکه ذهن انسان مسائل را بر اساس اصل امتناع تناقض فهم می‌کند.

تناقض باور می‌تواند بگوید لزومی ندارد خدا در تمام صفات خود متناقض باشد، بلکه حداقل در صفاتی که تا کنون تجارب دینی متعارض راجع به آنها شکل گرفته، دارای ماهیت متناقض است. به این ترتیب انسان می‌تواند ابعادی از وجود الهی را که رنگ تناقض ندارند، بشناسد.

در پاسخ به این سخن باید گفت که راجع به صفات متناقض، چون انسان فهمی از تناقض ندارد، پس نمی‌توانیم از آنها در ارجاع به «خدا» در گزاره «خدا وجود دارد» استفاده کنیم. به این ترتیب باید برای «خدا» به دنبال صفاتی باشیم که در مجموعه وسیع تجارب دینی، گزارش تناقض آمیزی از آنها وجود ندارد. فرض کنید صفات الف و ب را پیدا کردیم که در هیچ یک (یا تعداد قابل ملاحظه‌ای) از تجارب دینی خلاف آن، یعنی غیر الف و غیر ب گزارش نشده است. مشکلی که در اینجا پیش می‌آید، آن است که نمی‌توانیم بدانیم این صفات نیز در ذات الهی تناقض آمیز هستند یا خیر؟ یعنی آیا ممکن است طرف تناقض آمیز این صفات هم در ذات الهی حاضر باشد، اما به تجربه دینی در نیامده باشد یا درآمده باشد، ولی ما به آن ناآگاه باشیم؟ پیش‌تر گفتیم که بسیاری از تجارب دینی تنها یک طرف تناقض در ذات الهی را آشکار می‌کنند؛ پس کاملاً ممکن است صفاتی که ما تناقضی برای آنها در مجموعه تجارب دینی پیدا نکرده‌ایم نیز همین وضعیت را داشته باشند؛ لذا بر اساس تناقض باوری هیچ صفتی نیست که بتوان به تناقض آمیز نبودن آن اطمینان داشت و با آسودگی آن را به خدا نسبت داد؛ بنابراین بار دیگر «خدا» بی‌آنکه بتوان صفتی درخور اسناد به آن پیدا کرد، به «چیز» تقلیل می‌یابد.

بار دیگر تناقض باور می‌تواند بگوید اینکه کسانی تجارب تناقض آمیزی را گزارش می‌کنند، یعنی می‌گویند خدا را در قالب صفاتی متناقض تجربه کرده‌اند، ظاهراً شاهدهی

است بر اینکه ذهن از سان مقهور و در بند اصل امتناع تناقض نیست. اگر عموم مردم فکر می‌کنند وقوع تناقض ممکن نیست به آن دلیل است که تجربه‌ای از تناقض نداشته‌اند، مانند نابینایی که درکی از رنگ‌ها ندارد. بر این اساس اگر انسان تجربه‌ای از تناقض - مانند تجربه صفات الهی - داشته باشد، آن‌گاه می‌تواند آن را فهم کند.

در پاسخ به این سخن می‌گوییم، حتی اگر این حرف درست باشد و انسانی که خدا را ادراک می‌کند می‌تواند صفات متناقض خدا را فهم کند، این مسئله مطرح می‌شود که چنین تجربه‌ای دیگر نمی‌تواند مبنایی قرار گیرد برای برهان تجربه دینی که مخاطبش عموم مردم است. کسی که خداوند صاحب صفات متناقض را تجربه می‌کند، فهمی از «خدا» و بالتبع «خدا وجود دارد» حاصل می‌کند که برای عموم مردم قابل فهم نیست؛ لذا وقتی بر اساس تجارب تناقض آمیز برهانی بسازیم که بگویید «خدا وجود دارد»، مخاطب عادی نمی‌فهمد که معنا و منظور این گزاره چیست. سخن تناقض باور در بهترین حالت نشان می‌دهد چالش تجارب دینی متعارض نمی‌تواند بر موجه بودن صاحبان تجربه دینی در باور به «خدا وجود دارد» خدشه‌ای وارد کند؛ اما برای برهان تجربه دینی به عنوان برهانی با مخاطب عام کاری انجام نمی‌دهد.

