

# برهان

## تجربه دینی

محسن قمی

### اشاره

در تفکر دینی، نسبت به گواهی و شوق قلبی انسان و جنبه های شهودی وی در مورد امور ماورای طبیعی، تأکید بسیار شده است و اهمیت این امور در نزد دین باوران بر کسی پوشیده نیست. بدیهی است که این تأکید فوق العاده به معنای نقی توانایی عقل نظری نسبت به امور ماورای طبیعی نخواهد بود.

از سوی دیگر، در جهان غرب، شباهت حس گرایان و مخصوصاً دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۶۶) در مورد برهانهای اثبات وجود خدا، بویژه برهان نظم و برهان معجزات، و پس از آن که ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۷۸۳) نسبت به توانایی عقل نظری در ادراک امور ماورای طبیعی ایجاد تردید نمود، در میان فلاسفه و متکلمان مغرب زمین گرایشی را پدید آورد که رویکرد آن به تجربه دینی، به منزله برهانی برای اثبات وجود خدا و همچنین، احیاناً، به عنوان گوهر و مخ دین بود. این نوشتار در مقام بررسی برهان تجربه دینی به منزله یکی از برهانهای ذکر شده در اثبات وجود خداوند، به بررسی دیدگاههای ویلیام جیمز، سی. دی. براد، والیس ماتسون، خواهد پرداخت.



## تعریف تجربه دینی

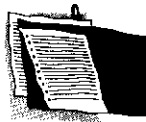
واژه experience از واژه لاتینی pēicūium گرفته شده است که به معانی تجربه، اثبات، کوشش، آزمایش و همچنین به معانی دیگری چون خطرناک، فعالیت، اثبات مخصوص [در محاکم] آمده است. ریشه یابی این واژه نشان دهنده آن است که در ساختار اصلی این کلمه معنا و مفهوم آزمایش و تجربه نهفته است و صرف احساس چیزی را، احتمالاً نمی توان experience نامید. لکن در زبان انگلیسی جدید، مخصوصاً از دوران جان لاک به بعد، این واژه، با نوعی توسع، در مورد هر چیزی که در ذهن انسان یافت شود و هر احساس درونی ای که انسان واجد آن باشد، اطلاق شده است؛ گرچه آزمایش و تکرار در آن وجود نداشته باشد. به همین جهت، کسانی را که راه شناخت را منحصر در معرفت حسی می دانند و معتقدند که به ازای هر واژه، تصویری در ذهن انسان وجود دارد، آمپریست (empiricist) می نامند.

در ترجمه فارسی واژه experience، معمولاً استعمال قدیم آن مورد لحاظ قرار گرفته و این در حالی است که این واژه در انگلیسی متأخر، به معانی دیگری از قبیل: احساس و حالت نیز به کار رفته است و عمده توجه فیلسوفان دین در برهان تجربه دینی به همین معنای متأخر است. از این رو برخی از مترجمان، واژه «حالت دینی» و یا «احساس دینی» را برای ترجمه religious experience مناسب تر یافته اند و افرادی نیز از قبیل شلایر ماخر، از [نوعی] از تجربه های دینی به عنوان انتباه دینی (religious awareness) تعبیر کرده اند.<sup>۱</sup>

همان گونه که ویلیام جیمز خاطر نشان می سازد، احساسات مذهبی دارای طبیعت واحدی نیستند، بلکه هر کدام از آنها مصادیقی از احساسات مختلف ما هستند؛ مثلاً ترس مذهبی، عشق مذهبی، نشاط مذهبی و ... را می توان نوعی تجربه دینی دانست.

ترس مذهبی نوعی از ترسهای معمولی است که در انسان پدید می آید؛ لکن عامل پیدایش آن، موضوعات مذهبی است. عشق مذهبی نیز همان احساسی است که آدمی در عشقهای معمولی دارد؛ لکن متعلق عشق و علاقه، امور مذهبی است. بنابراین، تمام احساسات انسانی را می توان با کلمه مذهب جمع کرد و در نتیجه، همچنان که تمام احساسات را نمی توان تحت نام معینی گرد آورد، احساسات مذهبی را نیز نمی توان یک نوع احساس دانست. البته، تمام احساسات مذهبی همراه با نوعی وقار و لطف و محبت و ایثار هستند. انسان مذهبی اگر احساس





خومی به او دست دهد، خنده‌های سبک سرانه از او دیده نمی‌شود و اگر غمی بر او چیره شود، ناله نمی‌کند و ناسزا نمی‌گوید.<sup>۲</sup>

آلستون نیز تأکید می‌کند که قلمرو تجربه دینی از تمام تجربه‌هایی که انسان در مورد زندگی مذهبی دارد، فراتر است و تمام شادمانیها، ترسها و احساسات دیگر شخص را در مورد دین شامل می‌شود.

برخی از تجربه‌های مذهبی مدعی هیچ گونه عقیده دینی نیستند؛ ولی برخی از آنها منشأ باورهای دینی می‌باشند و هدف اصلی ما در این پژوهش پرداختن به آن دسته از تجربه‌های دینی است که ریشه و اساس باورهای دینی قرار گرفته‌اند.

### تفاوت تجربه دینی با تجربه اخلاقی

تشابه میان تجربه‌های دینی و تجربه‌های اخلاقی، باعث شده که برخی افراد، آن دو را یکی بدانند. به عنوان نمونه، کانت در تعریف دین می‌گوید: دین، التزام به تمام وظایفی است که خداوند فرمان داده است.<sup>۳</sup> چنین تشابهی برخی را به این سمت سوق داده است که بر تفکیک ناپذیری آن دو تأکید ورزند و اخلاق را بالذات، دینی بدانند، همان گونه که دین نیز بالذات، اخلاقی است. اما سرسپردگی مذهبی شامل جهات غیر اخلاقی، از قبیل دانستن و هنر و نقش آفرینی نیز هست؛ چنانکه دین، هم موضوع خواسته‌ها و هم موضوع وظیفه است، در حالی که غالباً اخلاق را صرفاً موضوع وظیفه دانسته‌اند. علاوه بر آن، سرسپردگی دین در قبال موجودی متعالی و ماورای انسان است، ولی اخلاق تعهد در قبال انسانهاست.

تفاوت دیگر میان تجربه دینی و تجربه اخلاقی، که در بحث ما منشأ تفاوت نیز هست، آن است که تقریباً تمام انسانها از نوعی تجربه اخلاقی برخوردارند؛ اما همچنان که سی. دی. براد تأکید می‌کند، برخی از مردم تقریباً فاقد هرگونه تجربه دینی هستند.<sup>۴</sup> در مصاحبه‌ای که با یکصد دانشجوی فارغ‌التحصیل انگلیسی به عمل آمده است،<sup>۵</sup> آنان اظهار داشته‌اند که از نوعی تجربه دینی برخوردار بوده‌اند و تقریباً<sup>۱</sup> آنان تجربه خود را به منزله نوعی شعور از حضور خداوند توصیف کرده‌اند.<sup>۵</sup>

پس می‌توان گفت که تجربه‌های دینی، تجربه‌های خاصی هستند که گرچه برای افراد زیادی حاصل نمی‌شوند، اما در سطح وسیعی، برای تعداد اندکی از مردم، در هر زمان و هر مکان رخ می‌دهند.<sup>۶</sup> و به تعبیر ویلیام جیمز، عرفان نه سالروز تولد دارد و نه مکان مادرزادی. عرفا همواره

از وحدت انسان با خدا سخن گفته اند. سخن آنان مقدم بر زمان است و هرگز فرسوده نمی شود. از آنچه گفته شد، تفاوت برهان تجربه دینی با برهان فطرت و اجماع عام (که مبتنی بر آن است که تمام مردم یا اکثریت قریب به اتفاق آنان در مورد وجود خدا وحدت نظر دارند) نیز آشکار می گردد و نیازی به ذکر مجدد آن نیست.

### تفاوت برهان تجربه دینی و برهان معجزات

در کلام اسلامی، برهان معجزات به عنوان یکی از راههای اثبات نبوت قلمداد شده است، ولی در کلام مسیحیت، معجزات بیشتر به عنوان دلیلی مستقل برای اثبات وجود خدا مورد لحاظ قرار گرفته اند؛ همچنان که در کلام یهودیت، برهان معجزات برای هر دو منظور مورد استفاده واقع شده است. به هر حال، برهان تجربه دینی دست کم در دو نکته از برهان معجزات در اثبات وجود خدا متمایز است؛ زیرا اولاً حد وسط در برهان معجزات، آن است که اعجاز امری است برخلاف طبیعت و کسی جز خدا نمی تواند برخلاف طبیعت کاری انجام دهد، پس خدا وجود دارد؛ ولی تجربه دینی، برخلاف نهاد و سرشت انسان نیست. ثانیاً، فرد ملحد نیز می تواند شاهد معجزه باشد و نگرش دینی به آن نداشته باشد و حتی تفسیری الحادی از آن ارائه دهد؛ اما تجربه دینی، در اکثریت قریب به اتفاق موارد، در خصوص انسانهای مؤمن به وقوع می پیوندد.

### انواع تجربه های دینی

تقریباً تمام کسانی که درباره تجربه دینی به بحث و بررسی پرداخته اند بر تنوع آن، تأکید و پافشاری دارند. سوین برن آن را به پنج نوع<sup>۷</sup>، مکینتایر به دو نوع<sup>۸</sup>، والیس ماتسون به سه نوع<sup>۹</sup>، ردولف اتو<sup>۱۰</sup> به دو نوع و گری گاتینگ به چهار نوع تقسیم کرده اند. توجه به این تنوع در چگونگی استدلال به این تجربه ها برای اثبات وجود خداوند تأثیر بسزایی دارد و بسیاری از نقدها و اشکالها ناشی از عدم توجه به این تفاوت است.

گری گاتینگ می نویسد: آنچه در برهان تجربه دینی مورد توجه قرار دارد صرف احساس نیست. این تجربه ها حتی شنیدن و دیدن نیز نمی باشند. همچنان که وجدهای بیان ناپذیر عرفانی نیز نیستند، بلکه ادراکی غیر حسی هستند که گرچه برخی از جنبه های آن غیر قابل بیان است، می توان آنها را این گونه توصیف کرد که مربوط به موجود نیک و توانمندی هستند که علاقه مند به

سرنوشت ما نیز هست و به همین جهت اشکال و الیس ماتسون و مکیتایر بر این برهان وارد نیست. زیرا اشکال آنها متوجه آن دسته از تجربه های دینی است که یا شنیدن و دیدن مربوط به خدا هستند یا صرفاً وجدهای عرفانی بیان ناپذیر می باشند.<sup>۱۱</sup>

ویلیام جیمز نیز عالی ترین مرحله تجربه دینی را تجربه عرفانی نامیده است و آن را نوعی حالت شعور عرفانی می داند که بیان ناپذیر و دارای محتوای ادراکی است.

متأسفانه، برخی از تحلیلهای فلسفی فقط به نوع خاصی از تجربه دینی توجه کرده و از سایر اقسام آن غفلت ورزیده اند. به عنوان نمونه، مکیتایر فقط به دو نوع تجربه دینی توجه کرده است: نوع اول، تجربه هایی که در آن چیزی مورد مشاهده قرار می گیرد و می توان آن را شهود نامید و نوع دوم، مواردی که صرفاً احساس حالت یا تصور ذهنی است و فقط با نوعی توسع و تسامح می توان نام شهود را بر آن اطلاق کرد. و سپس نتیجه می گیرد که نوع اول نمی تواند دلیل بر وجود خدا باشد؛ زیرا خدا قابل رؤیت نیست. نوع دوم نیز فاقد این شایستگی است؛ زیرا احساس و تصور ذهنی نمی تواند در مورد چیزی غیر از خود تجربه به ما اطلاعاتی بدهد.<sup>۱۲</sup> و این در حالی است که افرادی از قبیل: جیمز، سی. دی. براد، گاتینگ و آکستون به انواع دیگری از تجربه دینی توجه دارند که احیاناً آن را حالت شعور عرفانی<sup>۱۳</sup> یا ادراک غیر حسی یا شعور بی واسطه<sup>۱۴</sup> از حضور خدا می نامند.

