



برهان تجربه دینی در اندیشه اسلامی

علی شیروانی*

چکیده: رواج و اهمیت یافتن «برهان تجربه دینی» در بحث «براهین اثبات وجود خدا» امری جدید و عمدتاً مربوط به فلسفه دین مسیحی در نیمه دوم قرن بیستم و متأثر از شرایط معرفتی و پیشینه فرهنگی مغرب‌زمین است. این مقاله می‌کوشد با اشاره به بستر تاریخی طرح این نوع برهان در غرب، دیدگاه اسلامی را در خصوص آن، به‌ویژه با استناد به آرای علامه جوادی آملی، عرضه و ارزیابی کند. اعتماد و تأکید اندیشمندان مسلمان بر برهان‌های مابعدالطبیعی اثبات وجود خدا، به‌ویژه برهان وجوب و امکان، مانع از بسط و توسعه بحث درباره سایر شیوه‌های ممکن اثبات وجود خدا از جمله برهان تجربه دینی شده است، ولی در عین حال می‌توان مبانی لازم برای اظهار نظر در این باره و نیز براهین قابل مقایسه با برخی از تقریرهای برهان تجربه دینی را در آثار ایشان یافت که در این مقاله به پاره‌ای از آنها اشاره شده است.

کلیدواژه‌ها: براهین وجود خدا، تجربه دینی، برهان تجربه دینی، جوادی آملی، فلسفه دین.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

طرح بحث تجربه دینی در مباحث کلام (الهیات)، فلسفه دین، فلسفه عرفان، روان‌شناسی دین، دین‌شناسی تطبیقی، عرفان دینی، پدیدارشناسی دین و... پرسش‌های فراوان و در عین حال مرتبطی را پیش روی پژوهشگران عرصه دین نهاده است از جمله:

- تجربه دینی چیست و انواع آن کدام است؟

- ارزش معرفت‌شناختی انواع تجربه دینی چه اندازه است؟

- عنصر تفسیر و تعبیر چه نقشی در صورت‌بندی تجربه‌های دینی دارد؟

- تجربه‌های دینی چه اندازه زمینه مند و وابسته به شرایط فرهنگی، اجتماعی و... است؟

- آیا می‌توان با استناد به تجربه‌های دینی پیروان یک دین، آموزه‌های آن دین را تأیید

کرد؟

- آیا تجربه‌های دینی پیروان ادیان گوناگون، شبیه هم یا دست‌کم دارای هسته‌ای مشترک

است؟

- آیا تجربه‌های دینی می‌تواند مبنایی برای وحدت متعالی ادیان باشد؟

- آیا تجربه دینی مبنایی برای کثرت‌گرایی دینی فراهم می‌آورد؟

- آیا تجربه دینی هدف اصلی دینداری است؟

- آیا تجربه دینی گوهر دین است؟

- آیا می‌توان از طریق تجربه‌های دینی راهی به سوی خدا یافت یا برهانی بر وجود خدا

ترتیب داد؟

- تجربه دینی با ایمان دینی چه ربط و نسبتی دارد؟

- چه عواملی وقوع تجربه دینی را تسهیل می‌کند و چه عواملی مانع از وقوع آن

می‌شود؟

- آیا تجربه دینی در دوره مدرنیته رو به افول و یا کاهش نهاده است؟ چرا و چگونه؟

- تجربه دینی چه آثار و پیامدهایی در شخصیت و رفتار آدمی بر جای می‌گذارد؟

اینها تنها نمونه‌هایی از پرسش‌های کلانی است که امروزه در باب تجربه دینی مطرح

است و اگر بخواهیم پرسش‌های فرعی را که موضوع آن انواع خاصی از تجربه دینی، مانند

تجربه‌های عرفانی است بر آن بیفزاییم و نیز هر یک از آنها را از منظرها و با روش‌های

گونگون برسیم، مثلاً دیدگاه قرآن یا عارفان مسلمان را در این باره بجوییم، انبوهی از مسائل را فرارو خواهیم دید که پاسخ متناسب با مبانی دینی و برآمده از میراث غنی فلسفی، کلامی و عرفانی ما به آنها اطلاعاتی گسترده و پژوهش‌هایی دامنه‌دار و همتی مضاعف و تلاشی مضاعف می‌طلبد و این راهی است که با همه دشواری‌ها، چاره‌ای از پیمودنش نیست و البته در گام نخست باید با مسیر رفته آشنا شد، و آنگاه با ارزیابی انتقادی و نگاه تیزبین قسمت‌های هموار را از ناهموار باز شناخت و سپس با اتکا بر مبانی صحیح عقلی، دینی و عرفانی خود، راهی روشن به سوی افق‌های تازه اندیشه اسلامی گشود.

برهان تجربه دینی

هدف اصلی در بحث برهان تجربه دینی بررسی نیروی اثبات‌کنندگی تجربه دینی است؛ و پرسش اصلی آن، این است که تجربه دینی چگونه می‌تواند دلیل، شاهد، گواه، برهان و یا قرینه‌ای بر وجود خداوند باشد به گونه‌ای که شخص بتواند باور خود به وجود خدا را بر آن مبتنی و بدان مستند سازد و در پاسخ به اینکه «چه دلیلی بر وجود خدا هست» به تجربه دینی تمسک کند و آن را به عنوان دلیلی بر وجود خداوند مطرح سازد؟

فیلسوفان دین غربی در پاسخ به این پرسش به دو گروه اصلی تقسیم می‌شوند: در یک دسته کسانی مانند استیون کتز (Steven Katz) (ساخت‌گرایی، سنت و عرفان، فصل ۱ و ۲)، آنتونی فلو (Antony Flew) و وین پراودفوت (Wayne Proudfoot) (تجربه دینی، فصل ۴ و ۶) قرار دارند که پاسخشان منفی است و معتقدند نمی‌توان با تمسک به تجربه‌های دینی گزاره «خدا وجود دارد» را موجه و مدلل ساخت؛ در دسته دیگر کسانی مانند ویلیام آلستون (William Alston) (تجربه دینی ادراک خداوند است، شماره ۵۰، ص ۱۵-۲۱)، ریچارد سویین‌برن (Richard Swinburne) (Swinburne, 1991, ch.13) و رابرت فورمن (Robert (K. C.) Forman) (عرفان، ذهن، آگاهی) قرار دارند که پاسخشان مثبت است و کوشیده‌اند نشان دهند تجربه‌های دینی، شاهد و دلیلی بر وجود خداست، و از این رو می‌توان از «برهان تجربه دینی» در عداد براهین اثبات وجود خدا نام برد و در تقریر و تبیین هر چه استوارتر آن کوشید.

رواج «برهان تجربه دینی» و اهمیت آن در بحث «براهین اثبات وجود خدا» امری جدید و عمدتاً مربوط به نیمه دوم قرن بیستم است. پس از آنکه موقعیت براهین سنتی رایج در فرهنگ مسیحی در اثر نقدهای کسانی چون هیوم و کانت سست گردید، گرایشی در میان

الهیدانان پدید آمد که دین را با بُعد عاطفی و احساسی انسان مرتبط کرده، نظرورزی‌های فیلسوفانه در باب دین را امری ثانوی، کم اهمیت و بلکه انحرافی در امر دینداری و دین‌ورزی به شمار آوردند و گوهر دین را نه در اعتقادات و نه در رفتارها، بلکه در عواطف و احساسات دینداران بجویند.