#### ۴. مرتبه‌گرایی\*

راه حل دیگری که برای حل معضل تجارب دینی متعارض پیشنهاد شده، این است که تجارب دینی متفاوت هر کدام معطوف به مرتبه‌ای از ذات الهی هستند. این راه حل عمدتاً در سنت‌های دینی شرقی قوام یافته است؛ برای مثال گفته شده تجربه خدای انسان‌وار (ساگونا- برهمن) مربوط به مرتبه دانی الهی و تجربه واقعیتی نامتمایز و بسیط (نیرگونا- برهمن) مربوط به مرتبه عالی الهی است (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۲۲۷-۲۲۸). با این وصف دیگر مسئله‌ای نیست که کسی خدا را از سان‌وار و دیگر خدا را ذاتی متحد و یگانه با تمام امور تجربه می‌کند.

\* این عبارت جعل نگارندگان است.



دیویس معتقد است این راه حل را باید کنار گذاشت؛ زیرا منجر به انحصارگرایی می‌شود (همان، ص ۲۲۸). اما در نقد دیویس می‌توان گفت ما هیچ تعهد پیشینی نسبت به اجتناب از انحصارگرایی نداده‌ایم؛ لذا جا دارد بررسی بیشتری حول این راه حل انجام دهیم.

کاملاً پذیرفته است که فهم‌ها و تجربه‌هایی متفاوت از امری واحد وجود داشته باشد؛ برای مثال کسی که هر روز در اداره رئیسش را در هیئت فردی منضبط و مبادی آداب می‌بیند، بسیار تعجب خواهد کرد اگر توصیفی راجع به نحوه رفتار او در یک مهمانی خصوصی شبانه بشنود و حتی مایل خواهد بود آن توصیف را نپذیرد؛ اما واقعیت این است که در اینجا هیچ تعارضی در کار نیست و تنها دو وجه متفاوت از فردی واحد آشکار شده است. راجع به خداوند هم می‌توان چنین آشکارگی دوگانه‌ای (یا چندگانه‌ای) را پذیرفت.

اما در مثال رئیس اداره پرسش اینجا است که کدام نحو از رفتار رئیس اداره را باید بیانگر شخصیت اصلی او بدانیم؟ همین پرسش راجع به خداوند هم قابل طرح است: چرا ما باید جلوه انسان‌وار خدا را تجلی مرتبه پایین‌تر او و جلوه نامتشخص او را تجلی مرتبه بالاتر بدانیم؟ به نظر می‌رسد در اینجا نوعی انتخاب دلخواهانه (Arbitrary) در کار باشد.

پرسش بعدی که پیش می‌آید این است که چگونه می‌توان مطمئن بود تجربه خدای انسان‌وار و تجربه خدای نامتشخص تجربه امر واحدی هستند؟ در مورد رئیس اداره دلایلی در دست است - از جمله مشخصات فیزیکی او، معلومات ذهنی او و ... - که فرد همان فرد است؛ اما راجع به خدا از کجا می‌توان فهمید خدایی که بایزید با او صحبت می‌کند، همان خدایی باشد که راماکریشنا به اتحاد با او می‌رسد؟

همچنین به نظر می‌رسد حتی مرتبه عالی‌ای که خدا در آن به صورت امری متحد با همه چیز تجربه می‌شود، در میان ادیان شرقی و ادیان ابراهیمی تفاوت داشته باشد. نمی‌توان به راحتی گفت که توصیف اکهارت از اتحاد عرفانی همان توصیفی است که سوزوکی از اتحاد ارائه می‌کند.

با این وصف مرتبه‌گرایی را نیز نمی‌توان راه حلی با توفیق کامل در مواجهه با چالش تجارب دینی متعارض دانست.