به هر حال، شاید بتوان در یک نگرش کلی، تجربه های دینی را به چهار دسته تقسیم نمود.

دسته اول. تجربه های دینی ای که احساس صرف یا پیچیده ای هستند و به شکلهای مختلف ظاهر می شوند. شلایر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴)<sup>۱۵</sup> در تعریف تجربه دینی می گوید که این تجربه ها دارای مفهوم عقلانی نیستند، بلکه احساسی از امری مطلق یا مستقل هستند که در ماورای جهان قرار دارد. وی این احساس را انتباه دینی می نامد.<sup>۱۶</sup> این سخن، چنانچه ناظر به یکی از اقسام تجربه دینی باشد، نقد کمتری به آن وارد است، ولی اگر ادعای انحصار تجربه های دینی را در این ماهیت خاص به همراه داشته باشد نمی توان با آن همراهی کرد. زیرا، چنانکه بیان خواهد شد، تجربه های دینی دارای ماهیت یکسان نیستند و انواع دیگری از این تجربه ها نیز وجود دارند.

دسته دوم. تجربه های دینی که نوعی دیدن یا شنیدن و حتی بوییدن چیزی هستند و به عبارت روشن تر، نوعی ادراک حسی هستند. والیس ماتسون ضمن بیان اقسام تجربه دینی، نوع اول آن را از قبیل شنیدن یا دیدن می داند که با ادراک معمولی ما شباهت دارد.<sup>۱۷</sup> ویلیام آکستون (۱۹۲۱) نیز تصریح می کند که ساختار این تجربه ها با ادراک حسی یکسان است.<sup>۱۸</sup> بسیاری از نقدهای مربوط



به برهان تجربه دینی متوجه همین دسته است.

این نقدها مبتنی بر دو پیش فرض هستند. اول آن که، متعلق این تجربه ها همانا خداوند متعال است و دوم آن که، طبق آموزه های دینی، خداوند قابل ادراک حسی نیست. پس نمی توان از این تجربه ها در اثبات وجود خداوند بهره جست.<sup>۱۹</sup>

ولی می توان فرض کرد که آنچه در این تجربه ها مورد ادراک حسی قرار می گیرد، واسطه های میان انسان و خدا (و نه خدا) هستند<sup>۲۰</sup> و این احتمال نیز باقی است که منظور، نوعی ادراک غیر حسی است که در دسته سوم به بیان آنها خواهیم پرداخت.

دسته سوم. تجربه های دینی که نوعی ادراک غیر حسی می باشند و به عبارت دیگر، تجربه دینی از یک سو احساس محض نیست تا حکایتی از ماورای فاعل شناسایی نداشته باشد، بلکه نوعی ادراک است. یعنی مفادش آن است که چیزی غیر از شخص تجربه کننده وجود دارد و از سوی دیگر، متعلق آن یک امر محسوس نیست که با ابزار حاسه مورد ادراک قرار گرفته باشد، بلکه ادراکی است غیر حسی.

یکی از کسانی که بر این نوع از تجربه دینی اصرار دارد، گری گاتینگ است. وی این نوع را رایج ترین و مهم ترین نوع تجربه دینی دانسته، ضمن رد این ادعا که ادراک غیر حسی نوعی تناقض گویی است، تصریح می کند که در تعریف ادراک، این معنا نهفته نیست که متعلق آن حتماً باید یک امر مادی باشد، بلکه ادراک به امور غیر محسوس نیز می تواند تعلق گیرد.<sup>۲۱</sup> و به همین جهت، او استدلال خود را بر تجربه هایی مبتنی می کند که نه از نوع احساس و حالت یا تصور ذهنی هستند و نه شامل مشاهده حسی چیزی (از قبیل فرشتگان) هستند.

در روان شناسی دین، این نوع از تجربه دینی، شعور بی واسطه از حضور خدا نامیده می شود. آنها نه تجربه های فیزیکی هستند و نه احساس محض اند تا فاقد حکایت چیزی بیرون از فاعل شناسایی باشند. گاتینگ در ادامه سخن خود تعجب می کند که «علی رغم تنوع تجربه های دینی، چرا تحلیلهای فلسفی به بررسی این نوع تجربه دینی نپرداخته اند؟»<sup>۲۲</sup>

دسته چهارم. وجدهای عرفانی بیان ناپذیرند. یعنی تجربه هایی که به هیچ یک از تجربه های عادی ما شباهت ندارند و در نتیجه بیان ناپذیر هستند «این شعور در قالب مفاهیم عقلانی نیست، بلکه به شکل نیمه محسوس است که فرد مستقیماً آن را درک می کند.»<sup>۲۳</sup>

جیمز می نویسد: «این حالت نه مبهم بود و نه شباهتی به احساس ناشی از شعریا تصور یا



نوجوانی یا موسیقی داشت. بلکه شعور مطمئنی از حضور و قرب به یک موجود قدرتمند بود. ۲۴۱  
والیس ماتسون نیز ضمن اشاره به تجربه های دینی از قبیل شنیدن و دیدن که شبیه ادراکهای  
معمولی ما هستند، تجربه های عرفانی را یا از قبیل احساس می داند یا از قبیل تجربه هایی که فاقد  
هرگونه شباهت به تجربه های عادی ما هستند. و سپس نتیجه می گیرد که چنین تجربه ای فاقد  
خاصیت انتقال پذیری است و تجربه ای که نتوان در مورد آن به شکل معقول و مفهومی سخن گفت  
چه ارزشی دارد؟ انحصار تجربه های دینی و عرفانی در آنچه ماتسون بیان کرده است، فاقد پشتوانه  
برهانی است و برعکس، انواع دیگری از تجربه ها نیز یافت می شوند که هم ادراک هستند و هم  
متعلق آنها امر غیر محسوس است و در نتیجه، درجه ای از انتقال پذیری به غیر را به همراه دارند.

در پایان، این نکته نیز شایان توجه است که آنچه در فرهنگ اسلامی به نام علم حضوری  
نسبت به خداوند بیان شده است برتر و فراتر از این چهار دسته تجربه دینی است. زیرا در علم  
حضوری سخن از دانستن نیست، بلکه نوعی یافتن است که با الفاظ و اصطلاحات به سختی قابل  
توصیف است. ابابصیر، که به دلیل نابینا بودن به این لقب شهرت یافته است، از امام صادق (ع)  
نقل می کند که: مؤمنان در دنیا و قبل از روز قیامت، خداوند تعالی را می بینند (وَأَنَّ الْمُؤْمِنِينَ يَرَوْنَ  
فِي الدُّنْيَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ). و چون ابابصیر تعجب می کند، حضرت ادامه می دهد: آیا هم اکنون تو  
خداوند را مشاهده نمی کنی (أَلَسْتَ تَرَاهُ فِي وَقْتِكَ هَذَا) ۲۵۲

### ویژگیهای تجربه عرفانی از دیدگاه ویلیام جیمز

جیمز، با اشاره به تنوع بسیار تجربه های دینی، عمیق ترین آن را تجربه های عرفانی می داند  
که ریشه در حالت های عرفانی شعور دارند ۲۶ و سپس به منظور گریز از کلی گویی و ابهام، که منشا  
بسیاری از مغالطات لفظی و همچنین متهم شدن عرفان به احساسی بودن محض شده است، تاکید  
می کند که حالت هایی را می توان حالت های عرفانی شعور نامید که دارای چهار ویژگی ذیل باشند.

#### ویژگی اول. بیان ناپذیری ۲۷

این ویژگی که دارای جنبه سلبی است، به آن معناست که دارنده تجربه عرفانی فوراً می گوید  
که هیچ گزاره مناسبی در اختیار ندارد تا بتواند حالت خود را بیان کند. این حالت با هیچ توصیفی  
سر سازش ندارد. پس باید برای فهم آن، تجربه اش کرد. در مثل، شخص باید دست کم، یک بار



عاشق شده باشد تا بتواند حالتهای روانی عاشق را درک کند، و گرنه سخنان عاشق را ناشی از سستی اراده یا ضعف عقل تلقی خواهد کرد. به همین سان، عارف نیز نمی تواند احساس خود را به طور جزئی یا کلی، به دیگران منتقل کند. زیرا می بیند که بیشتر مردم استعداد و شایستگی درک تجربه های عرفانی را ندارند و به تعبیر حافظ:

شرح مجموعه گل مرغ سحر داند و بس      که نه هر کو ورقی خواند معانی دانست  
حافظ سپس با اشاره به ابن سینا که در نمط سوم اشارات، در صدد بیان مقامات العارفین برآمده است، می گوید:

ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی      ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست

### ویژگی دوم. معرفتی و عقلانی بودن<sup>۲۸</sup>

حالتهای عرفانی گرچه شباهتهای فراوانی به احساسات دارند، نوعی از معرفت و شناسایی را نیز به همراه خود دارند و نوعی از بصیرت درونی نسبت به حقیقت اشیاء را برای ما به ارمغان می آورند که با شاقول عقل سازگار نیست؛ و ضابطه کلی آن است که این حالتها دارای نوعی اعتبار و حجت هستند که در اثر سپری شدن زمان از بین نمی روند<sup>۲۹</sup> و حتی با گذشت سالیان دراز نمی توان شیرینی و حلاوت آن را فراموش کرد یا در واقعی بودن آن تردید نمود. هر چیزی می تواند خواب و افسانه باشد، اما این حالت نمی تواند چنین باشد. دو ویژگی فوق، شرط لاینفک حالتهای عرفانی هستند و اگر حالتی فاقد آنها بود، نمی توان آن را تجربه عرفانی نامید. ولی ویژگی سوم و چهارم از عمومیت کمتری برخوردارند.

### ویژگی سوم. موقتی بودن<sup>۳۰</sup>

به جز در موارد استثنایی، حالتهای عرفانی برای مدت طولانی دوام ندارند. این حالتها غالباً نیم ساعت و حداکثر، یک یا دو ساعت بیشتر دوام نداشته، سپس در پرتو زندگی عادی روزانه محو می گردند.

### ویژگی چهارم. انفعالی بودن<sup>۳۱</sup>

یعنی لطف الهی بر آنها حاکم است. ممکن است ما خود را برای تجربه آماده کنیم و برخی از ریاضتها و تمرینات بدنی و فکری را به این منظور انجام دهیم، اما تجربه دینی چیزی نیست که





ما آن را انجام دهیم؛ بلکه چیزی است که در مورد ما اتفاق می افتد. ۳۲

### مراحل تجربه عرفانی از نظر ویلیام جیمز

جیمز، پس از آن که تجربه عرفانی را عمیق ترین نوع تجربه دینی معرفی کرد و ریشه آن را در حالتهای عرفانی شعور دانست و ویژگیهای چهارگانه این تجربه را برشمرد، ادامه می دهد که تجربه عرفانی نیز دارای مراحل و مراتب متفاوتی است.

مرحله اول. ساده ترین مرحله تجربه عرفانی آن است که شخص ناگهان موفق به درک عمیق یک مطلب یا یک فرمول علمی می گردد. ۳۳

لوتر می نویسد: وقتی جمله «من باور دارم که خداوند تمام گناهان را می آمرزد» را از کشیش شنیدم، با این که بارها آن را شنیده بودم، احساس کردم که گویا کتاب مقدس با روشنایی کامل و جدیدی برایم آشکار شده است و احساس کردم تولدی تازه یافته ام.