این نوع نگرش به دین توسط شلایرماخر (Schleiermacher) (۱۷۶۸-۱۸۳۴م) بنیانگذاری شد. از نظر وی گوهر دین همان احساس میل به بی‌نهایت (در کتاب درباره دین «On Religion») و یا احساس وابستگی مطلق (در کتاب ایمان مسیحی «The Christian Faith») است. این گرایش (تجربه‌گرایی) در تفسیر دین در غرب مسبوق به دو گرایش دیگر و در واقع جایگزینی برای آنها به شمار می‌رود:

۱. **عقیده‌گرایی:** در این رویکرد حقیقت دین عبارت است از باورها و اعتقاداتی خاص و عمدتاً مربوط به مبدأ، معاد و، جایگاه انسان در هستی. در این نگرش، مثلاً اگر کسی مسیح را فرزند خدا و بلکه خود خدا بداند و به اموری مانند تثلیث، تجسد، و مرگ فدی‌ه‌وار باور داشته باشد، یک مسیحی تمام عیار و مؤمن شناخته می‌شود؛ و اگر حتی یکی از عقاید رسمی مسیحیت را انکار کند، مرتد و بی‌دین شمرده می‌شود، هرچند این عقیده، مانند نظریه زمین مرکزی، امری ثانویه و حاشیه‌ای باشد؛ مسئله‌ای که انکار آن توسط گالیله زمینه محاکمه او را فراهم آورد و اگر اذعان مجدد وی به آن، نبود چه‌بسا باعث محکومیت وی به مرگ توسط کلیسا می‌گردید.

۲. **اراده‌گرایی (رفتارگرایی یا عمل‌گرایی):** گرایشی که توسط کانت مورد حمایت قرار گرفت. از نظر کانت دین عبارت است از «شناخت همه وظایف به عنوان اوامر الهی». وی پس از بی‌اعتبار دانستن عقل‌ورزی در حیطه متافیزیک و در نتیجه مخدوش و ناروا دانستن جد و جهدهای عقلی و فلسفی برای اثبات و توجیه باورهای دینی نظیر وجود خداوند و اسماء و صفات او و کوتاه دانستن دست عقل نظری از حوزه الهیات، متوجه عقل عملی شد و مفهوم خدا را پیش‌فرض و اصل موضوع عقل عملی به شمار آورد. کانت نه تنها امکان شناخت نظری خدا را منکر است بلکه آن را امری غیر لازم می‌شمارد و بر آن است که در دین نیازی به باور به وجود خدا نیست بلکه مفهوم خدا تنها به عنوان پیش‌فرض برای دین کافی است. آبشخور دین و ریشه آن در زندگی اخلاقی است و مفهوم خدا تنها به عنوان پیش‌فرض زندگی اخلاقی مطرح است. از نظر کانت دین به اخلاق

تحویل می‌رود و تعالیم و رفتارهای دینی از قوانین اخلاقی نشأت می‌گیرد، چرا که دین عبارت است از «شناخت همه وظایف به عنوان اوامر الهی». کسی که بداند اولاً وظایفی دارد؛ ثانیاً مفهوم خدا را به عنوان پیش‌فرض لحاظ کند و ثالثاً این وظایف را متعلق خواست و اراده خدا بداند، شخصی دیندار است.

اما تلاش کانت برای ارائه تفسیری وظیفه‌گرایانه از دین قرین توفیق نشد. در چنین فضای تاریکی که از یک‌سو، الهیات عقلی - که می‌کوشید با تمسک به استدلال‌های نظری پایه‌های دین و مهم‌تر از همه وجود خدا را مستحکم کند - رشد و توسعه لازم را برای مقاومت در برابر ضربات سهمگین موج الحاد در جهان مسیحیت نیافته بود، و از سوی دیگر، نهضت رمانتیسم شورشی در برابر عقل‌گرایی افراطی عصر روشنگری برپا کرده بود، و در زمینه‌ای که انسان‌مداری (اومانیزم) اندیشه‌ای راسخ بود و تجربه‌گرایی (در برابر نظری‌های انتزاعی و فلسفی) هر چه بیشتر رواج می‌یافت، و در نهایت نقادی کتاب مقدس، که مهم‌ترین سند دینی مؤمنان مسیحی - یهودی مغرب‌زمین تلقی می‌شد، به طرح پرسش‌هایی اساسی درباره این کتاب پرداخته و با بررسی جوانب گوناگون آن به نتایجی رسیده بود که چندان خوشایند مؤمنان نبود، شلایرماخر با تأکید بر تجربه دینی در پی آن بود که کانون دین را از عقل و عمل به قلب و از کتاب مقدس به دل و از خدا به انسان منتقل کند و چنین بود که گوهر دین را نوعی احساس وابستگی و یا اشتیاق به بی‌نهایت دانست و هر امر دیگری جز این را، اعم از باورها و رفتارهای دینی، امری ثانوی دانست (Don, 1988, pp.21-23).

در این مجال کوتاه درصدد نقد و بررسی دیدگاه شلایرماخر نیستیم و غرض تنها اشاره‌ای است به نقطه عزیمت برخی روشنفکران مسیحی - یهودی به مسئله تجربه دینی. بحث درباره تجربه دینی پس از شلایرماخر توسط کسانی چون ویلیام جیمز (William James) و رودلف اتو (Rudolf Otto) پی گرفته شد و با توسعه مباحث فلسفه دین (شاخه‌ای از فلسفه که درباره دین و پدیده‌های دینی تأملات عقلی می‌کند) در قرن بیستم به ویژه نیمه دوم آن، به صورتی فزاینده، نه تنها از سوی خداپاوران، بلکه ملحدان، در دو جبهه رودرو، از جهات گوناگون موضوع بحث و پژوهش قرار گرفت.

جایگاه برهان تجربه دینی در میان براهین اثبات وجود خدا

در این عرصه، یکی از مسائل مهم بررسی ارزش معرفت‌شناختی این دسته از تجربه‌های

بشری است، و اینکه آیا تجربه‌های دینی را می‌توان مبنا، دلیل و شاهدهی بر وجود خدا دانست. مجموعه‌ای این بحث‌ها با عنوان برهان تجربه‌ی دینی (در فلسفه‌ی دین، بخش براهین اثبات وجود خدا) طرح و بررسی می‌شود. توجه به این نکته لازم است که بحث برهان تجربه‌ی دینی در مغرب‌زمین در فضای شک و تردید و بی‌اعتمادی بر ادله‌ی سنتی اثبات وجود خداوند شکل گرفته است تا آنجا که حتی از نظر برخی از فیلسوفان دیندار نیز براهینی از قبیل برهان وجوب و امکان، برهان نظم، و برهان وجودی، هیچ‌یک به تنهایی و مستقل از دیگر شواهد نمی‌توانند از عهده‌ی اثبات وجود خدا برآیند.

از نظرگاه فلسفه و کلام اسلامی، این دیدگاه مخدوش است. البته کسانی که مدعی فقدان برهان یقین‌آور بر وجود خداوند هستند غالباً مدعی عدم امکان هر گونه معرفت یقینی بوده‌گرایش به نوعی شک‌گرایی تمام‌عیار دارند. در هر حال، فیلسوفان مسلمان به خوبی نشان داده‌اند که اگر دستیابی به معرفت یقینی برای بشر ممکن باشد - که قطعاً ممکن و فی‌الجمله محقق است و هیچ‌کس نمی‌تواند اصل امکان معرفت به‌واقع و تحقق فی‌الجمله آن را صادقانه انکار کند - یقین به وجود خدا نیز ممکن و با توجه به ادله‌ی متقن موجود دستیابی به آن میسر است.

بر اساس همین دیدگاه است که برخی از مدافعان برهان تجربه‌ی دینی در غرب از برهان‌های معهود سنتی بر وجود خدا روی می‌تابند و به برهانی انباشتی تمسک می‌کنند که در آن مجموعه‌ای از قرائن و شواهد و از جمله همان براهین سنتی در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند تا با همیاری هم کلی بسازند که بزرگ‌تر از اجزایش است و با وجود رنجوری تک‌تک اعضایش، واحد مرکب توانمندی را پدید می‌آورد (Davis, 1989, ch.4 & 9). از نظر فیلسوفان مسلمان، چنین برهانی (برهان انباشتی) هرچند اطمینان‌آور است و حتی می‌تواند در مواردی یقین روان‌شناختی نیز افاده کند، اما از افاده‌ی یقین معرفت‌شناختی (باور جازم ثابت صادق) عاجز است. و از این‌رو، هرچند در پاره‌ای موارد بدان استناد شده است، اما در مسئله‌ی اثبات وجود خدا حد انتظار ایشان را برآورده نمی‌سازد.