مطلبی که مناسب است در پایان به آن اشاره شود، نسبتی است که بحث چالش تجارب دینی متعارض با بحث پلورالیسم دینی برقرار می‌کند.

تجارب دینی تنها به تجربه مشاهده خداوند محدود نمی‌شود. بسیاری از تجارب دینی هستند که به شکلی کاملاً مشخص بر متن دینی خاص مبتنی‌اند، بی‌آنکه تجربه‌ای از خداوند باشند؛ مثلاً تجربه دینی کنستانتین - امپراتور روم - را که از قول اوسیبوس، نویسنده زندگینامه او، بیان شده در نظر بگیرید: «در حوالی ظهر موقعی که روز از نیمه می‌گذشت، او با چشمان خودش نشان پیروزی را به صورت یک صلیب نورانی در آسمان در بالای خورشید و یک کتیبه متصل به آن را با عبارات "با این پیروز شو" مشاهده کرد» (به نقل از: ناردو، ۱۳۸۷، ص ۶۸).

تجربه‌هایی مانند این، مؤیدی‌اند برای دینی خاص. قوت این گونه تجربه‌ها در تأیید دینی خاص گاه تا حدی است که منجر به تغییر دین می‌شود. تجربه ساده‌سندر سینگ (Sadhu Sundar Singh) یکی از همین تجربه‌هاست. او که در ابتدا پیرو آیین سیک و منکر مسیحیت بود، با دیدن مسیح که به او می‌گوید «تا کی می‌خواهی مرا آزار رسانی؟ من آمده‌ام تا تو را نجات دهم، تو برای آنکه راه راست را بیابی نیایش می‌کردی، چرا آن را در پیش نمی‌گیری؟» (به نقل از: دیویس، ۱۳۹۱، ص ۶۰).

اگر این مطلب را بپذیریم که تجارب دینی خاصی مؤید حقانیت ادیان خاصی هستند، دیگر چالش تجارب دینی متعارض در حد خود تجارب دینی باقی نمی‌ماند. اگر کسی عیسی را بر تخت شاهی تجربه کند، حقانیت مسیحیت اثبات می‌شود؛ حال اگر کس دیگری محمد را تجربه کند که او را به اسلام می‌خواند، حقانیت اسلام اثبات می‌شود. در چنین حالتی با وجود اینکه متن خود تجارب نافی یکدیگر نیستند، اگر بتوانیم در متن ادیان گزاره‌هایی انحصارگرایانه پیدا کنیم، علاوه بر اینکه کثرت‌گرایی دینی مختل می‌شود، این پرسش پیش می‌آید که آیا تجارب دینی قابل اعتماد هستند؟ وقتی شخصی عیسی را در قالب تجربه‌ای دینی ادراک می‌کند، آن‌گاه حقانیت مسیحیت

اثبات می‌شود. سپس با رجوع به متن مسیحیت می‌خوانیم که: «هیچ کس به پدر نمی‌رسد مگر از طریق من» (John, 14: 6). از چنین کلامی نتیجه می‌شود که سایر ادیان از جمله اسلام راهی به حقیقت ندارند. حال تکلیف تجربه‌ای که در آن محمد ادراک شده، چیست؟ آیا این تجربه تجربه صادقی بوده است یا خیر؟ اگر تجربه کاذبی بوده، پس ما تعدادی تجربه دینی کاذب داریم بی‌آنکه ممیزه‌ای میان آنها و تجارب صادق در دست داشته باشیم. اگر تجربه صادقی بوده، دست کم برای کسی که اسلام را انحصارگرا می‌داند،\* چگونه ممکن است دو تجربه دینی که هر یک دینی را اثبات می‌کنند که آن دین سایر ادیان را نفی می‌کند، همزمان صادق باشند؟ مایکل مارتین همین مضمون را چنین بیان می‌کند:

هر باور دینی بخشی از یک سیستم باور است. به همین خاطر حمایت از یک باور دینی به شکل غیر مستقیم از سیستم باوری حمایت می‌کند که آن باور بخشی از آن است. اگر تجارب دینی از باورهایی در باب وجود ذواتی خاص حمایت کنند، در واقع آن تجارب از سیستمی که آن باورها بخشی از آن هستند، حمایت می‌کنند. مشکل اینجا است که چنین تجاربی از سیستم‌هایی ناسازگار حمایت می‌کنند. پس به طور غیر مستقیم توسل به تجارب دینی به ناسازگاری ختم می‌شود (Martin, 1986, p.88).