مرحله دوم. حالتی است که بر انسان چیره می شود و احساس می کند که قبلاً نیز در زمانی نامشخص، در مکانی که الآن قرار دارد، بوده و با همین مردم، همین کلمات را رد و بدل کرده است. ۳۴  
تنی سن می نویسد: همچون نگاههای سریع یا خوابهای فراموش شده، چیز محسوسی که گویا اینجا بوده، کاری که انجام شده؛ اما نمی دانم کجا؟ به گونه ای که هیچ زبانی را توانایی بیان آن نیست. ۳۵

مرحله سوم. مرتبه ای است که ممکن است با دعا و نیایش حاصل شود؛ البته مشروط به آن که انسان دل از دنیا کنده باشد. زیرا وابستگی به امور محسوس با تمرکز فکر درباره امور متعالی ناسازگار است. متأسفانه پروتستان ها، مخصوصاً پروتستان های انجیلی، این حالت عرفانی را تقریباً امری تصادفی دانسته و هرگونه معرفت منظم و روشمند را در این زمینه از نظر دور نگاه داشته اند. ۳۶

مرحله چهارم. مرحله ای است که این تصورات نیز کنار گذاشته می شوند، به گونه ای که به هیچ وجه نمی توان آن حالت را با الفاظ بیان کرد. مانند کسی که برای اولین بار در زندگی خود چیزی را می بیند و از آن بهره می برد، ولی حتی نمی تواند نامی برای آن برگزیند. در مورد اشیاء غیر محسوس، این ویژگی حالت برجسته تری به خود می گیرد، به گونه ای که انسان مجبور است در مورد آنها سکوت اختیار کند و به تعبیر یوحنا صلیب، «ما به معرفتی از خداوند دست می یابیم که از هر لباسی که تصورات ما آن را بافته باشند برهنه و عاری است». ۳۷

در چنین حالتی انسان کاملاً نسبت به خدا هوشیار است، اما نسبت به خود، در خواب و



غفلت به سر می برد. گویا در این مدت از هرگونه احساسی محروم است. من حتی نمی دانم آیا او به میزان کافی زنده هست که نفس بکشد یا خیر؟ به نظر من، نفس نمی کشد و اگر هم نفس بکشد، نسبت به آن آگاهی ندارد. ۳۸

از آنچه گفته شد، می توان نتیجه گرفت که تجربه دینی دارای انواع متفاوتی است که در هنگام استناد به این تجربه ها در اثبات وجود خدا، باید به این تنوع توجه کافی مبذول گردد.

### پیشینه و جایگاه برهان تجربه دینی

از دیر زمان، فلسفه های تجربی مسلک، برای معرفت حسی اولویت خاصی قائل بوده و مفاهیم کلی و عقلی را محصول فرعی شناخت حسی می دانسته اند. این طرز تفکر، در نهایت، در آثار دیوید هیوم به شکاکیت انجامید.

ولی عقل گرایان اصالت و اولویت را به عقل و مفاهیم عقلی داده اند و برای معرفت حسی ارزش مستقلی قائل نیستند.

ایمانوئل کانت در صدد برآمد تا به حل این اختلاف و مشکل پردازد و علت اصلی این بحران را آشکار سازد.

کانت در فلسفه نقادی خود، به بررسی حدود توانایی ادراک انسان توجه کرد و با تمیز دادن بین نومن و فنومن معتقد شد که ادراک نومن خارج از محدوده قدرت انسان است؛ زیرا، ذهن فقط می تواند امور زمان دار و مکان دار را ادراک نماید و چنین نتیجه گرفت که اثبات اموری از قبیل خدا، خلود نفس و اختیار، از راه عقل نظری امکان پذیر نیست؛ بلکه این امور جدلی طرفین هستند. با این همه، او به خدا و جاودانگی نفس و نیز به آزادی انسان معتقد بود، ولی این معانی را در فلسفه اخلاق خود، بدون استعانت از مفاهیم عقل نظری اثبات کرد و از رهگذر اخلاق به دین رسید.

صرف نظر از کسانی که با نظریه کانت به مخالفت برخاستند و همچون ایتن ژیلسون (۱۸۸۴-۱۹۷۴) و پل تیلیخ و آلفرد نورث وایتهد (۱۸۶۱-۱۹۴۷) کوشیدند تا نظام مابعدالطبیعه نوری ارائه دهند. پس از کانت، سه عکس العمل متفاوت نسبت به دیدگاه او در مورد دین پدید آمد.

۱. کسانی که سخن کانت را در نقد عقل نظری در نفی مابعدالطبیعه پذیرفتند، اما اثبات آن را در نقد عقل عملی منکر شدند و گواهی دل را برای اعتقاد به وجود خدا کافی ندانستند. آرتور شوپنهاور (۱۷۸۸-۱۸۶۰) و همچنین فلاسفه پوزیتیویست از این دسته هستند.



۲. کسانی که واکنشی تعدیل کننده در برابر افراط پوزیتیویست ها داشتند. این واکنش، عمدتاً مربوط به لودویگ ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱) است که براساس نظریه «بازبهای زبانی» زبان دینی را زبانی ممتاز دانست و معتقد شد که برای فهم گفتار دینی باید نقش آنها را در زندگی مردم ملاحظه کرد.<sup>۳۹</sup>

بدیهی است که چنین تفسیری از دین که هیچ نوع یقینی در باب مفاهیم دینی به همراه ندارد، مورد پذیرش توده دین باور نخواهد بود.

۳. کسانی که همانند کانت، عقل نظری را صرفاً برای ورود به مباحث ریاضی و طبیعیات مناسب می دانستند و از سوی دیگر، همچون کانت، راه وصول به حقایق دینی و مفاهیم معنوی را در عقل عملی جستجو می کردند.

متکلمان و فیلسوفانی همچون آلبرت ریحل (۱۸۸۲-۱۸۸۹) و سورن کی یرکگور (۱۸۱۳-۱۸۵۵) از این گروه هستند.

شبهات القا شده از سوی کانت، در نفی توانایی عقل نظری برای اثبات مفاهیم متافیزیکی، و همچنین تردیدهایی که در توانایی الهیات طبیعی<sup>۴۰</sup> و الهیات وحیانی<sup>۴۱</sup> در اثبات و حتی معقولیت دعاوی دینی اهل کتاب پیش آمد، گرایشی در بین فلاسفه و متکلمان مغرب زمین پدید آورد که پرچمدار آن شلایر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) بود و سپس افرادی از قبیل ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰) و سی. دی. براد (۱۸۸۹-۱۹۷۰) و ویلیام آلستون (۱۹۲۱) و دیگران آن را دنبال کردند و در نتیجه، مبنای معرفتی پاره ای از مکتبهای الهیاتی غربی همچون کلام لیبرال<sup>۴۲</sup> قرار گرفت.

برخی از آنان، متکلمان و فیلسوفانی هستند که در کنار سایر ادله اثبات وجود خدا (از قبیل برهانهای جهان شناسی و برهانهای وجودشناسانه) برهان تجربه دینی را نیز برای اثبات وجود خدا کافی دانسته اند و برخی دیگر نیز همانند گری گاتینگ با ناتمام دانستن برهانهای دیگر، راه منحصر به فرد اثبات وجود خدا را برهان تجربه دینی قلمداد کرده اند.

هدف ما در این نوشتار، بررسی عملکرد تجربه دینی و نقش آن در اثبات وجود خداست.

## برهان تجربه دینی از دیدگاه ویلیام جیمز

دین و حقیقت

ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰) فیلسوف و روانشناس آمریکایی که بیشترین تأثیر را بر افکار زمان



خود داشته است، در کنار ساندروز پرس (۱۸۳۹-۱۹۱۴)<sup>۲۳</sup> از بنیانگذاران مکتب پراگماتیسم به شمار می‌رود. او معتقد است که تجربه‌های دینی برای کسانی که واجد آنها هستند، قابل اعتماد و اتکا می‌باشند و حتی بدون برهانهای سنتی وجود خدا، می‌توانند وجود خدا را ثابت کنند. و بر این باور است که تنها الهیاتی سزاوار مطالعه و بررسی است که محبت را پیروانند. او مقصود پراگماتیسم از خدا را این گونه شرح می‌دهد: «اگر تفکر و بررسی در جهان روانی-طبیعی بتواند مشابه تاثیر و گفتگوی یک انسان بزرگ، اصول و رفتار و سلوک را به انسان الهام دهد، در آن صورت، این موجود شبیه یک نقش، مقصود ما از خداست که هیچ صفت انسانی را نمی‌توان بدرستی، به او نسبت داد.»<sup>۲۴</sup>

ویلیام جیمز نیز تصریح می‌کند که حقیقت، نوعی خیر است که رفتار ما را جهت می‌دهد و نه یک ارزش انتزاعی که فقط عقل به آن دسترسی دارد. بنابراین، هر چیزی که بتواند به بهترین وجه ما را هدایت کند و بخشهای مختلف زندگی را با هم تلفیق و هماهنگ نماید و بخشی از آن را حذف نکند، آن حقیقت محتمل خواهد بود. از سوی دیگر، او با این تفکر پوزیتیویستی که حقیقت را با معیار ابطال پذیری تجربی محک می‌زند، نیز مخالف است و می‌گوید: ما باید خطر را بپذیریم؛ اگر مقتضیات طبیعی ارادی ما فرضیه‌ای را پیشنهاد می‌کند، باید براساس آن عمل کنیم تا ثابت کنیم که آن فرض مؤثر واقع شده و تا این حد حقیقی است.

جیمز، با استناد به همین سخن، درباره‌ی دین نیز می‌گوید که ایمان صرفاً یک باور عقلی نیست و نمی‌توان ایمان را تا حصول دلیل قطعی به تأخیر انداخت و نباید تا روز رستاخیز به انتظار این دلیل نشست، وگرنه عمل شما به گونه‌ای، به منزله‌ی انکار ایمان و باور دینی تلقی می‌گردد. اعتقاد بر این اصل استوار است که آیا باور دینی در حیات واقعی و عینی، تأثیر و ارزشی دارد یا خیر؟ درباره‌ی باور دینی نمی‌توان بی‌طرفانه سخن گفت، بلکه باید خود را به آن سپرد، به این امید که آن باور، خود را در مقام تجربه به اثبات رساند.

تأثیر تجربه‌ی دینی در رفتار و تهذیب طبیعت انسانی مشهود است و می‌تواند مؤید تجربی مناسبی برای این باور باشد که: «زندگی ما به جهان روحانی بزرگ تری پیوند دارد و از آن مدد می‌گیرد. این جهان وسیع تر را ما ادراک نمی‌کنیم، اما به اجمال می‌توانیم درباره‌ی آن سخن بگوییم؛ زیرا در تجربه‌ی دینی و عرفانی آن را احساس کرده‌ایم. زندگی ما دارای دو ساحت محسوس و نامحسوس است. این ساحت نامحسوس امری ذهنی نیست، بلکه عینی و خارجی است؛ زیرا در سایر مباحثهای زندگی انسان تأثیر و نقش دارد و تجربه‌های دینی نیز بر آن گواهی





می دهند. ۴۵. او تصریح می کند که «من این بخش والا را خدا می نامم». ۴۶.

جیمز در کتاب تنوع تجربه دینی<sup>۴۷</sup> به بررسی تجربه دینی می پردازد و تجربه عرفانی را عمیق ترین نوع تجربه دینی معرفی می کند. او از نظرگاهی اساساً پراگماتیک، به دین توجه می کند و برای شناخت پراگماتیستی دین، به بررسی توصیفی و نوع شناسی تجربه شخصی در ارتباط با نظر کلی خویش در زمینه تفوق تجربه بر اندیشه نظری توجه می کند و بر این باور است که تجربه دینی از همان جنبه روانی عام که همه تجربه های انسانی از آن ناشی می شوند، نشأت می گیرد؛ گرچه متعلق این دو نوع تجربه با هم تفاوت دارد. ۴۸.

در تجربه دینی، چیزی فراتر از تجربه های حسی یافت می شود که با مفاهیم و الفاظ قابل بیان نیست و در عین حال، ویژگی عقلانی نیز دارد؛ یعنی عارف احساس می کند که آنچه او یافته است دارای محتوا و مفهوم است و واقعیت نیز دارد. ریشه این تجربه دینی در «حالاتهای عرفانی شعور» نهفته است. لکن جیمز تأکید می کند که این حالت عرفانی فقط برای دارنده آن، حجت و معتبر است و به منزله روش جدیدی برای وصول به حقیقت تلقی می گردد. و بنابراین، ارزش مکاشفات عرفانی به آن است که می توانند جانسین ارزشمندی برای آگاهی مبتنی بر احساس و تفکر باشند؛ گرچه افراد فاقد این تجربه ها موظف نیستند که بدون بررسی و انتقاد، آنها را بپذیرند.