با وجود این، پژوهش چنین کسانی برای ما همچنان سودمند است، اما در مقام تنزل روشی از مواضع مستحکم خود؛ بدین صورت که در گفتگو با ملحدی که بر مواضع معرفت‌شناختی شکاکانه خود اصرار می‌ورزد و بر پایه‌ی آنها به نقد دیدگاه خداپاوران می‌پردازد گفته می‌شود: بر فرض که آدمی از هر گونه معرفت یقینی محروم و ادله‌ی سنتی

اثبات وجود خدا نیز ناتمام باشد و...، با این همه، باور به وجود خدا همچنان باوری «معقول» است و بهره‌اش از موجه و عقلانی بودن کمتر از دیگر باورهای معقول و موجه از قبیل باور به وجود کتابی که پیش روی من است و صندلی‌ای که بر آن نشسته‌ام نیست. و البته این نتیجه، اگرچه برای کسی که بر سر چشمه یقین نشسته است مهم جلوه نمی‌کند ولی برای تشنه‌لبان سرگردان در وادی شک و تردید، آب زندگی است.

آری، تلاش فیلسوفان دین‌خدا باوری چون پلان‌تینگا (Alvin Plantinga)، آلستون و سویین برن و دفاع کسانی چون دیویس از حریم بنیادی‌ترین اصل دینداری، یعنی باور به خدا، باید در این راستا ارزیابی شود. اختلاف نظرها در مبانی البته در جای خود مهم و اساسی است و نباید مورد غفلت قرار گیرد؛ اما این امر نباید موجب بی‌اعتنایی کامل به دست‌آوردها شود.

متکلمان مسلمان در عین تأکید بر مواضع مستحکم خود می‌توانند از این‌گونه بیان‌ها برای اقناع پاره‌ای از کسانی که از زمینه فکری مناسب برای پذیرش آن مبانی محروم‌اند، راه را کوتاه کنند و به آنان نشان دهند که باور به خدا همچنان موجه‌تر از الحاد است. و این کمترین بهره‌ای است که آشنایی با دست‌آوردهای فیلسوفان دین‌خدا باور مغرب‌زمین می‌تواند برای توسعه و غنای کلام اسلامی داشته باشد.

بخش مهمی از مباحث برهان تجربه دینی در فلسفه دین غربی مربوط به معرفت‌شناسی کشف و شهود و دفاع از معرفت بخشی (واقع‌نمایی) آن است. برای مثال، دیویس مطالب سودمندی را در این خصوص مطرح می‌کند و می‌کوشد چالش‌های فراوان و چندجانبه‌ای را که برای نفی و انکار اعتبار معرفتی کشف و شهود مطرح شده پاسخ گوید (Davis, 1989, ch.5-8). در اینجا نیز باید به اختلاف فضای فکری و اندیشگی یک فیلسوف دین غربی قرن بیستمی - هرچند خدا باور - با سالک عارفی که در نور یقین ره می‌پوید و هزار چندگاهی با نسیم روح‌افزای شهودش به وجد می‌آید توجه داشت و در عین حال از دست‌آوردها و بهره‌هایی که چنین پژوهش‌هایی می‌تواند برای ما داشته باشد غافل نبود.

سنت رایج در میان ما آن است که برای تثبیت اعتبار معرفتی شهودهای عرفا یکی از دو راه را می‌پیماییم:

راه نخست: تمسک به قرآن و سخنان معصومین علیهم‌السلام است که بیانگر وجود منبعی برای معرفت، علاوه بر طرق معروف و معهود - از قبیل حس و عقل و نقل - و برتر و

عالی‌تر از آن است که علمی لدنی افاده می‌کند و چشم دل را به ملکوت می‌گشاید و غیب هستی را در نظر آدمی مشهود می‌سازد.

راه دوم: استناد به سخنان و اظهارات عارفان گرانمایه‌ای چون ابن‌عربی، کاشانی، قیصری، و علامه طباطبایی است که شهود را منبعی مطمئن برای معرفت و دست‌کم برخی از اقسام آن را از نوع علم حضوری و ارتباط و اتصال وجودی با متن واقعیت می‌دانند. این دو راه البته در جای خود صحیح و قابل دفاع است، اما نمی‌تواند پاسخگوی همه پرسش‌ها و برطرف‌کننده همه شبهه‌های مطرح‌شده در این عرصه باشد، چرا که پاره‌ای از پرسش‌ها را جز با شیوه‌ای برون دینی و برون عرفانی نمی‌توان پاسخ گفت، همان‌گونه که در برابر کسی که هنوز وارد فضای عطرآگین دیانت نشده و نسبت به عرفان نیز چندان خوش‌بین نیست، جز با روش عقلی و استدلال نظری نمی‌توان سخن گفت، و اینجاست که ضرورت و فایده رشته‌ای به نام فلسفه عرفان روشن می‌شود، که بخش قابل توجهی از آن به بحث درباره اعتبار معرفتی شهود می‌پردازد.

امروزه پژوهش‌های درخور توجهی در این خصوص در غرب صورت گرفته است. در اینجا نیز برخی بر زیان و برخی دیگر به سود اعتبار معرفتی شهود سخن گفته‌اند. مدافعانی مانند آلستون و سویین برن کوشیده‌اند از تمام ظرفیت موجود در اندیشه غرب برای تثبیت جایگاه معرفتی شهود استفاده کنند و با وجود پاره‌ای نقاط ضعف، نکات قابل استفاده‌ای را ارائه نموده‌اند، که هرچند برای ساحل‌نشینان بحر معرفت، چشمگیر نباشد، راه‌پویان وادی فکر و نظر را بصیرت‌بخش است.

پیشینه برهان تجربه دینی

چنان که اشاره شد، آنچه امروزه با عنوان برهان تجربه دینی (در فلسفه دین مغرب‌زمین) مطرح است برهان یا مجموعه براهینی است که در دوره جدید (پس از کانت) و به‌ویژه در نیمه دوم قرن بیستم مورد توجه فیلسوفان دین قرار گرفته و در گذشته جزء ادله رسمی وجود خدا در الهیات مسیحی به شمار نمی‌آمده است، و از این‌رو در میان براهین پنج‌گانه‌ای که آکوئیناس (۱۲۷۴-۱۲۲۴م) اقامه کرد (برهان حرکت، برهان علیت، برهان وجوب و امکان، برهان درجات کمال، و برهان غایت‌مندی) و نیز در دسته‌بندی سه ضلعی کانت برای براهین وجود خدا (براهین گیتی - یزدان‌شناختی - که بعدها برهان غایت‌شناختی نام گرفت

- براهین جهان‌شناختی، و براهین وجودشناختی) حضور ندارد. بنابراین، برهان تجربه دینی در فرهنگ مغرب‌زمین برهانی نوظهور محسوب است.

علل توجه به برهان تجربه دینی، به‌ویژه تقریرهای نوین آن، را باید در تحولات معرفتی پدید آمده در مغرب‌زمین در عرصه‌های گوناگون فلسفی و دین‌شناسی، به‌ویژه مباحث جدید معرفت‌شناسی و فلسفه دین جویا شد که از جمله می‌توان اشاره کرد به اهمیت فزاینده تجربه و روش تجربی در عرصه‌های گوناگون و در پی آن، توجه رو به گسترش به اصل تجربه دینی و تأکید بر آن به عنوان گوهر دین (تجربه دینی و گوهر دین، فصل ۲)، و حاکمیت جو بی‌اعتمادی به مباحث متافیزیک و ادله سنتی اثبات وجود خدا که بر پایه آنها شکل گرفته است.

از همین‌جا علل عدم توجه و اقبال به این برهان (برهان تجربه دینی) در میان فیلسوفان و متکلمان مسلمان در گذشته و حال روشن می‌شود. رویکرد عمده ایشان در بحث براهین وجود خداوند به برهان‌های مابعدالطبیعی است و اتقان و استحکام این نوع از براهین در نظر ایشان - که تقریرها و بیان‌های متنوع و متعددی از آنها عرضه شده است - مانع از جستجوی گسترده در سایر شیوه‌های ممکن برای اثبات وجود خدا شده است و از این‌روست که در تاریخ اندیشه اسلامی، برهانی با این سبک و سیاق، نه در کتاب‌های کلامی و نه در کتاب‌های فلسفی اشتهار و رسمیت نیافته است.