به این ترتیب تجارب دینی ناظر بر ذوات غیر الهی بحث از برهان تجربه دینی را به بحث از کثرت‌گرایی دینی می‌کشانند. اگر کسی نتواند پاسخ قانع‌کننده‌ای به حقیقت کثرت ادیان بدهد، حجیت معرفت شناختی تجارب دینی از دست خواهد رفت.

\* برخی که رویکرد انحصارگرایی را ترجیح می‌دهند، بر این باورند در متن اسلام می‌توان عبارات انحصارگرایانه‌ای را پیدا کرد؛ مثلاً خداوند در قرآن می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ»؛ او کسی است که فرستاده‌اش را با هدایت و دین حق فرستاد، تا آن را بر همه دین‌ها [پیروز گرداند و گرچه مشرکان ناخشنود باشند] (صف: ۹). یا در خطبه ۱۶۱ نهج‌البلاغه می‌خوانیم: «پس هر کس جز اسلام دینی را پیروی کند، به یقین بدبخت است و پیوند او با خدا بریده و به سردرآفتادن او سخت». البته باید گفت باب تفسیر و خوانش غیرانحصارگرایانه در مورد تمام این عبارات همواره گشوده است.

## نتیجه‌گیری

در ابتدا لازم است یادآوری گردد که نقد برهان تجربه دینی به آن معنا نیست که نمی‌توان از خدا باوری دفاع عقلانی کرد. در این مقاله نشان دادیم تجارب دینی معطوف به خداوند که در چهارچوب ادیان مختلف رخ می‌دهند، چالشی هستند بر سر راه برهان تجربه دینی که در تلاش است از رهگذر توسل به تجارب دینی، وجود خدا [ی ادیان ابراهیمی] را اثبات کند. گفتیم که برای از سرگذراندن این چالش دست کم چهار راه حل می‌توان پیشنهاد کرد: برقراری تشابه میان تجارب حسی و تجارب دینی و طرح این ادعا که در صورت وجود تعارض میان تجارب حسی و در عین حال معقولیت باورسازی بر اساس آن، می‌توان تعارض میان تجارب دینی را نیز نادیده گرفت. دوم تفسیرگرایی که معتقد است اختلاف میان تجارب، ناشی از چهارچوب‌های تفسیری‌ای است که افراد تجربه‌گر بر تجارب خود بار می‌کنند نه ناشی از تفاوت متعلق‌های تجربه دینی. سومین راه حل تناقض باوری بود که وقوع تناقض در ذات الهی را بلامانع می‌داند و از این رهگذر حاصل‌شدن تجارب متعارض را به معنای بی‌اعتباری تجارب دینی نمی‌داند. چهارمین راه حل را مرتبه‌گرایی نام نهادیم که می‌گوید وقوع تجارب متعارض، ناشی از تجربه‌کردن مراتب مختلف ذات الهی است و از این جهت تعارضی حقیقی میان تجارب دینی وجود ندارد. پس از بررسی هر کدام از این راه‌ها نشان دادیم که هیچ‌کدام توانایی لازم برای عبور از سد چالش تجارب دینی متعارض را ندارند.

از نقدهای پیش‌گفته می‌توان نتیجه گرفت که اولاً تجربه دینی نمی‌تواند به عنوان برهان بر اثبات وجود خدا باشد، چون فاقد استحکام لازم برای اثبات است؛ این تجربه‌ها اثبات‌کنندگی برای وجود خدا را ندارند، بلکه می‌توانند تأییداتی باشند بر وجود خدا. بنابراین هنوز می‌توان به عنوان مؤید بر وجود خدا از آن بهره جست. ثانیاً در میان راه‌هایی که برای رفع تعارض تجارب دینی پیشنهاد شده است، به نظر می‌رسد راه حل تفسیرگرایی قابل دفاع‌تر باشد. صاحبان تجارب دینی غالباً خدا را به

عنوان یک امر متعالی و ماوراءالطبیعی تجربه می‌کنند و اگر در مواردی به عنوان خدای دین خاص تجربه می‌شود و متعارض با هم تلقی می‌گردد، به این دلیل است که اولاً تجربه‌ها نمی‌توانند منفک از پیشینه معرفتی شخص صاحب تجربه باشند؛ اینکه فرد چه نگاهی و با چه پیشینه معرفتی به مقوله خدا یا امور ماوراءالطبیعی می‌پردازد، در چگونگی تجربه دینی وی تأثیرگذار است. به عبارت دیگر پیش‌فرض‌های انسان در تجربه‌های دینی او مؤثر هستند. علاوه بر آن مطابق راه حل تفسیرگرایی پیش‌فرض‌ها، علائق، معلومات، گرایش‌ها، انتظارات، شرایط محیطی و ویژگی‌های وراثتی فرد تجربه‌گر در تفسیر و تعبیر تجربه‌های دینی نقش کلیدی دارند. طبیعی است تجربه‌های دینی در سنت‌های دینی مختلف متفاوت یا حتی متعارض جلوه و ظهور پیدا کنند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## منابع و مأخذ

- \* قرآن کریم؛ تهران: انتشارات اُسوه، وابسته به سازمان اوقاف و امور خیریه، ۱۳۷۵.
- \*\* نهج البلاغه؛ ترجمه سیدجعفر شهیدی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
۱. استیس، دلیو تی؛ عرفان و فلسفه؛ ترجمه بهاءالدین خرمشاهی؛ تهران: سروش، ۱۳۸۸.
۲. دیویس، سی اف؛ ارزش معرفت شناختی تجربه دینی؛ ترجمه علی شیروانی و حسینعلی شیدان‌شید؛ تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱.
۳. کشفی، عبدالرسول؛ «بررسی دیدگاه ویلیام رو در باب حجیت معرفت شناختی تجربه دینی»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز؛ پیاپی ۴۲، ش ۴۲، ۱۳۹۱، ص ۱-۱۴.
۴. ناردو، دان؛ پیدایش مسیحیت؛ ترجمه مهدی حقیقت‌خواه؛ تهران: ققنوس، ۱۳۸۷.
5. **The Bible: New Revised Standard Version**; ed. Zaine Ridling ; 1989.
6. Alston, William; **Perceiving God: the Epistemology of Religious Experience**; New York :Cornell University Press, 1991.
7. Hick, John; **The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience, and the Transcendent**; Chippenham and Eastbourne: Palgrave Macmillan, 2010.
8. \_\_\_\_\_; **An Interpretation of Religion**; London: Macmillan, 1989.

9. \_\_\_\_\_; **Problems of Religious Pluralism**; New York. Macmillan, 1985.
10. Losin, Peter; **The Epistemology of Experience of God and The Argument from Religious Experience**; University of Wisconsin-Madison, 1985.
11. Martin, Michael; “The Principle of Credulity and Religious Experience”, in **Religious Studies**; Vol. 22, No. 1, 1986, pp.79-93.
12. Swinburne, Richard; **The Existence of God**; Oxford :Oxford University Press, 2004.
13. Tresa of Avila; **The Complete Works of Saint Teresa of Jesus**; Vol. 1, tr .And ed .E .Allison Peers, from the critical edn .Of p.Silverio de Sants Teresa, C .D .London: Sheet & Ward, 1946.
14. Dumsday, Travis; “Counter-Cultural Religious Experiences”, in **Religious Studies**; Vol. 47, No. 3, 2011, pp.317-330.