#### تعریف حالت های عرفانی شعور<sup>۴۹</sup>

جیمز به منظور گریز از کلی گویی و ابهام، حالت هایی را حالت شعور عرفانی می نامد که دارای چهار ویژگی باشند. مهم ترین این چهار ویژگی، بیسان ناپذیری و معرفتی بودن این حالتهاست؛ دو ویژگی دیگر عبارتند از موقتی بودن و انفعالی بودن آنها. او سپس با اشاره به مراتب متنوع حالت های عرفانی و ذکر نمونه هایی از این گونه حالتها، اظهار می دارد که عارفان نوعی گرایش فلسفی نیز دارند. یکی از این گرایشها «خوش بینی»<sup>۵۰</sup> و دیگری «وحدت جهان»<sup>۵۱</sup> است و برای این گفته خود، به جملاتی از اوپانیشادها و سایر گزارشهای عرفانی استشهد می کند. عارف آلمانی، اکهارت (۱۲۶۰-۱۳۲۷) ۵۲ درباره صحرائ آرام الوهیت می نویسد: جایی است که هیچ تفاوتی دیده نمی شود، نه پدر، نه پسر و نه روح القدس. جایی که هیچ کس در خانه نیست. با این حال، نفس پیش از آنچه در خودش آرام است، آنجا آرامش دارد. ۵۳

جیمز همچنین، به این اشعار شبستری نیز برای اثبات مدعای خود استشهد می کند:

هرآن کس را که اندر دل شکی نیست  
انانیت بود حق را ســـــزاوار  
جناب حضرت حق را دویی نیست  
«من و ما و تو و او» هست یک چیز  
هرآن کس خالی از خود چون خلا شد  
شود با وجه باقی غییر هالک  
حلول و اتحاد اینجا محال است

یقین دارد که هستی جز یکی نیست  
که هم غیب است و غایب هم پدیدار  
در آن حضرت من و ما و تویی نیست  
که در وحدت نباشد هیچ تمییز  
«انا الحق» اندر او صوت و صدا شد  
یکی گردد سلوک و سیر و سالک  
که در وحدت دویی عین ضلال است<sup>۵۴</sup>

### سه نکته درباره تجربه های دینی

فشرده و عصاره نظر جیمز را می توان در نتایج سه گانه ذیل یافت :

نتیجه اول. حالتهای عرفانی (در مراحل عالی خود) دلایل کاملاً کافی هستند و دارندگان این حالتها می توانند باورهای خود را براساس این حالتها تنظیم کنند و عقل گرایان حق هیچ گونه اعتراضی را نسبت به آنها ندارند؛ زیرا اگر حقایق عرفانی (همان گونه که قبلاً گفتیم) نوعی توانایی و نیرو را برای کسی که واجد آنهاست، به همراه دارند و او می تواند با آنها زندگی کند، پس ما حق نداریم به آنها دستور دهیم که به گونه دیگری زندگی کنند؛ و همان گونه که احساسات ما نوعی اطمینان را نسبت به برخی از حالات واقعیت برای ما به همراه دارند، تجربه های عرفانی نیز در نزد افرادی که واجد آنها هستند نوعی ادراک مستقیم واقعیت به شمار می روند و همین اطمینان را برای آنها به همراه دارند.

خلاصه آن که، عارف قاطع و خدشه ناپذیر است و باید او را در لذت ناشی از باورش بدون هیچ گونه مزاحمتی رها کنیم. چه خوشایند ما باشد، چه نباشد. به تعبیر تولستوی، ایمان و حالتهای عرفانی اصطلاحاتی هستند که قابل تبدیل به یکدیگرند.

نتیجه دوم. حالتهای عرفانی برای افرادی که فاقد آنها هستند، وظیفه ای ایجاب نمی کنند که بدون بررسی و انتقاد، آن الهامات و اشراقات را بپذیرند؛ چون اشتراك و توافق عارفان، چیزی بیش از حد استناد به اعداد و ارقام نیست و نمی تواند عقاید آنها را به طور قطع موجه سازد. علاوه بر آن که، موارد اختلاف عارفان - مخصوصاً اگر عرفان غیر دینی را نیز مورد ملاحظه قرار دهیم - بسیار زیاد است.

بنابراین، عرفان دلیل جداگانه ای برای هیچ عقیده ای (از قبیل وحدت مطلق جهان یا خیر



محض بودن هستی) نخواهد بود. عرفان ماده‌ای است که با هر صورت فلسفی سازگار است. ۵۵. نتیجه سوم. حالت‌های عرفانی این ادعا را که «آگاهی‌های عقلانی ما (عقل و احساس) پایه‌های منحصر به فرد اعتقادات ما هستند» مخدوش می‌سازند. این گونه نیست که فقط حالت‌های غیر عرفانی (عقل و احساس) بتوانند در مورد باورها و اعتقادات ما به داوری بنشینند، بلکه این حالتها نیز می‌توانند سرچشمه آگاهی و معرفت ما باشند. عرفان با داده‌های حسی به مقابله بر نمی‌خیزد، بلکه صرفاً مفهومی فراتر به آنها می‌بخشد؛ ولی عقل‌گرایی انتقادی، بدون هیچ پایه و اساسی، به انکار داده‌های حسی بر می‌خیزد.

### میزان ارزشمندی تجربه‌های عارفان برای دیگران

بنابراین، سؤال اساسی آن است که آیا حالت‌های عرفانی می‌توانند چنین افق بالا و دید وسیعی برای ما فراهم آورند؟ جیمز به این سؤال پاسخ مثبت می‌دهد و اختلاف عارفان را مانع از پذیرش این توان برای حالت‌های عرفانی نمی‌داند؛ زیرا ما، همچنان که در مورد این جهان دچار اشتباه می‌شویم، در مورد آن جهان وسیع‌تر نیز گاه اشتباه می‌کنیم. ما باید برای تصحیح اشتباه خود از شیوه‌هایی نظیر گزینش و مقایسه و تطبیق و تبدیل بهره‌گیریم.

از برخی عبارات جیمز چنین استنباط می‌شود که تجربه‌های عرفانی نوعی تأیید باورهای دینی را - حتی برای افرادی که فاقد این تجربه‌ها هستند - نیز به همراه دارد. از این رو، او تصریح می‌کند: سرشت من به گونه‌ای است که تقریباً به طور کامل مرا از این لذت‌های عرفانی محروم ساخته است و بنابراین، گزارش من در این زمینه، صرفاً به عنوان گزارشی دست دوم خواهد بود. ۵۶ گرچه برخی این سخن او را حمل بر تواضع و فروتنی کرده‌اند، چنین به نظر می‌رسد که او تجربه‌های عرفانی را برای دیگران نیز چندان فاقد اعتبار و اهمیت نمی‌داند و به همین جهت، همواره در برابر مغالطه‌تکوینی سیر از منشا تجربه‌های دینی در احوال درونی به نتیجه‌گیریهای منفی در باب ارزش و معنای آن هشدار می‌دهد<sup>۵۷</sup> و شناخت واقعیت را انگیزه رویکرد خود به عرفان عنوان می‌کند<sup>۵۸</sup> و با اشاره به این که علم پزشکی منشا آنها را، از نظر بدنی، ضعف جسمانی و از نظر ذهنی نیز خرافه‌پرستی می‌داند، تأکید می‌ورزد که گرچه این امور در برخی حالت‌های روانی تأثیر دارند، نمی‌توانند درباره‌ی ارزش معرفتی این حالت‌های روانی هیچ‌گونه قضاوتی، نقیاً یا اثباتاً، داشته باشند. ما نباید خود را به این نظریات سطحی سرگرم کنیم، بلکه باید نتایج و آثار آنها را در زندگی خود جستجو نماییم. ۵۹.



این فرصتهای عرفانی به روح انسان توان و نیروی بیشتری می بخشند.

مراحل عالی عرفان به همان سویی متوجه است که عاطفه دینی افراد غیر عارف بدان تمایل دارد (از قبیل وحدت عالم، متعالی بودن آرمانها، وجود بی نهایت، اطمینان قلب، آرامش روانی و ...) و ما نمی توانیم به عنوان یک اندیشمند، آنها را انکار کنیم یا نسبت به آنها بی تفاوت باشیم، و همین مقدار اندک - که چقدر هم زیاد است - برای پشتوانه معرفتهای دینی کفایت می کند.<sup>۶۰</sup>

به عبارت دیگر، جیمز از یک سو تصریح می کند که تجربه های عرفانی دارای چنین اعتباری نیستند که دیگران را موظف به پذیرش محتوای آنها نمایند و از سوی دیگر، خود تصریح می کند که از تجربه عرفانی بی بهره است و در عین حال، در نوشتارهای خود در صدد بررسی و تأیید این تجربه هاست و به طور غیر مستقیم، در صدد است نوعی حمایت تجربه های دینی را از باورهای دینی بپذیرد.

شایان ذکر است که تفکر پراگماتیستی درباره دین، به بحث در باب دین، جنبه عینی بیشتری می بخشد و ما را از عرش به فرش می آورد و دفاع از دین را نیز کارسازتر می کند؛ اما نتیجه چنین نگرشی به دین آن خواهد بود که دین صرفاً یک فعالیت انسانی، و محرکی برای فعل اخلاقی تلقی گردد و این پینش انسان مدارانه را هرگز از نظر انسان دیندار عرفی نمی توان به عنوان دین شناخت و گرچه داوری درباره دین را نمی توان به چنین انسانی سپرد، اما فیلسوف دین نمی تواند مقصود متدینان از دین را مورد توجه قرار ندهد.<sup>۶۱</sup> بنابراین، کاربرد دین در این نظریه، با کاربرد متعارف آن تفاوت خواهد داشت و به تعبیر دیگر، این به منزله خودکشی دین خواهد بود.

### برهان تجربه دینی از دیدگاه سی. دی. براد تجربه دینی و انسان

سی. دی. براد (۱۸۸۷-۱۹۷۱) استاد فلسفه در دانشگاه کمبریج و دارای تألیفات فراوان در زمینه فلسفه ذهن، فلسفه دین و تحقیقات روانی است. او همانند جیمز، معتقد است که با صرف نظر از برهانهای سنتی اثبات وجود خدا، می توان با استفاده از تجربه دینی، وجود خدا را اثبات کرد؛ مگر آن که دلیل موجهی برای موهوم بودن این تجربه ها در دست داشته باشیم، که خوشبختانه چنین دلیلی وجود ندارد. او در کتاب برهان تجربه دینی (۱۹۶۳) به بررسی این مهم پرداخته است. قبل از بررسی استدلال براد لازم است تشبیهی را که او از آن استفاده کرده است خاطر نشان سازیم. او دین را به موسیقی تشبیه می کند؛ تعداد اندکی از افراد هستند که هیچ گونه استعدادی در







موسیقی ندارند و گوش آنها از این جهت کر است، و در جهت مقابل نیز تعداد اندکی هستند که استعداد فوق العاده‌ای در این زمینه دارند و خود، بنیانگذار مکتبی در موسیقی هستند و توان ساختن تصنیف و آهنگ را دارند؛ از قبیل باخ و بتهون. در حد فاصل این دو گروه، افراد معمولی قرار دارند که طرفداران موسیقی هستند و البته، میزان استعدادشان با یکدیگر متفاوت است. مردم از نظر استعداد برای تجربه‌های دینی نیز به همین سان، متفاوت هستند. عده‌ای هیچ گونه احساس و تجربه دینی ندارند و عده‌ای نیز با تکیه بر تجربه‌های دینی خود، مؤسس یک مذهب هستند و تعدادی نیز دین باوران هستند که یا از قبیل قدیسان و یا از طرفداران معمولی و علاقه‌مند به دین هستند. البته، موسیقی درباره واقعیت اظهار نظر نمی‌کند، برخلاف دین که مدعی بیان واقعیت و حقیقت است. این گونه ادعاها جزء لاینفک تجربه‌های دینی هستند.

براد می‌نویسد: سه سؤال اساسی در مورد تجربه‌های دینی وجود دارد:

الف) تحلیل روان‌شناختی تجربه دینی چیست؟

ب) منشا تجربه دینی چیست؟

ج) آیا ادعاهای معرفتی تجربه دینی واقعیت دارند یا خیر؟<sup>۶۲</sup>

این سه سؤال گرچه متمایز از یکدیگرند، بسیار به هم نزدیک هستند. اگر کسی گوش موسیقی نداشته باشد، ولی این گونه خود را جلوه دهد که گویا موسیقی را درک کرده و برای آن اهمیت فراوانی نیز قائل است، ما نه تنها او را یک متفکر برجسته به حساب نمی‌آوریم، بلکه وی را فردی بی‌فرهنگ و از خود راضی نیز می‌دانیم.