البته در لابه‌لای نوشته‌ها مواردی یافت می‌شود که دست‌کم قابل مقایسه با برهان تجربه دینی است، از جمله در بحث فطرت برخی معتقدند فطرت خداشناس و خداگرای آدمی نه تنها راهی است به سوی معرفت خدا^۱ - انسان می‌تواند با تهذیب و تزکیه نفس و پرورش فطرت الهی خویش نور ایمان به خدا را در جان خود هر چه فروزان‌تر گرداند - بلکه با ابتدای بر آن می‌توان برهانی بر اثبات وجود خدا اقامه کرد. در این برهان که به‌گونه‌های مختلف تقریر شده است محبت و امید انسان‌ها به خداوند به عنوان یک واقعیت پذیرفته می‌شود و آنگاه با تمسک به تضایف و یا اضافی بودن آن، وجود خارجی و عینی خداوند اثبات می‌گردد. دو نمونه از تقریرهای گوناگون این برهان، خلاصه‌وار چنین است:

۱. زیرا انسان می‌تواند با تهذیب و تزکیه نفس و پرورش فطرت الهی خویش، نور ایمان به خدا را در جان خود هر چه فروزان‌تر گرداند.

الف) از راه متضایف بودن محب و محبوب؛ مقدمات این استدلال چنین است:

۱. انسان مُحِبِّ کمال مطلق است (محب کمال مطلق وجود بالفعل دارد).

۲. میان مُحِبِّ و محبوب تضایف است.

۳. دو امر متضایف از جهت قوه و فعل، و وجود و عدم متلازم‌اند.

نتیجه: کمال مطلق وجود بالفعل دارد.

در این برهان پس از بیان اینکه انسان اگر به فطرت خویش رجوع کند می‌یابد که عاشق کمال مطلق است، به گونه‌ای که اگر به همه حقایق کیهانی آگاه شود و آنگاه وجود امری کامل‌تر از آنها را محتمل بداند آن را نیز آرزو می‌کند (ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، ص ۳۵ - ۳۷)، گفته می‌شود:

پس این عشق فعلی شما معشوق فعلی خواهد؛ و نتواند این موهوم و متخیل باشد، زیرا که هر موهوم ناقص است و فطرت متوجه به کامل است. پس، عاشق فعلی و عشق فعلی بی‌معشوق نشود، و جز ذات کامل، معشوقی نیست که متوجه الیه [= طرف توجه] فطرت باشد. پس لازمه عشق به کامل مطلق، وجود کامل مطلق است. (شرح چهل حدیث امام، ص ۱۸۴)

ب) از راه اضافی بودن امید؛ مقدمات این استدلال چنین است:

۱. انسان دست‌کم در شرایط بحرانی به کمال مطلق امید دارد.

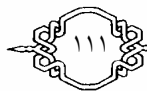
۲. امید امری اضافی است.

۳. وجود هر امر اضافی همراه با وجود متعلق آن است.

نتیجه: کمال مطلق وجود دارد.

در این تقریر، به جای محبت، امید و به جای رابطه تضایف، حقیقت ذات‌الاضافه بودن مطرح و گفته می‌شود هر انسانی دست‌کم در شاداید و هنگام قطع همه اسباب، به یک مبدأ غیبی که می‌تواند او را نجات دهد، امید دارد:

انسان طوفان‌زده‌ای که کشتی او گرفتار امواج سهمگین دریا شده و درهم‌شکسته است، در حالی که همه اسباب و علل ظاهری و طبیعی از دسترس او بیرون است و امیدی به استفاده از هیچ امر طبیعی و مادی ندارد، بلکه در حالی که فرصت اندیشه، فکر، تصور و مفهوم از او گرفته شده و مجالی برای تدبر و تفکر ندارد، در متن واقعیت و وجود خود همچنان امید به کمک را احساس کرده و رجا به نجات را از دست نمی‌دهد. و این امید



که با دعا و درخواست او همراه است، یک حقیقت اضافی است و ناگزیر برای آن، طرف دیگری است که امید متوجه آن بوده و دعا به سوی اوست و چون در فرض یادشده، هیچ‌یک از اسباب عادی و بلکه هیچ‌یک از حقایق و امور محدود، مورد نظر او نیستند، امید و دعا ناگزیر متوجه حقیقتی است که مقید و محدود به هیچ قید و حد نمی‌باشد و در فرض زوال همه اسباب و علل محدود و مقید، درخواست و حاجت امیدوار را اجابت می‌نماید و آن حقیقت مطلق که قدرت و اقتدار او به هیچ قیدی مقید نیست، واقعیتی جز ذات خداوند نمی‌تواند باشد. (تبیین براهین اثبات خدا، ص ۲۸۴)

چنان که ملاحظه می‌شود، در این‌گونه تقریرها نوعی احساس (محبت و امید) نسبت به خدای متعال (کمال مطلق / مبدئی قادر و خیرخواه) - که نزد فیلسوفان دین، از نوع تجربه‌های دینی غیر ادراکی و قابل مقایسه با احساس اشتیاق به بی‌نهایت یا احساس وابستگی مطلق نزد شلایرماخر می‌باشد - مورد توجه قرار گرفته است و با استناد به آن، وجود خارجی و عینی خداوند اثبات شده است (ر.ک: خدا در فلسفه، ص ۱۱۳ - ۱۲۹). البته، همان‌گونه که اشاره شد، این قبیل براهین، جزء براهین رسمی و رایج اثبات وجود خدا نیست. چنان که ملاحظه می‌شود در این نوع براهین بر تجربه احساسی تکیه شده است، در حالی که در براهین رایج تجربه دینی، عمدتاً به تجربه ادراکی استناد می‌شود.

بسیاری از اندیشمندان مسلمان، هرچند به وجود فطرت خداجو و خداشناس انسان و اینکه آدمی با پروراندن این استعداد فطری می‌تواند به خدا هر چه نزدیک‌تر شود و عمیقاً به او ایمان آورد و رابطه‌ای صمیمانه و عاشقانه میان خود و او پدید آورد، اذعان دارند، از اقامه برهانی بر وجود خدا با ابتدای بر فطرت، پرهیز کرده‌اند.

از سوی دیگر، بحث شهود انوار و تجلیات الهی (تجربه‌های عرفانی و تجربه‌های شبیه حسی) که در برهان تجربه دینی برای اثبات وجود خداوند به آن تمسک می‌شود، از دیرزمان در میان عارفان مسلمان مطرح بوده است و منبعی معرفتی به شمار می‌آمده و حتی برخی نظام‌های هستی‌شناختی - نه تنها عرفانی بلکه - فلسفی، مانند حکمت الاشراق، بر پایه آن بنیاد نهاده شده است، اما این امر بر دستگام معرفت‌شناختی سامان یافته‌ای که پشتیبان چنین استناد و ابتدایی باشد متکی نبوده است. گزاره‌های مستند به شهود (مشهودات) از سوی حکمای مسلمان همچون محسوسات (گزاره‌هایی که عقل به واسطه آنچه با حواس ظاهری خود ادراک می‌نماید به آن حکم می‌کند) تلقی می‌شد؛ اما ایشان درباره شرایط و نیز مبانی

صحت قطعی گزاره‌هایی از قبیل «این کاغذ سفید است»، «اکنون هوا آفتابی است»، «این نوشیدنی شیرین است»، «این گل بوی خوشی دارد»، «این ظرف داغ است»، «صدای زنگ می‌آید» به تفصیل سخن نگفته‌اند، چنان که درباره شرایط و نیز مبانی درستی گزاره‌های برآمده از شهودهای عرفانی به صورت مبسوط بحث نکرده‌اند. آنچه نزد پیشینیان روشن و بدیهی می‌نمود - و لذا نیازی به بحث درباره آن دیده نمی‌شد و به تعبیری مفروغ عنه تلقی می‌گردید - امروزه در فلسفه غرب، موضوع مهم‌ترین و اصلی‌ترین مباحث نظری شده است. تمرکز فلسفه غرب در دوره جدید بر معرفت‌شناسی، بحث‌های فراوانی را پدید آورده است که پیشینیان ما به تفصیل به آنها نپرداخته‌اند، هرچند بصیرت‌های عمیقی در نوشته‌های بر جای مانده از ایشان در این باره به چشم می‌خورد که زمینه توسعه معرفت‌شناسی بر پایه‌های صحیح و مناسب با اندیشه اسلامی را فراهم می‌آورد.