به همین سان، افرادی که فاقد تجربه دینی هستند و در عین حال، خود را برتر از افرادی که دارای این تجربه‌ها هستند، می‌پندارند، رفتاری احمقانه و نفرت‌انگیز خواهند داشت و باید با سوءظن فراوان به آنان نگریست. به همین جهت، ما نباید به آنچه نویسندگان امروزی در خصوص تجربه‌های دینی می‌نویسند، چندان ارج بنهیم.<sup>۶۳</sup>

### توضیح برهان تجربه دینی

براد در پاسخ به سؤال سوم (آیا ادعاهای معرفتی تجربه دینی واقعیت دارند؟) پاسخ مثبت داده است. استدلال او را می‌توان ضمن سه مقدمه بیان نمود:

مقدمه اول. در میان عارفان اشراق نظر بسیار گسترده‌ای درباره واقعیت وجود دارد.

مقدمه دوم. از این اتفاق نظر می توان به طور معقولی نتیجه گرفت که آنچه آنها مشاهده کرده اند، حقیقت دارد؛ مگر آن که دلیل موجهی در مورد موهوم بودن آنها داشته باشیم. مقدمه سوم. هیچ دلیل معقولی برای اثبات موهوم بودن تجربه های عرفانی نداریم. نتیجه. پس معقول است که باور داشته باشیم تجربه های عرفانی حقیقی و درست هستند. اینک به بررسی مقدمات سه گانه این استدلال می پردازیم.

### بررسی مقدمه اول (امور مورد اتفاق عارفان)

براد اظهار می دارد که اگر اظهارات عارفان مذهبی را در زمانهای مختلف و نژادها و ادیان متفاوت، با یکدیگر مقایسه کنیم، یک هسته مشترک میان آنها خواهیم یافت؛ البته، آنها در مسائل جزئی با یکدیگر تفاوت خواهند داشت و علاوه بر آن، در تفسیری که از تجربه های خود ارائه می دهند نیز، اختلافات بیشتری می توان یافت؛<sup>۶۴</sup> اما در میان این تجربه ها می توان یک یا چند هسته مشترک و مفاد مرکزی یافت.

این سخن براد را می توان این گونه نیز توضیح داد: «علی رغم بیان ناپذیری تجربه های عرفانی، ما انبوهی از متون عرفانی را در اختیار داریم. در این نوشتارها، عارفان چهار نکته اساسی را به اتفاق، بیان کرده اند:

۱. تمام عارفان توافق نظر دارند که تجربه های آنان بخشی از نظم جهان هستی را بیان می کند که از بخش محسوس جهان هستی، متمایز (و به یک معنا، برتر) است. جهان مادی ظهور پیچیده و وابسته به آن جهان برتر است.

۲. تمام عارفان توافق نظر دارند که واقعیت یکی بیش نیست و این وحدت نیز فراتر از ترتیب یا تناسب اجزاء با یکدیگر و فراتر از مجموعه فاعل و متعلق شناسایی است. عارف، در حالت و بعد خود، به تماشای وحدت نمی پردازد، بلکه در آن ذوب می شود.

۳. تمام عارفان توافق نظر دارند که واقعیت، کامل و حاوی تمام امور ارزشمند است. بدی و شرّ، که صرفاً نمود میل شماسست، بیرون از این واقعیت قرار دارد. بر این ویژگی «خوش بینی»<sup>۶۵</sup>، حتی عارفان شرقی نیز که دیدگاه آنان در مورد جهان محسوس بسیار دلننگ کننده است، تأکید می ورزند، و این بدان معناست که انسان توقع دارد که مذهب، راهی را برای نوعی رهایی از رنج یا نوعی جبران رنجها ارائه دهد که بتواند با شرایط سخت زندگی معمولی انسان، هموار و سازگار باشد.



۴. تمام عارفان توافق نظر دارند که روح انسان، و دست کم بخشی از آن، برتر از این واقعیت محسوس و محدود است و با ماورای طبیعت اتحاد دارد و بنابراین می تواند با فنای مجدد در بی نهایت، خورشحالی خود را بازیابد.<sup>۶۶</sup>

البته این موارد چهارگانه، مورد اتفاق تمام عارفان است، ولی در درون یک دین یا سنت خاص، موارد توافق بیشتری نیز می توان یافت و نقدهایی که متوجه ادعاهای مورد توافق عارفان است، کمتر ناظر به این چهار مورد بوده، بلکه توافق درونی سنتهای خاص را لحاظ کرده اند، که احتمالاً با توافقات درونی سنتهای دیگر ناسازگارند.

طبیعی است که نمی توان انتظار داشت عارفان در تمام موارد جزئی متافیزیک وحدت نظر داشته باشند؛ بویژه آن که، بیان ناپذیری تجربه های عرفانی و نقش سنتها در تفسیر این تجربه ها، مانع از چنین وحدت نظری در تمام موارد جزئی است. به هر حال، همین مقدار توافق نظر میان عارفان، مشکل ناشی از خصوصی بودن تجربه های عرفانی را جبران می کند. تجربه هایی هستند که برای تعداد اندکی از مردم، در هر زمان و هر مکان، در سطح وسیعی رخ می دهند و علی رغم تفاوتی که در تفصیل و تفسیر آنها وجود دارد، دارای یک هسته مشترک نیز هستند.

ویلیام جیمز نیز ضمن تاکید بر این که ما نمی توانیم نسبت به تجربه های عرفانی بی تفاوت باشیم، می نویسد: مراحل عالی عرفانی به همان سویی متوجه است که عاطفه دینی افراد غیر عارف بدان تمایل دارد (از قبیل وحدت عالم، متعالی بودن آرمانها، وجود بی نهایت و...) و همین مقدار اندک، برای پشتوانه معرفتهای دینی کافی است.<sup>۶۷</sup>

در جای دیگر، جیمز تصریح می کند که یکی از گرایشهای [مشترک] عارفان، وحدت جهان و دیگری خوش بینی نسبت به هستی است و برای این مدعای خود، عباراتی از اوپانیشادها و همچنین از عارفان مختلف ذکر می کند.

گری گاتینگ نیز ضمن اشاره به تفاوت فاحش میان اظهارات مربوط به محتوای تجربه های دینی در مورد خدا، تاکید می کند که علی رغم تمام این تفاوتها، یک اصل مشترک در تمام آنها یافت می شود و آن این که، «موجودی نیک و توانمند که به سرنوشت ما نیز علاقه مند است، وجود دارد».

ممکن است کسی بگوید برخی از عارفان، این واقعیت را شخصی و برخی غیر شخصی می دانند. پس حتی در این مورد نیز توافقی میان آنان یافت نمی شود. گاتینگ پاسخ می دهد: تفاوت این دو گروه چندان هم فاحش نیست؛ زیرا حتی کسانی که قائل به اتحاد نفس با خدا



هستند، او را غیر از نفس معمولی در زندگی روزمره می‌دانند و در نتیجه، نوعی تغایر میان خدا و نفس محدود را قبول دارند. همچنین آنها ادعا می‌کنند که خدا بیش از آن که به صخره شباهت داشته باشد، به انسان شبیه است و بر فرض تسلیم نیز، دلیلی وجود ندارد که مواجهه با خدا نتواند مکاشفه‌ای درباره واسطه‌های میان ما و خدا یا مکاشفه‌ای درباره ماهیت خدا نباشد. به هر حال، مراحل بالای شهود و بصیرت عرفانی بر این هسته مشترک تجربه‌های دینی گواهی می‌دهند.

### بررسی مقدمه دوم (علت یابی توافق عارفان)

از این توافق نظر، به طور معمول می‌توان نتیجه گرفت که آنچه عارفان مشاهده کرده‌اند واقعیت دارد؛ مگر آن که دلیلی بر عدم اعتبار آنها در اختیار داشته باشیم. براد در توضیح این مقدمه می‌گوید: برای تحلیل این هسته مشترک میان تجربه‌های عرفانی سه فرضیه قابل تصور است.

فرضیه اول. توافق میان عارفان همانند توافق میان زیست‌شناسان درباره ساختار خرد سلولهاست. ما باور داریم که توافق آنها متناظر با واقعیت است؛ گرچه این امر برای ناآشنایان به میکروسکوپ، قابل درک نباشد.

فرضیه دوم. توافق میان عارفان شبیه توافق میان دائم‌الخمرهاست، که دچار توهم شده و گویا به نظرشان می‌رسد که مارها یا موشهایی در اتاق یا تختخواب آنها در حال حرکت هستند و امور دیگری از این قبیل. ما باور داریم که این توافق، صرفاً توهمی است یکنواخت و هرگز متناظر با واقعیت نیست. (گو این که ظاهراً توهمات مستان بسیار متشتم است و یکنواخت نیست).

فرضیه سوم. توافق عارفان شبیه توافق بینایانی است که در مورد رنگ، به نایبانیان گزارش می‌دهند. براد منظور خود را در قالب یک مثال توضیح می‌دهد: نژادی از انسان را فرض کنید که همه آنها نایبنا هستند، اما قادر به لمس اشیاء و راه رفتن و... هستند. پس از گذشت مدتی، برخی از آنان از نیروی بینایی برخوردار شده و سپس به دیگران گزارشی از رنگها ارائه می‌دهند. بدیهی است که اگر این افراد در خصوص برخی از امور ملموس به نایبانیان گزارش دهند، آنها می‌توانند این گزارش را درک و ارزیابی کنند. نایبانیان با این که قادر به درک این گزارش نیستند، برای آنان معقول است که به گفته بینایان اعتماد نمایند و اظهارات نامفهوم آنان را درباره رنگ و اقسام آن را بیان جنبه‌های واقعیت پندارند؛ زیرا بینایان سرچشمه دیگری از آگاهی درباره اشیاء را در اختیار دارند که نایبانیان فاقد آن هستند.





اما توافق عارفان را نمی توان شبیه به توافق زیست شناسان درباره ساختار خرد سلولها دانست؛ زیرا اولاً، ما از خارج می دانیم که لئزهای میکروسکوپ که براساس قوانین نور ساخته شده اند، می توانند ساختار خرد سلولها را، که بدون میکروسکوپ غیر قابل رؤیت هستند، برای ما آشکار سازند. ثانیاً، از خارج می دانیم که افراد متخصص می توانند چیزهایی را برای ما آشکار سازند که افراد غیر متخصص توجه و اعتنایی به آن اشیاء ندارند.

و ثالثاً، آموخته ایم که در بسیاری از موارد، وجود این گونه اشیاء فقط با روشهای غیر مستقیم قابل اثبات است و ما خود بسیاری از این موارد را در زندگی شخصی مان دیده ایم، لکن تجربه دینی فاقد این موقعیت قوی است و هیچ برهان نتیجه بخشی وجود ندارد که چرا برخی از روشها، پدیدآورنده تجربه های حقیقی هستند و برخی دیگر عامل پیدایش تجربه های اغواگرند؟ روشهای یکنواخت، تجربه های کم و بیش مشابهی به همراه دارند؛ اعم از این که حقیقی باشند یا اغواگر. ۶۸ از سوی دیگر، نمی توانیم توافق عارفان را به توافق میان مستان تشبیه کنیم؛ زیرا می دانیم که توافق مستان صرفاً یک توهم است؛ به دلیل آن که اشیائی که آنان مدعی درک و مشاهده آنها هستند (از قبیل مار و موش...)، با اشیائی دیگری که دیگران درک می کنند، تفاوت اساسی ندارند. اگر واقعاً این اشیاء وجود داشته باشند، ما نیز می توانستیم آنها را درک کنیم؛ حال که ما آنها را نمی بینیم و درک نمی کنیم، پس این احتمال تقویت می شود که آنها وجود ندارند.

علاوه بر آن، وجود اشیائی از قبیل مار و موش آثاری را به همراه دارد؛ مثلاً اگر گربه در داخل اتاق باشد، فوراً وجود آنها را حس می کند. ولی ما این آثار را نمی بینیم، پس معقول است که چنین نتیجه بگیریم که توافق میان مستان، صرفاً نشانه توهم و فریب است و نه نوعی کشف و درک. ۶۹ لکن اظهارات عارفان مخالفتی با آنچه ما با حواس خود درک می کنیم ندارد؛ زیرا عموماً این اظهارات ارتباط بسیار اندکی با واقعتهای روزمره زندگی دارند.

من بر این باورم که تنها در یک مورد، میان اظهارات عارفان و ادراک ما تقابل وجود دارد و آن هم در مورد زمان و تغییر است، که فهم عرفی، این امور را واقعیت می داند، اما عارفان آنها را غیر واقعی می پندارند؛ ولی در این مورد هم بعید نیست چنین فرض کنیم که عارف چون نمی توانسته است با زبان معمولی سخن بگوید، قالب بیانی خود را این گونه قرار داده است. ۷۰

پس جای این سؤال خواهد بود که آیا می توان توافق میان عارفان را به توافق میان نابینایان در مورد گزارش بینایان درباره رنگ و اقسام آن شبیه دانست، که در زمان متاخر برای نابینایان نیز به

روش دیگری قابل تحقیق و اثبات است، یا خیر؟ می توان چنین گفت: انبیای الهی، بر اساس کشف اخلاقی خود، روشهای مطلوبی برای زندگی ارائه کرده اند که تنها پس از گذشت زمان طولانی، دیگران متوجه حقانیت آنها شده اند؛ پس می توان آن را با مورد ناینیان قابل مقایسه دانست و معقول خواهد بود که ما حقایقی را که بنیانگذاران مذاهب بیان کرده اند باور کنیم، در حالی که خودمان بر فهم نخستین آن قادر نیستیم.

براد می گوید: این استدلال قابل توجه است، گرچه ما نتوانیم میزان اهمیت و ارزشمندی آن را مشخص کنیم؛<sup>۷۱</sup> زیرا اگر میان تجربه های اشخاصی که از نظر مکان و زمان و فرهنگ متفاوت هستند، نوعی توافق اساسی وجود دارد و تمام آنها مایلند که تفسیری یکسان از محتوای معرفتی تجربه های خویش ارائه دهند، پس معقول است که منشأ توافق آنها را در این معنا بدانیم که آنها با یک جنبه عینی واقعیت مواجه شده اند؛ مگر آن که دلیل موجهی در اختیار داشته باشیم که به گونه ای دیگر فکر کنیم.

ما در مورد ادراک حسی خود نیز از همین روش تبعیت می کنیم و همواره چنین فرض می کنیم که ادراکهای حسی ما در حال بیداری، واقعی هستند؛ مگر آن که برای موهوم بودن آن دلیل مستقلی داشته باشیم. این که آیا ما چنین دلیلی در خصوص موهوم بودن تجربه های دینی در اختیار داریم یا خیر، در مقدمه سوم بررسی خواهد شد.

ریچارد گیل<sup>۷۲</sup> توافق و اجماع تجربه گرایان را برای اثبات حقیقی بودن آنچه مورد تجربه آنهاست، کافی نمی داند و می گوید: هر شخصی که انگشتش را بر چشم خود فشار دهد، اشیاء را دو تایی می بیند و هر کسی که در کویر بایستد، سراب می بیند؛ پس توافق تجربه گرایان نمی تواند حقانیت مورد تجربه را تضمین کند.

ماتسون نیز ضمن تأیید اصل سخن گیل، اظهار می دارد که گرچه سخن او در باب اجماع و توافق تجربه گرایان درست است، لکن او در مورد تجربه حسی راه افراط پیموده است.

به نظر می رسد که گیل و ماتسون در کلام براد دقت کافی مبذول نکرده اند؛ زیرا در مواردی که به عنوان نمونه در کلام گیل ذکر شده است، ما دلیل مستقل برای موهوم بودن تجربه در اختیار داریم و براد نیز تصریح می کند که اعتبار توافق عارفان فقط تا هنگامی است که ما چنین دلیلی در اختیار نداشته باشیم. و لذا ماتسون خود تصریح می کند که گرچه احتمال خطا و اشتباه را نمی توان با همگانی بودن دفع کرد، لکن اگر تعداد زیادی از افرادی که از شنوایی و بینایی و عقل معمولی برخوردار هستند و



تحمیل و فشار قلبی نیز برای باور نداشته باشند، و به گونه ای جدا از هم زندگی کنند که اظهارات هر یک از آنان در سرعت قبول دیگران تاثیری نداشته باشد و سپس این شهود و تجلی را تایید کنند، این معنا می تواند برای باور به موجودی ماورای طبیعی (گرچه متناهی) دلیل موجهی به حساب آید. ۷۳

ثانیاً در مورد دیدن سراب در کویر و دو تا دیدن اشیاء، ما از پیش دارای این پیش فرض هستیم که در کویر، آب یافت نمی شود و اشیاء دو تا نیستند؛ اما اگر این پیش فرض نبود و احتمال وجود آب در کویر و غیر آن تفاوت نداشت، به طور طبیعی ما در باور به وجود آب موجه بودیم؛ اما در مورد تجربه های دینی ما نباید ابتدا به عنوان پیش فرض بپذیریم که آنها موهوم هستند و سپس آن را با مثال فوق مقایسه کنیم؛ زیرا این نوع استدلال، همان گونه که گاتینگ خاطر نشان می سازد، نوعی مصادره به مطلوب است.

#### بررسی مقدمه سوم (بررسی انتقادهای نسبت به تجربه دینی)

آیا ما دلیل مستقلی در اختیار داریم که موهوم بودن تجربه های عرفانی را به اثبات رساند یا خیر؟ براد به این سؤال پاسخ منفی می دهد و در نتیجه، اعتماد بر توافق عارفان را معقول می داند؛ اما اشاره می کند که برخی از نویسندگان برای موهوم بودن تجربه های عرفانی دو دلیل ذکر کرده اند، که استدلال آنها تمام نیست. ما ضمن بررسی این دو نظریه به دو نظریه دیگر نیز در باب موهوم بودن تجربه های دینی اشاره می کنیم و سپس به نقد و بررسی آنها می پردازیم.

نظریه اول. برخی ادعا کرده اند که در بنیانگذاران مذاهب و عارفان و قدیسان دینی، نوعاً نشانه ها و علائم بیماری روانی، یا ضعف جسمانی مشاهده شده است و این دلیل بر موهوم بودن تجربه های دینی آنهاست.

براد در بررسی این ادعا می گوید: حتی اگر این مقدمات را بپذیریم، باز هم این استدلال موجه نخواهد بود؛ زیرا اولاً، در مقابل می توان گفت که بسیاری از بنیانگذاران مذاهب و عارفان در امور دنیوی نیز توفیق داشته و از توانایی لازم و شایستگی بالایی در این امور بهره مند بوده اند و قدرت تشخیص و ظرفیت تعامل فوق العاده ای ارائه کرده اند؛ مثلاً هیچ منصب دولتی و اداری ای وجود ندارد که توماس آکویناس شایستگی آن را نداشته باشد. البته این نکته به معنای موجه بودن نظریه های متافیزیکی او نیست، لکن می تواند پاسخ مناسبی به استدلال فوق باشد. ۷۴ به هر حال، دیوانه دانستن افرادی مثل افلاطون و پولس مقدس و پاسکال و ترزای مقدس (همان گونه که



ماتسون خاطر نشان می‌سازد) نوعی بی‌شرمی است.

و اگر کسی معتقد باشد که «همه بزرگان جهان دارای نوعی جنون و رفتارهای غیر عادی بوده‌اند و به این ضرب‌المثل استشهدا کند که «فاصله میان نوابغ و دیوانگان بسیار شکننده است» چنین شخصی نمی‌تواند به تجربه‌های حسی دانشمندان بزرگ علوم تجربی نیز اعتماد نماید. ثانیاً، بسیاری از دانشمندان علوم تجربی و همچنین برخی از هنرمندان، از نظر ذهنی و جسمانی حالت غیر عادی داشته‌اند و حتی برخی از آنان واقعاً دارای رفتارهای عجیب و حتی دیوانه‌وار بوده‌اند. با این حال، برخی از تجربه‌های حسی آنان از اعتبار و وثاقت لازم برخوردار است. براد می‌افزاید: بنابراین، اگر تمام عارفان حالت طبیعی داشته باشند، جای تعجب و شگفتی خواهد بود و نه برعکس.

ثالثاً، چون درک جنبه‌های پنهان واقعیت، نیازمند رهایی از متعلقات ادراک حسی و معمولی است، پس احتمال دارد که درجه‌ای از وضعیت غیر عادی بدنی و ذهنی برای رسیدن به چنین مقامی لازم و ضروری باشد و این نه تنها نقص به حساب نمی‌آید، بلکه از دید و منظر دیگری، شرط چنین معرفت ویژه‌ای است.

رابعاً، این احتمال نیز وجود دارد که چون تجربه‌های دینی واقعیت دارند، عامل بروز رفتار غیر عادی افرادی می‌شوند که واجد این گونه تجربه‌ها هستند؛ زیرا این افراد در دو جهان زندگی می‌کنند، در حالی که افراد دیگر فقط در یک جهان می‌زیند و از همین رو، شاید رفتار آنان با رسوم و سنتهای اجتماعی، که مبتنی بر یک جنبه از جهان است، ناسازگار می‌آید.

سرانجام، همان گونه که گری گاتینگ نیز یادآور شده، وجود رفتار غیر عادی برخی از عارفان، بر فرض که دلیل بر عدم اعتبار تجربه‌های دینی آنان باشد، نمی‌تواند بی‌اعتباری تجربه‌های دینی عارفان دیگری را که دارای چنین رفتار غیر عادی نیستند، اثبات نماید؛ زیرا صحت این گونه تفسیرها متوقف است بر این که ما شاهد مستقلی بر موهوم بودن این تجربه‌ها در اختیار داشته باشیم و صرف تفسیر فوق نمی‌تواند بیانگر عدم اعتبار آنها باشد.<sup>۷۵</sup> زیرا این نظریه مصادره به مطلوب خواهد بود.

براد در پایان بررسی خود می‌افزاید: شاید بتوان به جای این بیان مبهم در اعتراض به تجربه‌های دینی اظهار داشت که منشأ تجربه دینی در عموم افراد، آمیختن باورهای نادرست درباره طبیعت و ترسهای نامعقول و عقده‌های جنسی و غیر جنسی و عواطف نامناسب با یکدیگر است و در مرحله بعد، این تجربه‌ها به کودکان نیز القا شده و باورها و تمایلات آنان را شکل می‌بخشند.







اما این انتقاد نیز نمی‌تواند اعتبار تجربه‌های دینی را خدشه‌پذیر سازد؛ زیرا هنوز هم این تجربه‌ها می‌توانند منشا باورهای درست و صحیح باشند. همچنان که علم جدید نیز سرچشمه در خرافات دارد (از قبیل این که ساحران با رقص و پایکوبی در صدد نزول باران بوده‌اند) و همان گونه که علم در بستر تاریخی خود تصفیه شده است، باورهای دینی نیز به تدریج پالایش شده و مفاهیم مناسب خود را پیدا کرده‌اند و همچنان که برخی از دانشمندان علوم تجربی، از قبیل گالیله و نیوتن و اینشتین، نظریاتی ارائه کرده‌اند که بعدها مورد پذیرش قرار گرفته است، برخی از انبیای بنی اسرائیل نیز پاره‌ای از باورها و مفاهیم جدید اخلاقی را ارائه کرده‌اند که بعدها به طور وسیع، مورد پذیرش همگانی قرار گرفته است و همان گونه که ما دیدگاه علمی خود را نسبت به جهان ماده از پدران خود قبول کرده ایم (و حتی نظریات پیچیده فیزیکی را از فیزیکدانان پذیرفته ایم) بدون آن که واقعاً خود آن نظریه‌ها را بفهمیم، پس پذیرش باورهای دینی بر اساس تجربه‌های افراد مذهبی نیز نمی‌تواند نامعقول و ناموجه باشد. و البته همان طور که در علم، اشتباه و تحریف یافت می‌شود، ممکن است در تفسیر این تجربه‌ها نیز احیاناً تحریفات و اشتباهاتی وجود داشته باشد. از این رو، ویلیام جیمز نیز تأکید می‌کند که ما نباید خود را با این تضادهای سطحی سرگرم کنیم؛ بلکه باید نتایج و آثار آنها را در زندگی خود جستجو نماییم.<sup>۷۶</sup>

نظریه دوم. برخی برای اثبات عدم اعتبار تجربه‌های عرفانی، به تفسیرهای طبیعی این تجربه‌ها از قبیل تفسیر فروید و یا تفسیر مارکس استناد کرده و نتیجه گرفته‌اند که این تجربه‌ها ناشی از مسائل روانی یا اقتصادی هستند و حکایتگر از واقعیت نیستند. ما این دلیل را ضمن توضیح نظریه گری گاتینگ مورد بررسی قرار داده و نشان خواهیم داد که این تفسیرها نیز نمی‌توانند به اعتبار تجربه‌های دینی خدشه‌ای وارد کنند.