اعتبار معرفتی تجربه دینی از نگاه اسلام

آیات و روایات فراوانی حاکی از آن است که ابزار شناخت (منبع معرفت) منحصر در حس و عقل نیست، و راهی دیگر به سوی شناخت برای آدمی گشوده است که از طریق تهذیب نفس و سلوک معنوی می‌توان به آن دست یافت و شناخت حاصل از این راه، از جهاتی بر معرفت حاصل از دیگر راه‌های معرفت برتری دارد. و چون آنچه از این طریق برای انسان حاصل می‌گردد، از مصادیق تجربه دینی در معنای گسترده آن (اعم از تجربه‌های دینی شبه حسی، و حیانی، و عرفانی) است دانسته می‌شود که اصل واقع‌نما و معرفت‌بخش بودن دست‌کم برخی از اقسام تجربه دینی از نظر اسلام امری مسلم و پذیرفته شده است. همین بخش از تعالیم اسلام مشوق بسیاری به سوی سلوک عرفانی و معنوی بوده است و بعد عرفانی و معنوی تمدن اسلامی را پرورانده است.

بررسی همه‌جانبه این متون مجالی دیگر می‌طلبد، در اینجا تنها اشاره‌ای می‌کنیم به برخی از آیات قرآنی که در این باره قابل استناد و تأمل‌اند:

۱. آیه‌ای که دلالت دارد بر اینکه خداوند از آنچه توصیف می‌کنند منزّه است، مگر بندگان مخلص خدا: ﴿سُبْحٰنَ اللّٰهِ عَمَّا یَصِفُوْنَ * اِلَّا عِبَادَ اللّٰهِ الْمُخْلِصِیْنَ﴾ (سوره صفات، آیات ۱۵۹-۱۶۰) اگر این دو آیه را از آیات پیشین مستقل در نظر بگیریم، مفاد آیه چنین می‌شود: جز بندگان مخلص خدا، هر کس خدا را به چیزی توصیف کند خدا از آن صفت منزّه

است؛ زیرا عموم مردم خدا را با مفاهیم محدودی که در یافته‌اند - و همه مفاهیم محدوداند - توصیف می‌کنند و خداوند برتر از آن است که محدود به حدی باشد. اما در این میان خداوند بندگانی دارد که آنها را برای خود خالص ساخته و خود را به آنان شناسانده و غیر خود را از فکر و جان‌شان بیرون کرده است، به گونه‌ای که آنها فقط او را می‌شناسند و به واسطه او به دیگر موجودات شناخت دارند. آنان هنگامی که خدا را در جان و نهاد خود وصف می‌کنند او را به اوصافی که شایسته مقام اوست می‌ستایند و هنگامی که او را به زبان وصف می‌کنند - با توجه به کوتاهی الفاظ و محدود بودن معانی - اعتراف می‌کنند که زبان‌شان از وصف او عاجز است (المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۷، ص ۱۷۴). با توجه به نکته یادشده، این آیات بیانگر آنند که در میان همه آدمیان، کسانی که همه وجودشان برای خدا خالص شده و جز او در نهاد و نهانشان نیست، شناختی راستین از خدا دارند که دیگران از آن محروم‌اند. طبعاً این آیه مبدأ تأمل در حقیقت اخلاص و مراتب آن است و اینکه چگونه اخلاص معرفتی را برای انسان به ارمغان می‌آورد که از هیچ راه دیگری نمی‌توان بدان دست یافت. این معرفت چیست؟ چه ویژگی‌هایی دارد؟ اهمیت آن تا چه حد است؟ بخشی از پرسش‌هایی است که تأمل در این آیه پیش رو می‌نهد و ذهن را به تکاپو وا می‌دارد.^۱

۲. آیاتی که مسئله لقا و دیدار پروردگار را مطرح و از ﴿لِقَاءِ اللَّهِ﴾ (سوره انعام، آیه ۳۱؛ سوره یونس، آیه ۴۵؛ سوره عنکبوت، آیه ۵)، ﴿لِقَاءِ رَبِّهِمْ﴾ (سوره انعام، آیه ۱۵۴؛ سوره روم، آیه ۸؛ سوره سجده، آیه ۱۴؛ سوره فصلت، آیه ۵۴)، ﴿لِقَاءِ رَبِّكُمْ﴾ (سوره رعد، آیه ۲)، ﴿لِقَاءِ رَبِّهِ﴾ (سوره کهف، آیه ۱۱)، ﴿لِقَائِهِ﴾ (سوره کهف، آیه ۱۰۵؛ سوره عنکبوت، آیه ۲۳؛ سوره سجده، آیه ۲۳) و ﴿لِقَاءَنَا﴾ (سوره یونس، آیات ۷، ۱۱ و ۱۵؛ سوره فرقان، آیه ۲۱)، یاد می‌کند و بیان می‌کند که هر کس به لقای (دیدار) پروردگارش امید دارد باید کاری شایسته انجام دهد و هیچ کس را در عبادت پروردگارش شریک نسازد. ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ (سوره کهف، آیه ۱۱۰). آیه اخیر، دیدار پروردگار را مقامی بلند می‌شمارد که شایسته است انسان به امید دستیابی به آن تلاشی مستمر را آغاز کند که هدف از آن، رهایی از دوزخ یا دست یافتن به بهشت و نعمت‌های آن نیست، بلکه دیدار پروردگار است و راه رسیدن به این مقصد ارجمند نیز

۱. معرفت مخلصان نسبت به خداوند، معرفتی شهودی است و معرفت شهودی (مکاشفات عرفانی) از اهم مصادیق تجربه دینی به شمار می‌رود.

انجام کار نیک و اخلاص در پرستش خداوند است.

در ارتباط با این آیات نیز پرسش‌هایی مطرح می‌شود، مانند اینکه: آیا دیدار پروردگار علاوه بر آخرت، در دنیا نیز ممکن است؟ (اگر باشد از برجسته‌ترین مصادیق تجربه دینی خواهد بود). حقیقت این دیدار چگونه است؟ دیدن خداوند چه تفاوت‌هایی با دیدن امور جسمانی و مادی دارد؟ چگونه این دیدار میسر می‌گردد؟ این دیدار چه احوالی را در انسان پدید می‌آورد؟

۳. آیه‌ای که از ارائه ملکوت آسمان‌ها و زمین به ابراهیم علیه السلام سخن می‌گوید و هدف از آن (یا دست‌کم یکی از اهداف آن) را اهل یقین شدن ابراهیم علیه السلام ذکر می‌کند: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي اِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ لِيَكُوْنَ مِنَ الْمُوقِنِ﴾ (سوره انعام، آیه ۷۵). ملکوت آسمان‌ها و زمین، چهره‌ای دیگر از پدیده‌های اطراف ماست که ما با ابزارهای حس و عقل و در آگاهی متعارف و همگانی خود از آن بی‌خبریم و مشاهده آن آثاری از جمله پیدایش یقین دارد، همان یقینی که غایت عبادت و پرستش پروردگار معرفی شده است: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتّٰى يَأْتِيَكَ الْيَقِيْنَ﴾؛^۱ پروردگارت را پرستش کن تا یقین یابی» (سوره حجر، آیه ۹۹). روشن است که مشاهده این چهره پنهان و ناآشنا از پدیده‌های زمینی و آسمانی، معارفی غایب از انظار متعارف را برای صاحب این تجربه به ارمغان می‌آورد که شخص در صدق و درستی آن هیچ تردیدی به خود راه نمی‌دهد و قرآن نیز تلویحاً صادق بودن آن را تأیید می‌کند.

از دیگر مواردی که در این باره می‌توان ذکر کرد آیاتی است که درباره معراج - سفر معنوی پیامبر در آفاق هستی برای مشاهده نشانه‌های خداوند - سخن می‌گوید،^۲ مشاهده مقربان و اشراف علمی آنان بر کتاب ابرار را یاد می‌کند،^۳ از دیدن دوزخ توسط اهل یقین در دنیا سخن می‌گوید،^۴ ایمان و تقوا را زمینه برخورداری از فرقان (آگاهی از حق و باطل در

۱. البته برخی از مفسران معتقدند که مقصود از یقین در این آیه مرگ است و قرآن از آن روی مرگ را یقین

نامیده است که در پی آن، امور نهانی آشکار می‌گردد و خبرها به عیان مشاهده می‌شود و یقینی می‌گردد. ۲. سوره اسراء، آیه ۱: ﴿سُبْحٰنَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِهٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا الَّذِیْ بَسْرُکُنَا حَوْلَهٗ لِئُرِیْهُ مِنْ اٰیٰتِنَا اِنَّهٗ هُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ﴾.

۳. سوره مطففین، آیات ۱۸ - ۲۱: ﴿کَلٰٓ اِنَّ کِتٰبَ الْاَبْرَارِ لَفِیْ عَلٰتِیْنِ * وَا مَا اَدْرٰکُ مَا عَلٰتِیْنِ * کِتٰبٌ مَّرْقُومٌ * سَهْدُهُ الْمُقَرَّبُوْنَ﴾.

۴. سوره تکوین، آیات ۵ - ۷: ﴿کَلٰٓ لَوْ تَعْلَمُوْنَ عِلْمَ الْیَقِیْنِ لَفَرَّوْنَ الْجَحِیْمَ ثُمَّ لَرَوْهَا عَیْنَ الْیَقِیْنِ﴾.

زمینه مسائل اعتقادی و عملی و قدرت تمییز و تشخیص آن دو) می‌شمارد،^۱ و عده هدایت قلب (به سوی درک ربوبیت عام الهی) به مؤمنان می‌دهد،^۲ تلاش مستمر در راه خدا را موجب هدایت خداوند به راه‌های وصول به حضرتش می‌شمارد،^۳ و از مواجهه شهودی خداوند با یک‌یک آدمیان سخن می‌گوید.^۴

آنچه در این زمینه اهمیت دارد عبارت است از: تبیین صحیح و دقیق راه دستیابی به این معرفت، مراتب و منازل و مقامات این راه و اقتضائات هر یک از این مراتب، طبقه‌بندی انواع ادراک‌های حاصل شده از این طریق و بیان احکام و اقتضائات هر یک با ارائه شاخص‌ها و معیارهای ارزیابی و نحوه واقع‌نمایی این ادراک‌ها. با وجود منابع غنی در میراث فرهنگ اسلامی برای استخراج مطالب مربوط به مباحث یاد شده، کارهای ناشده فراوان و پرسش‌های بی‌پاسخ متعددی بر جای مانده که تلاش پژوهشگران این عرصه را انتظار می‌کشد، و بی‌شک موجب غنای هر چه بیشتر مباحث تجربه دینی و مرجعی برای اندیشمندان این حوزه خواهد بود.

حقیقت آن است که بسیاری از - اگر نگوئیم اکثر قریب به اتفاق - پژوهشگران در حوزه تجربه دینی نه تنها از تجربه‌های عمیق دینی و عرفانی و معنوی محروم‌اند، بلکه آگاهی عمیقی با حوزه معنوی دین و آموزه‌های عرفانی (اعم از عرفان نظری و عرفان عملی) ندارند، و آنان که خود عارفانی برجسته بوده‌اند و تجربه‌های دینی عمیقی را از سر گذرانده‌اند، کمتر با حوزه‌های معرفت‌شناسی و مباحث فلسفی جدید آشنایی عمیق داشته

۱. سوره انفال، آیه ۲۹: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ يَعْلَمَ لَكُمْ فُرْقَانًا...﴾.

۲. سوره تغابن، آیه ۱۱: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

۳. سوره عنکبوت، آیه ۶۹: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾.

۴. سوره اعراف، آیه ۱۷۲: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ...﴾ علامه طباطبایی معتقد است که انسان دارای دو بُعد وجودی است: بُعد ملکی (که تدریجی و همراه با قوه و استعداد و گذرایی و سیلان است) و بُعد ملکوتی (که وجودی جمعی دارد). و این آیه شریفه ناظر به این بُعد اخیر است و بیان می‌کند که در این مرحله آدمیان از پروردگارشان در حجاب نیستند و از او غفلتی ندارند. آیه یاد شده نیز بیانگر آن است که خداوند در عالم ملکوت میان افراد انسان جدایی انداخته و هر یک را بر خودشان گواه گرفته که «آیا من پروردگار شما نیستم؟» آنان نیز با مشاهده درونی بدون هیچ واسطه‌ای مانند برهان و استدلال دریافتند که خداوند پروردگار آنهاست، و از این رو گفتند: «آری، گواه شدیم».

(المیزان، ج ۸، ص ۳۰۶-۳۲۳).

و دارند و اساساً کمتر دلمشغول این‌گونه مباحث‌اند و حتی پرداختن به آن را مانع سلوک معنوی خویش می‌شمارند.

راه چاره برای پژوهش صحیح و قابل اعتماد در این حوزه آن است که پژوهشگر در درجه نخست خود بهره قابل توجهی از موضوع پژوهش خویش داشته باشد و واجد تجربه‌های دینی عمیقی باشد، و سپس هر چه بیشتر از تجربه‌های دینی دیگران اطلاع حاصل کند، با آثار عرفانی مانوس شود، و مباحث عرفانی، فلسفی (نظیر معرفت‌شناسی) و غیر فلسفی (مانند روان‌شناسی) مرتبط با انواع تجربه دینی را به خوبی فرا گیرد.

برهان تجربه دینی از دیدگاه حکیم مسلمان

مقصود از تجربه دینی در برهان تجربه دینی گاهی تجربه عرفانی (کشف و شهود عرفا) نسبت به وجود خدای متعال است و گاهی معنای عام‌تری مورد نظر است که هر گونه احساس حضور و وجود خدای متعال را شامل می‌گردد. برهان تجربه دینی در غرب، روایت‌های گوناگونی دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

روایت اول: الف) در زمان‌ها و مکان‌های بسیار مختلف، بسیاری از انسان‌ها گفته‌اند که وجود خدا احساس یا تجربه کرده‌اند. ب) تصور اینکه همه این افراد فریب خورده‌اند یا توهم کرده‌اند نامعقول است. نتیجه اینکه: خدایی که مورد احساس و تجربه مردم واقع شده است، در خارج تحقق عینی دارد.

روایت دوم: انسان‌ها حضور خداوند را احساس می‌کنند و از اراده او در تعارض با اراده خود آگاهند (یعنی گاهی خودشان می‌خواهند کاری کنند، اما نیرویی در وجدان، آنها را از آن کار باز می‌دارد). همچنین هنگام پذیرش امر الهی احساس آرامش می‌کنند و این خود برهان محکمی بر وجود خداست.

روایت سوم: تجربه‌های دیدار یا درک یا لقای خدا، خود بنفسه معتبرند و متضمن هیچ سلسله‌ای از استنتاج‌های بی‌اعتبار یا سبک - سنگین کردن فرضیه‌ها نیستند. آنها بی‌اعتقادی را مهمل می‌گردانند (خدا در فلسفه، ص ۱۱۳-۱۱۴).

علامه جوادی آملی، برجسته‌ترین استاد فلسفه و عرفان اسلامی است که به‌طور خاص درباره تقریرهای غربی برهان تجربه دینی، اظهار نظر کرده‌اند و از این‌رو آشنایی با دیدگاه‌های ایشان درخور اهمیت است.

از نظر ایشان تقریرهای موجود از برهان تجربه دینی «مواعظ خطابی و گفته‌های بی‌بهره از اتقان برهانی» (تیین براهین اثبات خدا، ص ۲۵۹) است و علت رویکرد گروهی از اندیشمندان مسیحی به این قبیل براهین «فقدان تفکر عقلی و ضعف مبانی فکری تام فلسفی» (همان) است. نکته درخور توجه در مورد تمسک به تجربه‌های عرفانی دیگران برای اثبات وجود خدا آن است که شهود عارف تنها در صورتی برای دیگری یقین‌آور است که دلیل و برهان مستقلی بر واقعیت داشتن متعلق آن شهود و تجربه در اختیار داشته باشد (همان، ص ۲۶۰).

گاهی برهان تجربه دینی به این صورت تقریر می‌شود: ۱. شهود نسبت به یک واقعیت مقدس و ارزشمند امری است مسلم که برای برخی روی داده است؛ ۲. این شهود نمی‌تواند مستند به علل و عوامل طبیعی باشد؛ پس ۳. یک واقعیت فراطبیعی عامل پیدایش این شهود است، ۴. بنابراین موجودی فراطبیعی وجود دارد.

به عقیده علامه جوادی این استدلال از چند جهت ناتمام است زیرا:

۱. کسانی که خود بی‌بهره از چنین شهودی هستند، ممکن است در مقدمه نخست آن تشکیک کنند و آن را نپذیرند.

۲. نتیجه این استدلال فقط اثبات موجودی فراطبیعی است و این مقدار برای اثبات واجب‌الوجود کفایت نمی‌کند (چرا که هر موجود فراطبیعی لزوماً واجب‌الوجود نیست و آنچه در براهین اثبات خدا در درجه نخست مطلوب می‌باشد، اثبات واجب‌الوجود است).

۳. مقدمه دوم استدلال نیازمند اثبات است چرا که بنابر برخی از نظریه‌های روان‌کاوانه، عامل پیدایش تجربه‌های دینی اموری طبیعی، از قبیل غرایز یا وجدان اجتماعی، معرفی شده است.

۴. با توجه به نکته سوم معلوم می‌شود که حتی خود صاحب تجربه نیز نمی‌تواند تنها با اتکا به تجربه شهودی خود نسبت به واقعی بودن متعلق آن یقین پیدا کند - مگر در نوعی خاص از شهود (شهود معنوی حق‌یقینی) - و در این خصوص نیازمند اقامه برهان عقلی بر وجود متعلق شهود (مشهود) خود می‌باشد (همان، ص ۲۶۱ و ۲۶۲).

به نظر می‌رسد نقطه اساسی افتراق این دو دیدگاه (حکیم مسلمان و متکلم مسیحی) را

۱. اطلاق متکلم بر کسانی مانند آلستون و سویین برن با توسعه در معنای کلام و متکلم و به نحو مجاز است.

باید در مبانی معرفت‌شناختی و فلسفی ایشان جست. اولاً، حکیم مسلمان در پی دستیابی به یقین به معنای خاص آن (باور صادق جازم ثابت) است، که جز از طریق برهان به معنای خاص آن (در برابر قیاس خطابی، جدلی، مغالطی و شعری و نیز در برابر دلیل استقرائی و تمثیلی) به دست نمی‌آید و ثانیاً، آنچه در براهین اثبات وجود خدا برای او در درجه اول اهمیت است اقامه چنین دلیلی بر وجود واجب‌الوجود است، و نه یک موجود فراطبیعی و مانند آن؛ در حالی که متکلم مسیحی معاصر با پذیرش بسیاری از مبانی معرفت‌شناختی رایج در فلسفه غرب، دستیابی به چنین دلیل و چنان نتیجه‌ای را ناممکن می‌شمارد و آنچه حکیم مسلمان برای خود حاصل می‌بیند برای او آرزویی دست‌نیافتنی تلقی می‌شود و از این‌رو، به چنین ادله‌ای تمسک می‌کند که البته می‌تواند اطمینان‌آور باشد و اگرچه جان تشنه را سیراب نمی‌کند از عطش آن می‌کاهد.

از اینجا معلوم می‌شود که با تمسک به اصل گواهی (یا شهادت و به تعبیر علمای علم اصول فقه، حجیت خبر ثقه) که برای اثبات ادعای صاحبان تجربه دینی و شهودی به آن استناد می‌شود نمی‌توان ملاحظه نخست حکیم مسلمان را پاسخ داد چرا که چنین اصولی هرگز یقین مورد انتظار را افاده نمی‌کنند، چنان‌که خبر متواتر در نهایت یقین معرفت‌شناختی پدید می‌آورد و نه یقین مورد نظر حکیم مسلمان را.

البته ملاحظه دوم را می‌توان این‌گونه پاسخ داد که اصولاً ایشان در چنین براهینی همه جا در پی اثبات واجب‌الوجود نیستند و در هر براهینی نتیجه‌ای متناسب با مقدمات آن مورد انتظار است، چنان‌که استاد مطهری این نکته را در پاسخ به نظیر همین اشکال بر برهان نظم بیان کرده‌اند:

ارزش برهان نظم تنها در این حد است که ما را تا مرز ماورای طبیعت سوق می‌دهد. این برهان همین قدر ثابت می‌کند که طبیعت ماورایی دارد و مسخر آن ماوراء است و آن ماوراء مستشعر [=آگاه] به ذات و مستشعر به افعال خود است. اما اینکه آن ماوراء واجب است یا ممکن، حادث است یا قدیم، واحد است یا کثیر، محدود است یا نامحدود، علم و قدرتش متناهی است یا نامتناهی، از حدود این برهان خارج است. اینها مسائلی است که تنها و تنها بر عهده فلسفه الهی است و فلسفه الهی با براهین دیگری اینها را اثبات می‌کند (مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۵).

برای مثال، دیویس (Davis, 1989, pp.190-192) محدوده انتظار از برهان تجربه دینی را کاملاً مشخص می‌کند و مانع ورود این اشکال می‌شود.

ملاحظه سوم ناظر به تقریرهای ناقصی است که در مقالات *دائرةالمعارف* از برهان تجربه دینی شده است (ر.ک: تبیین براهین اثبات خدا، ص ۲۵۹) نه آنکه از نظر حکیم مسلمان درستی مقدمه دوم استدلال قابل اثبات نباشد و نظریه‌های روان‌کاوانه نسبت به همه تجربه‌های دینی از احتمال صدق برخوردار باشد.

ملاحظه چهارم ناظر بر نکته‌ای مهم در طبقه‌بندی تجربه‌های عرفانی است. از نظر حکیم مسلمان، «شهود دارای مراتب و مراحل مختلفی است و تنها در برخی از مراحل، صاحب کشف در مرتبه شهود از یقین برخوردار است و شهودهای جزئی و متزلزل حتی در حین مشاهده با یقین قرین نمی‌باشد» (همان، ص ۲۵۹ - ۲۶۲). بنابراین در یک تقسیم‌بندی کلی، شهودها را می‌توان به لحاظ نوع متعلق آنها به دو دسته تقسیم کرد:

الف) شهودهای جزئی که مربوط به امور نازل و مراتب خیالی و طبیعی عالم است. در این شهودها، خود مشهود متزلزل است و شهود آن نیز به تبع در معرض تبدیل و تغییر می‌باشد. در این شهودها، واقعیت مشهود امری محدود است و از این‌رو، «قوه واهمه و خیال، خدعه و فریب را در آن راه داده و احکام و آثار حقایق و امور محدود را از موطنی به موطن دیگر سرایت می‌دهند و بدین ترتیب بین آنچه در خیال منفصل جهان محقق است با آنچه به دخالت وهم در خیال متصل شخص مشاهده‌کننده پدیده آمده، جدایی حاصل می‌شود و از آن پس، نفس شاهد در تشخیص حق و باطل مشهودهای خود گرفتار شک و تردید می‌گردد» (همان).

ب) شهودهایی که مشهود در آن دارای کلیت و ثبات بوده و از تزلزل و اضطراب مصون است. مقصود از کلیت در اینجا کلیت سعی است و نه مفهومی. در چنین مواردی شاهد (صاحب تجربه عرفانی) به حقیقتی عقلی (مجرد) به نحو حضوری (نه حصولی) دست می‌یابد، چنان که «ضرورت صدق آن به عنوان یک واقعیت و حقیقت عینی و خارجی، بر انسان شاهد محیط است به صورتی که راهی برای تردید و شک در آن باقی نمی‌گذارد» (همان، ص ۲۶۱).

نکته درخور توجه آنکه، در پرتو شهودهای نوع دوم، تمییز درست و نادرست و حق و باطل در عرصه شهودهای نوع نخست (شهودهای جزئی) میسر می‌گردد و قوای وهمی و خیالی انسان صورت‌های برزخی و خیالی را چنان که شایسته عقول است می‌نمایاند. در چنین حالی، خیال متصل با خیال منفصل هماهنگ شده و با حذف فاصله، خورشید یقین

تا نازل‌ترین مراتب شهود پرتوافشانی می‌کند. صاحب تجربه در این مقام، شاهدی است واصل و به هر مرتبه که نظر می‌کند جز حق نمی‌بیند و در حقی که می‌یابد هیچ شک و تردیدی در او راه نمی‌یابد.

از اینجا معلوم می‌شود که ارزش معرفتی همه تجربه‌های دینی و بلکه همه تجربه‌های عرفانی نه فی نفسه و نه نسبت به اشخاص گوناگون یکسان نیست. صاحب تجربه اگر عارفی واصل باشد که به شهود حقایق عقلی راه یافته و به تعبیری از شهود معنوی حق‌الیقینی برخوردار است، شهودهای او، وی را با متن حقایق هستی مرتبط می‌کند، وگرنه «در شهود بی‌راهه می‌رود و... در حال شهود، گمراهی است که راه از بیراهه نمی‌تواند باز شناسد» (همان، ص ۲۶۳). چنین کسی البته پس از شهود و اتمام جذب و یا در پی رهایی از شر شیاطینی که بر او سلطه یافته‌اند می‌تواند با معیارهایی نظیر تطابق شهود با عقل و شریعت یا مراجعه به استاد واصل، حق را از باطل تمیز دهد.

اما اگر کسی در اثر مبانی معرفت‌شناختی خاصی که برگزیده، راه برهان عقلی برای تمیز حق از باطل را بر خود بسته و در امر شریعت هنوز مردد باشد و از استاد کامل نیز بی‌بهره باشد، دیگر شهودهای جزئی وی برای او فاقد هر گونه ارزش معرفتی خواهند بود. بنابراین، از نظر حکیم مسلمان «این‌گونه از شهودها و تجربیات شخصی با همه ناسازگاری‌هایی که با یکدیگر و با تجربیات دیگر افراد دارند، همگی واقعیت‌های متزلزل و مضطربی هستند که تنها موضوع فرضیه‌ها و تئوری‌های کاربردی روان‌کاوان و تئوری‌پردازان حس‌گرا را تأمین می‌نماید. یعنی فقط به عنوان موضوع معرفت می‌توانند مورد تحلیل قرار گیرند و خود در ردیف معارف منطقی قرار نمی‌گیرند» (همان، ص ۲۶۴).

از اینجا معلوم می‌گردد که تنها بخشی از تجربه‌های دینی آن هم برای افراد خاصی از صاحبان تجربه دارای ارزش معرفتی است. اینک حکیم مسلمان باید به این پرسش پاسخ دهد که: اولاً راهی برای احراز وجود چنین تجربه‌هایی در میان آدمیان هست؟ و ثانیاً: اگر وجود چنین تجربه‌هایی ثابت شود، آیا برای دیگران نیز می‌تواند دارای ارزش معرفتی باشد، یعنی به نحوی ایشان را از وجود متعلقات خود آگاه کند؟

روشن است که اگر پاسخ مثبت باشد، زمینه برای طرح صورت صحیحی از برهان تجربه دینی که مورد قبول حکیم مسلمان باشد، فراهم خواهد بود. البته با توجه به محدودیت‌های آن که پیش از این بدان اشاره شد.

نتیجه‌گیری

هرچند، آنچه امروزه با عنوان برهان تجربه دینی با تقریرهای گوناگون آن توسط کسانی چون آلستون و سویین برن مطرح می‌شود متناسب با فضای معرفتی و فرهنگی مغرب‌زمین است، اما می‌توان با استفاده از مبانی اندیشه اسلامی آن را مورد نقد و ارزیابی قرار داد و ضمن نشان دادن کاستی‌ها و کمبودهایش با تکمیل و متمیم آن براساس مبانی حکمت اسلامی تقریری مناسب و قابل قبول از آن ارائه داد و بدین وسیله مباحث الهیات اسلامی را بسط و توسعه داده و تعامل فرهنگی را که همواره موجب رشد و بالندگی فرهنگ اسلامی بوده است، محقق نمود.

از آنچه گذشت می‌توان به نتایج زیر دست یافت:

۱. رواج و اهمیت یافتن برهان تجربه دینی بر وجود خداوند در میان فیلسوفان دین غربی، به‌ویژه تأکید فیلسوفان معتقد به خدا بر آن متأثر از بستر معرفتی و فرهنگی خاصی است که پس از رنسانس و به‌ویژه دو قرن اخیر بر غرب گذشته است.
۲. در میان فیلسوفان و متکلمان مسلمان چنین برهانی رسمیت و رواج نداشته است، هرچند ادله‌ای بر وجود خدا اقامه شده است که قابل مقایسه با پاره‌ای از تقریرهای برهان تجربه دینی می‌باشد.
۳. از منظر حکیم مسلمان، برهان تجربه دینی در مرتبه‌ای فروتر از براهین فلسفی نابی از قبیل برهان وجوب و امکان و برهان صدیقین می‌نشیند و قاصر از افاده یقین تام منطقی است و به همین جهت، اطلاق نام «برهان» به معنای فنی منطقی آن بر چنین دلیلی با تسامح همراه است.
۴. در عین حال، می‌توان برهان تجربه دینی را متمیم و تکمیل کرد و در مواجهه با کسی که مبانی معرفت‌شناختی فیلسوفان اسلامی را نمی‌پذیرد و در فضای معرفت‌شناسی غربی می‌اندیشد از باب «جدال به احسن» از آن استفاده کرد.

منابع

۱. ویلیام، آلستون (بی‌تا)، «تجربه دینی ادراک خداوند است»، ترجمه مالک حسینی، کیان، ش ۵۰، ص ۱۵-۲۱.
۲. وین، پراودفوت (۱۳۷۷ش)، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، قم: انتشارات طه، چاپ اول.
۳. عبدالله، جوادی آملی (۱۳۶۳ش)، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، تهران: الزهراء، چاپ اول.
۴. ----- (بی‌تا)، تبیین براهین اثبات خدا، ج ۱، قم: اسراء.
۵. خمینی، روح‌الله، (امام) (۱۳۸۸ش)، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۳ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، جلد ۲۰، چاپ سوم.
۷. رابرت کی. سی، فورمن (۱۳۸۴ش)، عرفان، ذهن، آگاهی، ترجمه سیدعطاء انزلی، قم: دانشگاه مفید چاپ اول.
۸. قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۱ش)، تجربه دینی و گوهر دین، قم: بوستان کتاب، چاپ اول.
۹. کتز، استیون (۱۳۸۳ش)، ساخت‌گرایی، سنت و عرفان، ترجمه سیدعطاء انزلی، قم: آیت عشق، چاپ اول.
۱۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴ش)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا، جلد ۱، چاپ ششم.
۱۱. هپ برن، رونالد و دیگران (۱۳۷۰ش)، خدا در فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
12. Davis, Caroline Franks (1989), *The Evidential Force of Religious Experience* (Oxford, Oxford University Press).
13. Don, Cupitt (1988), *Mysticism after Modernity* (London: Blackwell).
- Swinburne, Richard (1991), *The Existence of God* (Oxford, Oxford University Press)