نظریه سوم. اشکال دیگری که به تجربه دینی شده، آن است که چیزی را که متعلق تجربه ما قرار می‌گیرد، باید بتوان با اصطلاحات مفهومی توصیف کرد (از نظر کانت، تجربه زمانی امکان پذیر است که متعلق آن بتواند تحت پوشش مفاهیم - مقولات - قرار گیرد). اما هیچ یک از مفاهیم را بدرستی نمی‌توان به خدا نسبت داد، و گرنه، خداوند نیز همانند یکی از پدیده‌های این جهان (و حداکثر، فرد برجسته آن و نه خالق آن) خواهد بود.

اگر موجودی متعلق تجربه ما قرار گرفت، می‌فهمیم که نمی‌تواند همان خدایی باشد که آفریننده ماست و ما او را پرستش می‌کنیم؛ پس موجود مادی تر و دنیوی تر در مواجهه با موجود

قدرتمند و توانا نمی تواند تجلی واقعی خدا باشد و در نتیجه، دلیل بر وجود خدا نخواهد بود. البته این اشکال متوجه آن دسته از تجربه های دینی است که مدعی دیدن خدا یا ادراک مفهومی او هستند، اما متوجه آن نوع از تجربه های عرفانی که فراتر از مفاهیم قرار دارند نیست. گاتینگ در پاسخ به این اشکال می گوید:

اولاً، این نکته ثابت می کند که علاوه بر موجود خیر و توانمندی که به سرنوشت ما نیز علاقه مند است، موجود دینی دیگری نیز هست که در این تجربه ها، مواجهه ای با او صورت نگرفته است و منافاتی ندارد که این موجود برتر در باور دینی ما از اهمیت والایی برخوردار باشد، ولی متعلق تجربه ما قرار نگیرد و آنچه در این تجربه ها تجلی می کند، گرچه اهمیت دارد، گوهر دین و هسته مرکزی آن نباشد.

ثانیاً، تمام دیدگاههای دینی - حتی آن دسته که بر تعالی خارجی تاکید دارند - به نقش واسطه ها میان انسان و خدا باور داشته اند. پس این تجربه ها می توانند مواجهه با این واسطه باشند. ثالثاً، براساس هسته مرکزی اعتقاد مسیحیان، که قائل به تجسم خدا هستند، این احتمال وجود دارد که خداوند، خود را در قالب انسان برای ما مکشوف سازد.

علاوه بر این، ممکن است هیچ یک از مفاهیم ما در مورد خدا واقعاً مناسب نباشند؛ اما به هر حال، برخی از آنها، در مقایسه با مفاهیم دیگر، از صلاحیت بیشتری برای به کارگیری در مورد خدا برخوردارند. مثلاً به جای این که بگوییم خدا فریب دهنده است، شایسته تر است که بگوییم او رحمان و رحیم است و این کمتر اشتباه خواهد بود.<sup>۷۷</sup>

روشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
سال هفتم علوم انسانی

### برهان تجربه دینی از دیدگاه والیس ماتسون<sup>۷۸</sup> ادراک و احساس

ماتسون، استاد فلسفه در دانشگاه بارکلی کالیفرنیا است و در کتاب وجود خدا<sup>۷۹</sup> به بررسی برهان تجربه دینی پرداخته است. او بر این باور است که نمی توان از تجربه دینی، بر وجود حقیقی ماورای تجربه کننده استدلال کرد. زیرا در تجربه های عادی، «تأیید پذیری»<sup>۸۰</sup> و «همگانی بودن»<sup>۸۱</sup> دو ویژگی مهم هستند؛ ولی در تجربه دینی این دو ویژگی یافت نمی شوند. بنابراین، گواهی تجربه دینی نمی تواند حقیقت وجود خدا را اثبات کند؛ مگر آن که دلیل مستقل دیگری برای وجود خدا داشته باشیم و سپس این تجربه ها در چنین وضعی پدید آیند.<sup>۸۲</sup> او با ارائه تحلیلی از تجربه



حسی می‌گوید: تجربه‌هایی که شبیه تجربه‌های معمولی نباشند، حتی اگر تجربه‌گر آن قدیس هم باشد؛ باز فاقد حجیت و اعتبار است.<sup>۸۳</sup> وی برخلاف سی. دی. براد، که نبود دلیل بر موهوم بودن تجربه‌های دینی را برای اثبات معقولیت باورهای ناشی از آن کافی می‌دانست، بر این باور است که علاوه بر آن، باید حقانیت مفاد آنها نیز ثابت شود.

ماتسون حجیت ظاهری تجربه‌های دینی را ناشی از شباهت ظاهری آنها با تجربه‌حسی می‌داند و سپس با بیان سه تفاوت عمده میان تجربه‌حسی و تجربه‌دینی (که ما به بررسی آنها خواهیم پرداخت) نتیجه می‌گیرد که افراد غیرعارف، تنها در صورتی می‌توانند به اظهارات عارفان اعتماد نمایند که روشی برای ارزیابی این گفته‌ها در اختیار داشته باشند.<sup>۸۴</sup> او ضمن تحلیل ادراک، می‌گوید: این یک واژه متعدی است و بعد از آن، فقط نام چیزی می‌آید؛ این چیز، غالباً مادی است و گاه نیز می‌تواند غیرمادی باشد، و این بدان معنا خواهد بود که آن شیء مادی یا غیرمادی، در خارج از ذهن ما وجود دارد؛ اما در خصوص اموری که در خارج از ذهن ما وجود ندارند، باید بگوییم: من ادراک می‌کنم که ...؛<sup>۸۵</sup> ولی مثلاً نمی‌توان گفت: من درد را ادراک می‌کنم؛ در حالی که می‌توان گفت: به نظرم می‌رسد که من درد را احساس می‌کنم، یا به نظرم آمد که صدای زنگ در را شنیدم.

ادراک مخصوص امور مادی نیست؛ ما ادراک غیرمادی نیز داریم و تعبیر ادراک غیرحسی یک تعبیر متناقض نیست؛ زیرا این ادعا که «هر ادراکی آمیخته با عملکرد یک اندام حسی است»، صرفاً یک تئوری است و نه یک نظریه، که لازمه ذاتی تعریف ادراک باشد.

بنابراین، فرق میان ادراک و احساس آن است که ادراک نیازمند متعلق واقعی است، برخلاف احساس و تخیل؛ و به همین دلیل، در خصوص اموری از قبیل درد و رنج و خوشی، باید گفت: چنین به نظر می‌رسد که من ... یا چنین تصور می‌کنم که ... یا ادراک می‌کنم که ... . در این گونه موارد، اگر فاعل شناسایی آنها را با ادراکات اشتباه نکند، احساسات، و در غیر این صورت، توهمات نامیده می‌شوند.

شایان ذکر است که کلمات والیس ماتسون در خصوص این که آیا تجربه‌دینی برای افرادی که واجد آن هستند، اعتبار دارد یا خیر، مبهم و متناقض است؛ زیرا از یک سو تصریح می‌کند که همگانی بودن تجربه در ادراک بودن آن نقشی ندارد و مخصوصاً در مورد تجربه‌های دینی می‌توان گفت که احتمالاً خداوند که کنترل‌کننده ادراک ما نیز هست، مصلحت بداند که به طور گزینشی، برای افراد ظاهر گردد؛ لکن او نمی‌داند که وجود خدا را برای دارنده‌آن و یا هر فرد دیگری اثبات



کند یا درجه بالایی از امکان را برای این باور فراهم سازد.

و از سوی دیگر، اظهار می‌دارد که اگر عارفان دارای سلامت ذهنی باشند، برای خود آنها معقول است که باور خود را بر تجربه‌های خود مبتنی نمایند؛ اما برای دیگران، اعتماد بر گفته‌های عارفان معقول نیست. به هر حال، به نظر می‌رسد که اگر دیگران می‌توانند به تجربه‌های حسی دیگران اعتماد کنند، پس اعتماد بر تجربه‌های دینی عارفان نیز معقول خواهد بود و آنچه ماتسون در نقد این سخن آورده است، نمی‌تواند معقولیت این اعتماد را خدشه دار کند.

### انواع تجربه دینی

ماتسون تجربه دینی را بر دو نوع تقسیم می‌کند:

الف) دیدن و شنیدن (در تجربه‌های دینی)، یعنی تجربه‌هایی که شبیه ادراک حسی هستند. این تجربه‌ها نمی‌توانند وجود خدا را اثبات نمایند، مگر آن‌که با ارائه معجزات مختلف تأیید شوند؛ و در این صورت، بازگشت این برهان به برهان معجزات خواهد بود، نه به برهان تجربه دینی.<sup>۸۶</sup>

ب) تجربه‌های عرفانی، که از اعتبار کمتری برخوردار هستند؛ زیرا این تجربه‌ها یا شبیه احساس هستند که از ماورای شخص تجربه‌کننده حکایت می‌کنند، یا اگر ادراک هم باشند، شباهتی به ادراکهای عادی و معمولی ندارند. زیرا تجربه‌های مربوط به خدا باید بیان‌ناپذیر باشند؛ پس نمی‌توانند شبیه تجربه‌های عادی باشند، ولیکن اگر بیان‌ناپذیر هستند، نمی‌توانند دلیل بر هیچ چیزی باشند.<sup>۸۷</sup>

البته، به رغم بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی، ما انبوهی از نوشتارهای عارفان را در دست داریم که به توضیح تجربه‌های خود پرداخته‌اند و دست کم چهار امر مشترك را می‌توان در میان همه آنها مشاهده کرد؛<sup>۸۸</sup> اما این تجربه‌ها اولاً همه خدایی را ثابت می‌کنند و نه خدای شخصی را، و ثانیاً حتی اگر در مورد خدای شخصی نیز توافق داشتند، نمی‌توانند دلیل بر وجود چنین خدایی باشند؛ بویژه آن‌که دلایلی بر وجود اختلال روانی در برخی عرفا، و همچنین نقش ریاضتها در سوق دادن انسانها به جنون در اختیار داریم.

این ادعا که برخی از عارفان رفتار غیر عادی داشته‌اند، قبلاً مورد بررسی و نقد قرار گرفت و نیازی به تکرار آن نیست. علاوه بر آن، تجربه دینی منحصر به این دو نوع که در کلام ماتسون آمده، نیست و نقد ماتسون نسبت به آن دسته از تجربه‌های دینی که نه از قبیل شنیدن و دیدن هستند و نه از قبیل بصیرتهای عرفانی، وارد نیست. به همین دلیل، گری گاتینگ نیز اظهار تعجب می‌کند



که با وجود تنوع تجربه های دینی، چرا بیشتر تحلیلیها متوجه نوع خاصی از این تجربه هاست و از تجربه دینی که ادراک غیرحسی است، غفلت شده است؛ در حالی که این نوع از تجربه دینی، رایج ترین و مهم ترین انواع تجربه دینی است.

### تفاوت تجربه دینی و تجربه حسی

ماتسون با طرح این سؤال که «چرا اعتماد ما به تجربه های حسی، معقول است، مگر آن که دلیلی بر موهوم بودن آنها داشته باشیم، ولی اعتماد ما بر تجربه های عرفانی، ناموجه است، مگر آن که دلیلی بر اعتبار آنها در اختیار داشته باشیم؟» به تفاوت های سه گانه میان ادراک حسی و تجربه عرفانی می پردازد. این تفاوتها عبارتند از:

۱. فیزیكدانان برای بحث و گفتگو با یکدیگر هیچ مشکلی ندارند، اما عارفان حتی برای گفتگوی میان خود درباره اسرار عرفانی، هیچ روش خاصی در اختیار ندارند.
۲. فیزیكدانان از یک برنامه آموزشی مورد توافق برخوردارند، برخلاف عارفان.
۳. تحقیق در مسائل فیزیکی، نیازمند باور و ایمان به فرآیند کار نیست، اما در تجربه های عرفانی، ایمان به مسیر، شرط ضروری و اولیه است.

### بررسی تفاوت اول

برخی از عارفان، ویژگی بیان ناپذیری تجربه دینی را این گونه تفسیر کرده اند که محتوای تجربه را نمی توان با زبان بیان کرد، اما ساختار آن قابل بیان است (از قبیل این که این تجربه چقدر طول کشیده است، مشکل آن چگونه است، عوامل پیدایش آن کدامند و تاثیر آن بر مسائل جسمانی چه بوده است) و همچنین می توان گفت این تجربه به چه چیزی شباهت داشته است. ماتسون در رد این نظریه می گوید: پیش فرض هر تشبیهی آن است که ما تجربه های قبلی شنوندگان خود را شبیه تجربه های شخصی خود می دانیم؛ مثلاً اگر من مزه بیسکویت را به مزه موز تشبیه می کنم، به خاطر این پیش فرض است که مزه ای که من از خوردن موز احساس کرده ام، با مزه ای که مخاطب من از خوردن آن احساس کرده، یکسان است؛ به دلیل این که اولاً موزی که من خورده ام، با موزی که او خورده است، شباهتهای محسوس با هم دارند، ثانیاً اندام شناسی او نیز با من یکسان است و ثالثاً علت های یکسان معلول های یکسان نیز دارند.



حتی اگر فرض کنیم که احساس، امری درونی و شخصی است و احساس او با احساس من متفاوت است، به هر حال، همان کیفیت در خوردن بیسکویت نیز تکرار خواهد شد. پس انتقال معلومات، متوقف بر دانش مشترک در مورد احساس مترتب بر تجربه‌ها نیست. تا آنجا که به زبان مربوط می‌شود، مزه موز یعنی احساسی که بعد از خوردن موز برای شخص حاصل می‌شود؛ زیرا زبان، ساختار احساس و تجربه را منتقل می‌کند، نه محتوای آن را، و اگر کسی بخواهد احساس خود را از خوردن موز برای افرادی بیان کند که تاکنون موز نخورده‌اند، در بهترین وضعیت می‌تواند بگوید: موز مغز استخوانی است که طعم آناناس دارد. و نقطه اوج مشکل، هنگامی است که بخواهد احساس خود را برای فردی بیان کند که اساساً فاقد آن احساس است؛ مثلاً فرد بینا در صدد باشد برای نابینایان در مورد رنگ سخن بگوید. زیرا هیچ شباهتی میان رنگ و امور ملموس یا مطبوع وجود ندارد. در چنین فرضی، شخص نمی‌تواند از تشبیه استفاده کند؛ مثلاً نمی‌تواند بگوید رنگ سرخ بیشتر به شیپور شباهت دارد تا به فیروزه؛ زیرا این دو، یا شباهتی به هم ندارند و یا اگر هم داشته باشند، تنها برای بینایان قابل درک است.

افراد عارف نیز وقتی که از شیوه استعاره و کنایه در گفتگو با دیگران بهره می‌گیرند، دقیقاً همانند آن است که بینایان بخواهند در مورد رنگ به نابینایان توضیح دهند و حتی از آن نیز مشکل‌تر است؛ زیرا به دلیل پیچیدگی ساختار تجربه حسی، بینایان واژه‌های فراوانی برای تشبیه و استعاره در اختیار دارند، ولی از آنجا که متعلق تجربه عرفانی، واحد است (اگر این تعبیر درست باشد) و ساختار آن ساده است، عارفان واژگان بسیار محدودی برای تشبیه و استعاره در اختیار دارند. بنابراین، اعتماد نابینایان به بینایان، در صورتی موجه است که خودشان بتوانند اظهارات آنان را از طریق آثار و لوازم آنها ارزیابی کنند، و یا دست کم، ماهیت اظهارات آنان با سایر گزاره‌های قابل ارزیابی، یکسان باشد. همچنین برای افراد غیرعارف نیز باور به اظهارات عارف در صورتی معقول است که عارف بتواند با برخی از اظهارات قابل ارزیابی ثابت کند که تجربه مستقلی از چیزی دارد که غیرعارف، تنها به طور غیرمستقیم از آن اطلاع دارد. بنابراین، تجربه دینی به تنهایی نمی‌تواند وجود خدا را اثبات کند.<sup>۸۹</sup>

### بررسی تفاوت سوم

ماتسون در نقد تفاوت سوم متذکر می‌شود که اولاً، مواردی در دست است که افراد غیر مؤمن نیز از تجربه دینی برخوردار بوده‌اند و یکباره تغییر عقیده داده‌اند؛ مثل پولس که در مسیر رفتن به



دمشق، در حالی که هیچ گونه اعتقادی به مسیح نداشت و مأمور اخذ مالیات برای امپراتور بود، لحظه ای از خود بیخود شد و بعد از آن، به مسیح ایمان آورد و مسیر خود را اصلاح کرد. از سوی دیگر، ممکن است گفته شود که افراد غیر مؤمن چون به راه عرفانی باور ندارند، حاضر نیستند به خود زحمت داده، مشکلات مسیر را تحمل کنند؛ همان گونه که اگر کسی فیزیک را قبول ندارد، کمتر به خود زحمت یادگیری آن را می دهد. بنابراین، معنای این جمله عارفان که «ایمان شرط پیشین اشراق است» آن است که فقط شخص مؤمن حاضر به تحمل رنج است. و ثالثاً، این احتمال نیز وجود دارد که قانون و نظم امور ماورای طبیعی آن باشد که برای شخص غیر مؤمن قابل ظهور و کشف نیست و عارف دلیلی دارد که اگر غیر عارف نیز آن را مشاهده کند، عامل هدایت وی خواهد بود. پس نمی توان تفاوت سوم را چندان جدی انگاشت. با این حال، هنوز این جمله که «شما نمی توانید عارف شوید»، بیشتر شبیه به آن است که «شما هم می توانید تله پاتیست شوید» و شباهت کمتری به این جمله دارد که «شما هم می توانید فیزیکدان شوید.»

در اینجا گفتنی است که آلستون در مقام بیان ویژگی ادراک حسی، بدرستی به این نکته اشاره می کند که در مقام قضاوت در مورد ویژگیهای ادراک حسی، ما خود، ادراک حسی را به داوری فرا می خوانیم و بنابراین، در خصوص ویژگیهای تجربه دینی نیز باید تجربه های دینی، داور باشند؛ در این صورت، هر یک از این دو نوع تجربه، ویژگی خاص خود را دارند و هر دو نیز می توانند ویژگی معرفتی خود را حفظ کنند و معقول نیست که ما براساس داوری تجربه حسی، به عدم اعتبار تجربه دینی حکم کنیم. بنابراین، تفاوت های مذکور در کلام ماتسون در بعد معرفتی تجربه های دینی و تجربه های حسی فاقد ارزش و اهمیت است.

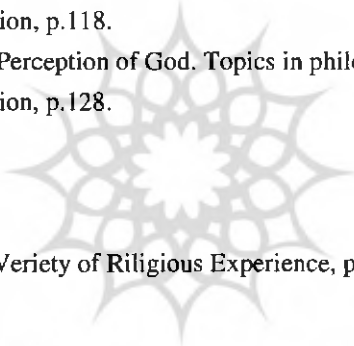
پی نوشتها:

۱. ر. ک: ایان بار بور بان، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی (مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۲، دانشگاه صنعتی شریف) ص ۱۳۱.
۲. William James, the variety of Religious experience (نیویورک، کتابخانه جدید امریکا، ۱۹۵۸، فصل اول با تلخیص)
۳. نورمن ال. کپلر، فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت اللهی (انتشارات حکمت، ۱۳۷۵) ص ۲۲.
۴. پل تیلیخ، اخلاق و وراء، ص ۱۵ به نقل از منبع قبل.
۵. همان، ص ۱۲۸.



7. Richard Swinburn (1934) the Existence of God. Oxford University Press (1979) pp. 249-52.
8. Alles dair Macintyre- Wision p.256.
9. Walice Matson. Existence of God.
10. Rudolf Otto. the Idea of the Holy. London- Oxford University Press, 1958, pp. 1-12.
11. Gary Gatting. Religious Belifes and Religious Skepticism.
12. Philosophy of Religion, p.129.
13. MyStical states of Conseeiousness.
14. Direct awareness of the presence of God.
15. Friedrich schiermacher - the christain faith - 1958 p.17.
16. Religious awareness.
17. Philosophy of Religion, p.118.
18. Wiliam Alston. the Perception of God. Topics in philosophy, 16. no.2 (1988).
19. Philosophy of Religion, p.128.
20. p.129.
21. p.130.
22. p.130.
23. Wiliam James- the Veriety of Riligious Experience, p.65.
24. p.63.
25. صدوق، التوحید، ص ۸.
26. Philosophy of Religion, p.101.
27. in effability.
28. noetic guality.
29. p.102.
30. transency.
31. Passivity.
32. p.8.
33. p.101.
34. p.102.

۳۵. سر جیمز کراپتون این حالت را حالتهای رؤیایی می نامد و آنها را با آشفتگی های زمان بیهوشی و غش،



ژوبشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



مرتبط می‌پندارد. اما جیمز می‌نویسد: متأسفانه این دانشمند و جنون‌شناس فرهیخته در این مورد بسیار مهم عقیده‌ای بس گزاف برگزیده است.

36. p.102.

37. p.102.

38. p.102.

۳۹. بریان مگی، فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت‌الله فولادوند (انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۷) ص ۲۲۴.

40. natural theology

41. revealed theology

42. Liberal theology

43. Charts Sanders Peirce.

۴۴. جان مکوارری، تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه عباس شیخ شماعی و محمد محمد رضایی (دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵) ص ۳۵۹-۳۶۳.

۴۵. همان، ص ۳۶۳ به بعد (با تلخیص).

۴۶. همان، ص ۷-۵۰۶.

47. The Variety of Religious Experience.

این کتاب شامل بیست فصل است که هر فصل آن شامل یک سخنرانی ویلیام جیمز در Griffoo می‌باشد. شش فصل از این کتاب را مهدی قائنی به فارسی ترجمه و تحت عنوان دین و روان به چاپ رسانیده است.

۴۸. جان هیک، فلسفه دین، ترجمه خرمشاهی، ص ۱۶۳ (با تلخیص).

49. Mystical States of Consciousness.

50. Optimism.

51. Monism.

52. Ekhart.

53. P.104.

55. P.105.

56. P.102.

58. P.103.

59. P.103.

60. P.107.

۵۴. ص ۱۰۴.

۵۷. دین پژوهی، ص ۴-۱۶۵.



62. P.108.

63. Ibid.

64. P.110.

65. Optimism.

66. P.112.

67. P.107.

68. P.111.

69. P.112.

70. P.111.

71. P.112.

72. Richard Gale. **Musticism and Philosophy**, 1960, شماره 57، مجله فلسفه

73. P.117.

74. P.113.

75. P.107.

76. P.103.

77. P.113.

78. Wallace Matson.

79. **Existence of God** (1965).

80. Corroboration.

81. Publicity.

82. P.115.

83. P.116.

84. P.116.

85. I Persive that....

86. P.117.

87. P.118.

۸۸ . این چهار امر عبارتند از: ۱ . وحدت جهان؛ ۲ . خوش بینی؛ ۳ . برتر بودن روح انسان از عالم طبیعت؛

۴ . دو بعدی بودن جهان (که در ضمن بررسی نظریات سی . دی . براد به تفصیل آنها را بیان کردیم) .

89. P.123.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی