

نقد و بررسی پنج دیدگاه معاصر درباره اعتبار و عینیت تجربه‌های دینی

سید جابر موسوی راد*

چکیده

فیلسوفان درباره اعتبار و عینیت تجربه‌های دینی، بحث‌های فراوانی کرده‌اند. در این مقاله پنج دیدگاه اصلی را از افرادی مانند استیس (حجیت اتفاق آراء، قابلیت تحقیق و انتظام)، سویین برن (راه زودباوری)، آلتون، جان هیک، کیث یندل (راه مشابهت تجارب دینی با تجارب حسی)، رودولف اتو (تبیین سه راه برای اثبات عینیت تجارب دینی)، ویلیام جیمز (تفصیل بین خود تجربه‌کننده و دیگران) را بررسی و نقد خواهیم کرد. سپس خواهیم گفت «ارجاع به علم حضوری» معیار و دلیل عینیت تجارب دینی است. البته توضیح خواهیم داد که فقط برخی از تجربه‌های دینی را می‌توان به علم حضوری ارجاع داد و فقط همین قسم از تجربه‌ها معتبرند؛ از این رو، تجربه‌هایی که با علم حضوری درک نشوند، همانند بسیاری از مکاشفه‌های عرفانی، بی اعتبارند و نمی‌توانند منبع معرفت یقینی باشند.

کلیدواژه‌ها: تجربه دینی، علم حضوری، تجربه‌های حسی، مکاشفه‌های عرفانی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* دکترای فلسفه دین دانشگاه تهران، پردیس فارابی. (mousavirad313@gmail.com).

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۱/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۰۳/۱۰.

طرح بحث

بحث تجربه دینی یکی از مسائل مهم فلسفه دین است. تجربه دینی مطابق تعریف، دیرینه‌ای به اندازه تاریخ خلقت انسان دارد. هر فردی با مراتبی از تجربه دینی مواجه بوده است؛ اما نوع نگاه به تجربه دینی، دچار تحولات بسیاری شده است. شاید اولین افراد در سنت اسلامی، عارفان و صوفیان بودند که با چوپین خواندن پای اهل استدلال، تجربه‌های عرفانی را به جای عقل و استدلال نشانند. اگرچه بعدها تجربه دینی در فلسفه ملاصدرا، منبع مستقلی کنار استدلال‌های عقلانی پذیرفته شد، پیش از او، ابن سینا هم تجربه‌های دینی را منبع معرفتی می‌دانست که رسیدن به مراتبی از آن، حتی برای انسان‌های معمولی هم ممکن است (شیرونی، ۱۳۹۰).

تجربه دینی در سنت غربی، با نظرات شلایرماخر تحول خاصی یافت. وی در زمانی که الهیات طبیعی روبه‌ضعف بود و مسائلی چون تعارض علم و دین و نقادی کتاب مقدس به اوج رسیده بود، تجربه دینی را جانشین الهیات طبیعی اعلام کرد. الهیات شلایرماخر نه مبتنی بر عقل بود و نه کتاب مقدس، بلکه الهیات تجربه دینی بود. وی اگرچه قصد وی دفاع از دین بود، ضربه‌های سهمگینی به عقل و کتاب مقدس وارد کرد. بعدها اندیشمندانی چون ویلیام جیمز، اتو، پراودفوت، استیفن کاتس، سویین‌برن، استیس، پایک و ... مباحث تجربه دینی را بسیار گسترش دادند.

یکی از اساسی‌ترین پرسش‌ها، اعتبار تجربه‌های دینی است. آیا این تجربه‌ها واقع را نشان می‌دهند یا توهمات فردی یا القائات شیطان‌اند که شخص به اشتباه آن‌ها را مشاهده‌های الهی می‌انگارد؟ اعتبار و عینیت تجربه‌های دینی شاید مهم‌ترین بحث تجربه دینی باشد. فیلسوفان غربی پاسخ‌های مختلفی به این مسئله داده‌اند. در این مقاله، پنج دیدگاه مطرح فیلسوفان غربی را بررسی می‌کنیم:

۱. حجیت اتفاق آرا، تحقیق‌پذیری و انتظام (دیدگاه استیس)

۲. زودباوری (سویین‌برن)

۳. مشابهت تجربه‌های دینی و تجربه‌های حسی (جان هیک، کیث یندل و آلستون)

۴. راه‌های سه‌گانه رودولف اتو

۵. تفصیل ویلیام جیمز بین تجربه‌کننده و دیگران

در نهایت به دیدگاه مختار (دیدگاه ششم) اشاره می‌کنیم.

۱. حجیت اتفاق آرا، تحقیق‌پذیری و انتظام (دیدگاه استیس)

برخی فیلسوفان غربی، اشتراک تجربه‌های دینی عارفان و اتفاق آرا آنان را دلیل اعتبار تجربه‌های دینی می‌دانند. از نظر اینان وجود این تجربه‌ها در انسان‌های مختلف (با وجود برخی تفاوت‌ها) و اشتراک بسیار، دلیل اعتبار تجربه‌های دینی است (James, 1982: 324)؛ برای مثال، ویلیام جیمز می‌گوید:

«غلبه بر موانع و مرزهای بین فرد و "مطلق"، همانا بزرگ‌ترین پیروزی عارف است. در اقوال و احکام عارفان ما با «مطلق» یکی و از اتحاد و وحدت خود آگاه می‌شویم. این سنت جاویدان و پیروزمندانه عارفانه‌ای است که به‌سختی بر اثر تفاوت‌های دینی و اقلیمی دگرگون می‌شود. در آیین هندو، مشرب نوافلاطونی، تصوف، عارفان مسیحی، مشرب ویتمن، همواره یک نوا را ترجیح‌وار می‌شنویم؛ بدین‌سان در سخنان عارفانه، اتفاق آرا و اجماع ابدی هست که باید منتقدان را به توقف و تأمل وادارد.» (Ibid)

استیس^۱ این دلیل را تجزیه و تحلیل می‌کند. استیس ابتدا استدلال می‌کند که در تجربه‌های عرفانی سراسر جهان، با وجود اختلاف‌های بسیار، وفاق و اتفاق آراء بنیادی آشکار است؛ بنابراین، عارف در تجربه‌اش با حقیقت یا جنبه‌ای از حقیقت تماس پیدا می‌کند؛ به‌ویژه، در این تجربه‌ها، شهادتی که در نقطه‌ای از جهان و برهه‌ای از زمان داده شده، مستقل بوده است و از نظر کسانی که همان شهادت را در زمان‌ها و مکان‌های دیگر داده‌اند، ناشناخته بوده است (استیس، ۱۳۸۴: ۱۳۷-۱۳۸).

اما این اشکال مطرح می‌شود که چیزهایی مانند سراب هم وجود دارند که بیشتر مردم با دیدن آن‌ها به اتفاق آرا می‌گویند که آنچه می‌بینند، آب است؛ درحالی‌که آبی وجود ندارد؛ پس اتفاق آراء همه عارفان چگونه می‌تواند پاسخ شکاکانی را بدهد که معتقدند احوال عرفانی هر قدر هم در زندگی انسان مفید و ارزشمند باشد، موهوم است.

استیس برای پاسخ به این اشکال، معیار «تحقیق‌پذیری همگانی» را مطرح می‌کند. اگر انسان در خواب یا توهم، حادثه‌ای را ببیند، تجربه‌ای شخصی داشته که هیچ شخص دیگر نمی‌تواند آن را تأیید کند؛ اما در تجربه‌های عینی، همه می‌توانند وقوع تجربه را تأیید کنند؛ برای مثال، فرض کنید اگر من که درحال نوشتنم، سر بردارم و ببینم حیوانی مانند گورخر مقابلم ایستاده است، می‌توانم این منظره را حمل بر توهم کنم. باغ وحش حوالی خانه من نیست و نمی‌توانم بفهمم این گورخر فراری از کجا به اتاق من راه پیدا کرده است. اگر بلند شوم و همه همسایه‌ها را به‌اضافه پلیس خبر کنم تا وارد اتاق شوند و هیچ‌کس جز من نشانه‌ای از گورخر نبیند، وهمی بودن آن تأیید می‌شود؛ ولی اگر همه همسایه‌ها گورخر را ببینند، گورخر را باید واقعی دانست، هر چند چگونگی آمدنش به اتاق من، معما بماند که برای حل کردنش باید از شرلوک هلمز محله کمک بگیریم. این مثال بار دیگر مؤید این ادعا می‌شود که عینیت از وفاق کلی تجربه برمی‌خیزد؛ پس چرا اتفاق آراء عارفان درباره تجربه‌هایشان، مؤید عینیت آن‌ها نباشد؟ (همان: ۱۴۰-۱۴۱)

در اینجا ممکن است اشکال دیگری مطرح شود. تعداد گواهان تجربه حسی، تفاوت بسیاری با تجربه عرفانی دارد. هر انسان متعارفی می‌تواند درباره تجربه حسی تحقیق و آن را تأیید کند؛ درحالی‌که اندکی از اشخاص کاملاً نامتعارف می‌توانند درباره تجربه عرفانی تحقیق کنند.

استیس پاسخ می‌دهد که ممکن است عارفان بگویند که تعداد بالقوه شواهد یا شهود، تفاوتی در اصل موضوع ایجاد نمی‌کند و حجیت، مبتنی بر قابلیت تحقق بالقوه است، نه تحقق بالفعل. عارفان معتقدند همه انسان‌های متعارف، گواه بالقوه واقعیت تجربه عرفانی‌اند. ما باید وجود کوه تازه کشف‌شده را در قطب باور کنیم؛ حتی اگر پویشگر



موتق سخت کوشی آن را دیده باشد؛ زیرا فکر می‌کنیم اگر آدم‌های عادی دیگر هم می‌توانستند همین راه را بروند، آن کوه را می‌دیدند (همان: ۱۴۱).

اما استیس این توضیح را هم کافی نمی‌داند و سراغ قید دیگری می‌رود. وی معتقد است معیار نهایی عینیت، «انتظام» است. همگانی بودن یکی از اختصاصات منتظم بودن است؛ درحالی‌که شخصی و خصوصی بودن، یکی از علایم نامنتظم بودن است. مراد از انتظام، نظم و قانون است؛ یعنی نظم و قاعده توالی، تکررانگاری و رابطه ثابت چیزی خاص یا چیزهای خاص. رویاها و توهم‌ها بی‌انتظام‌اند. گاه رویاهایی می‌بینیم که رخدادهای آن به خودی خود معارض با قوانین طبیعی است؛ برای مثال، گریه‌ای ناگهان تبدیل به سگ می‌شود؛ ولی گاهی ممکن است رخدادهای رویا در نفس الامر موافق با قوانین طبیعت باشد و امتناع عقلی نداشته باشد؛ ولی امتناع عملی داشته باشد و بدون نقض قوانین طبیعت نتواند رخ دهد؛ برای مثال، من خواب ماجراهایی را در لندن می‌بینم؛ ولی چون بیدار می‌شوم خود را در رختخوابم در امریکا می‌بینم. نقض قوانین طبیعی در نفس خواب نیست، بلکه در انتقال آنی از لندن به امریکا، بدون پیمودن فاصله آن‌هاست (همان: ۱۴۳-۱۴۴).

استیس می‌گوید انتظام و عینیت حسیات، رابطه ثابت اجزای خاص تجربه حسی است. انتظام و عینیت چیزهای نامحسوس، رابطه ثابت اجزای خاص تجربه غیرحسی است. اکنون می‌توان بار دیگر پرسید: آیا تجربه‌های عرفانی، به این معنا انتظام دارند؟

وی پاسخ می‌دهد تجربه‌های عرفانی نه عینی و نه ذهنی‌اند. عینی نیستند؛ زیرا شرط انتظام تجربه‌های غیرحسی این است که درون تجربه انفسی، کثرتی از اجزای خاص آن تجربه موجود باشد؛ درحالی‌که ماهیت تجربه‌های دینی، بی‌تعیین، بی‌تمایز و بدون کثرت است و اجزا یا رخدادهای مشخصی ندارد تا انگاره‌های متکرر یا توالی منظمی میانشان برقرار باشد. تجربه‌های عرفانی، ذهنی هم نیستند؛ زیرا اجزای متمایز و مشخصی ندارند تا توالی تشکیل دهند و با روابط ثابت معهود در نظم جهان مخالف باشند (همان: ۱۴۶-۱۴۷)

نقد و بررسی دیدگاه استیسی

به دیدگاه استیسی نقدهایی وارد است:

۱. عارفان با هم اتفاق نظر ندارند. بسیاری از مشاهده‌های عرفانی، با یکدیگر تناقض دارند؛ از این رو امکان تحقیق همگانی در تجربه‌های دینی وجود ندارد؛ چون هر فردی بعد از مکاشفه‌های عرفانی خود، ممکن است به نتیجه‌ای مخالف نتیجه‌ی شخص دیگر برسد و امکان تحقیق همگانی وجود ندارد تا بسنجیم تجربه‌های فرد مسیحی درست است یا بودایی یا یهودی و ... البته «اتفاق نظر» شاید ثابت کند دست‌کم برخی تجربه‌ها صادق‌اند؛ اما معیار اثبات مطلق تجربه‌های دینی نیست.

۲. به قید انتظام نیز اشکال وارد است. اول اینکه محال عقلی است که چیزی نه عینی باشد و نه ذهنی؛ زیرا براساس حصر عقلی، چیزی یا عینی است یا ذهنی است و مورد سوومی را نمی‌توان تصور کرد؛ دوم اینکه معیار عینیت تجربه‌ها «روابط ثابت موجود در نظم جهان» دانسته شده است. اگر مقصود از این روابط، قواعد مادی عالم طبیعت است، به نظر می‌رسد دلیلی ندارد تجربه‌های دینی، مطابق تجربه‌های حسی باشند. اگر هم مقصود قواعد دیگری است، این قواعد مبهم‌اند.

۲. زودباوری (سویین برن)

سویین برن برای اثبات اعتبار تجربه‌های دینی، از راه‌حل زودباوری استفاده می‌کند. مبنای زودباوری این است که چگونگی به‌نظر رسیدن چیزها (اگر دلیلی علیه آن‌ها وجود نداشته باشد)، در واقع دلیل خوبی برای اعتقاد به وجود آن‌هاست (Swinburne, 2004: 303). او برای ادعای خود دو دلیل می‌آورد:

۱. این روش، روش استدلالی عقلاست؛ همان‌طور که عقلا با در نظر گرفتن اصل زودباوری به تجارب حسی اعتماد می‌کنند، با استناد به این اصل، به تجارب دینی هم باید اعتماد کنند. (Ibid).

۲. خارج کردن تجربه دینی از محدوده اصل زودباوری، بی‌وجه است. سویین برن دو استدلالی را بررسی می‌کند که تلاششان محدود کردن دامنه کاربرد اصل زودباوری است:



ممکن است استدلال کنند که اصل زودباوی، اصل بنیادی عقلانی نیست، بلکه خود باید براساس ادله استقرایی توجیه شود. این توجیه استقرایی برای امور عادی محسوس به کار می رود؛ اما برای تجربه‌های دینی خیر. برای توجیه این استقراء باید اثبات کنیم که در گذشته ثابت شده است که نمونه‌های چیزی قابل اعتماد بوده‌اند و اکنون نیز براساس گذشته می توان به آن‌ها اعتماد کرد. اعتبار تجربه اشیا عادی برای ما پیش تر اثبات شده؛ اما درباره تجربه‌های دینی اثبات نشده است.

سویین برن پاسخ می دهد که هیچ ضرورتی ندارد هر تجربه‌ای پیش تر برای ما اثبات شده باشد؛ از این رو مردم حق دارند چیزی را که شبیه میز به نظر می آید، میز بدانند؛ حتی اگر تجربه گذشته خود را از میز به یاد نیاورند؛ افزون بر اینکه در بعضی موارد هیچ تجربه قبلی از مورد خاصی (X) وجود ندارد، بلکه تجربه‌ای از اوصاف شیء به دست می آید که شیء با آن توصیف می شود؛ درحالی که این تجربه‌ها اگرچه بی سابقه‌اند، بی تردید معتبرند (Ibid: 305-307).

استدلال دوم براساس تمایز تجربه و تفسیر آن است. این تمایز از سخنان رادریک چیزیم^۱ و تجربه‌گرایان به دست می آید. مطابق نظر اینان، گاهی برخی تجربه‌ها به‌عینه توصیف می شوند؛ برای مثال، وقتی اوصاف شیئی (برای مثال، قهوه‌ای بودن، نرم بودن، چپ بودن و ...) را برمی شمیریم، تجربه خود را به‌عینه بیان می کنیم؛ اما وقتی از ویژگی‌های حسی فراتر می رویم و برای مثال، می گوئیم این شیء کشتی یا کشتی روسی است، وارد تفسیر شده‌ایم و تفسیر نیازمند توجیه است. مطابق این تمایز، زمانی که گمان می کنیم با خدا صحبت می کنیم، آنچه تجربه شده، برای مثال، صداهاست؛ اما نسبت دادن آن‌ها به خدا، نوعی تفسیر است که به دلیل و توجیه دیگری نیاز دارد.

سویین برن تمایز تجربه و تفسیر را رد می‌کند. وی می‌گوید همان‌طور که تجربه‌های حسی برای ما اعتبار دارند، تجربه‌های غیرحسی نیز چنین‌اند؛ بنابراین اگر برای شخص s به نظر می‌آید که x وجود دارد، دلیل خوبی است که s معتقد باشد x موجود است (البته در صورت نبود دلیلی علیه آن)؛ حال فرقی نمی‌کند که x ویژگی محسوس باشد یا نه (Ibid: 309-310).

سویین برن در ادامه به چهار مورد اشاره می‌کند که ممکن است تجربه‌ها را محدود کنند:

- تجربه‌های ناشی از نامطمئن بودن فرد یا شرایط تجربه؛ مانند توهم و تحت تاثیر داروهایی مثل ال.اس.دی. قرار گرفتن؛
- تجربه‌های ناشی از مشخص نبودن متعلق تجربه و خطای ادراک؛ مانند فردی که برای بیان ادعاهایی که بتوان به آن‌ها اعتماد کرد، تجربه لازم را نداشته باشد؛
- تجربه‌هایی که در آن‌ها خدای حقیقی ادراک نشده است؛
- تجربه‌هایی که تبیین غیرتجربی دارند (Swinburne, 2004: 310-315).

سویین برن معتقد است که این چهار مورد مشکلی ایجاد نمی‌کنند و باعث کنار گذاشتن تجربه‌های دینی نمی‌شوند. او دربارهٔ مورد اول می‌گوید تعداد تجربه‌های ناشی از توهم و داروهای توهم‌زا کم است؛ پس بیشتر افرادی که تجربه‌های دینی داشته‌اند، دستخوش این مشکل نبوده‌اند.

دربارهٔ مورد دوم می‌گوید اگر مخالفان تجربه‌های دینی مدعی‌اند که نمی‌توان به تجربه‌های دینی اعتماد کرد، اثبات برعهدهٔ آنان است و اگر نتوانند اثبات کنند، سخن تجربه‌کنندگان را باید پذیرفت. برخی مانند فلو، وجود تناقض‌های تجربه‌های دینی را در ادیان مختلف، دلیل بر خطا بودن آن‌ها می‌دانند (Flew, 1996: 126)؛ اما بازهم مشکلی وجود ندارد؛ زیرا ممکن است خداوند در فرهنگ‌های مختلف خود را به گونه‌ها و اسما مختلف جلوه‌گر کند. البته در مواردی، تناقض حقیقی وجود دارد؛ برای مثال، یهودیان ارتودکس ادعای تجسد را در مسیحیت به‌هیچ‌وجه نمی‌پذیرند. اگر در این موارد اثبات

شود که برای مثال، تجسد نامعقول است، اصل تجربه اعتبار خود را از دست می‌دهد؛ اما در مواردی که هر دو طرف برای خود دلایلی دارند، لازم نیست هیچ کدام عقب بنشینند، بلکه کافی است هر طرف از جزئیات ادعای خود بگذرد تا به توافق برسند؛ به هر حال، هیچ‌یک از این‌ها اعتبار مطلق تجربه‌های دینی را از بین نمی‌برد.

مشکل دیگری ممکن است در اینجا مطرح شود. برخی مدعیان تجربه‌های دینی، برای فهم درستی تجربه‌هایشان تجربه قبلی ندارند. پاسخ این است که لزومی ندارد تجربه‌های انسانی مسبوق به تجربه‌های دیگر باشند؛ برای مثال، گاهی فردی را که هرگز ندیده و فقط اوصافش را شنیده‌ایم، می‌توانیم تشخیص دهیم.

سویین‌برن درباره مورد سوم می‌گوید اگر خداوند وجود دارد، در هر جایی هست. او فقط در صورتی ممکن است در تجربه‌ها حضور نداشته باشد که وجود نداشته باشد و اثبات وجود نداشتن خداوند بر عهده ملحدان است و دلیلی بر آن وجود ندارد.

وی درباره مورد چهارم می‌گوید اگر خدایی وجود داشته باشد و تجربه‌ای وجود داشته باشد که به نظر ازسوی خداست، این تجربه، خالص ازسوی خداست؛ زیرا خداوند بر سلسله همه علل مؤثر است. تأثیر خدا گاهی با تغییر دادن پدیده‌های طبیعی و گاهی از راه علل طبیعی است. برای اینکه نشان دهیم عامل این تجربه، طبیعی (غیرالهی) بوده است، باید اثبات کنیم خدا عامل آن نبوده است. برای اثبات این ادعا نیز باید ثابت کنیم خداوند وجود ندارد؛ زیرا خداوند بر تمام قوانین طبیعی اثرگذار است (Swinburne, 2004: 315-320).

نقد و بررسی دیدگاه سویین‌برن

نقدهایی به دیدگاه سویین‌برن وارد کرده‌اند:

۱. اصل زودباوری هیچ منشأ عقلانی یقینی ندارد. البته مردم در زندگی روزمره خود ممکن است به این اصل متمسک شوند؛ اما فیلسوفی که بادقت در پی حقائق است، محال است این اصل را قبول کند.

۲. باید تجربه‌های حسی و غیرحسی را متمایز کنیم. معتبر بودن یا نبودن تجربه‌های، بحث دامنه‌داری است؛ اما باید توجه کرد معتبر بودن یا نبودن تجربه‌های حسی را

نمی‌توان به تجربه‌های دینی تعمیم داد؛ به عبارت دیگر، مدعای سویین برن این است که همان‌طور که براساس اصل زودباوری، به محض مشاهده محسوسات، به وجود و صحت آن‌ها حکم می‌کنیم، باید به محض مشاهده تجربه‌های دینی، به وجود و صحت آن‌ها حکم کنیم.

اما اشکال اساسی این است که دلایل اعتبار تجربه‌های حسی، در تجربه‌های دینی کاربرد ندارند. تجربه‌های حسی چه معتبر باشند و چه نباشند، دلایل مخصوص خود را دارند و نمی‌توانیم حکم تجربه‌های حسی را بدون دلیل درستی به تجربه‌های دینی تعمیم دهیم.

۳. همان‌طور که سویین برن به روشنی می‌گوید، چهار نظر بالا اعتبار مطلق تجربه‌های دینی را از بین نمی‌برد؛ اما وقتی تجربه‌های دینی بین این موارد مردّد بودند؛ یعنی همان قدر که احتمال دارد الهی باشند، احتمال دارد الهی نباشند، چه راهی برای تمایز این تجربه‌ها وجود دارد؟ بدیهی است اگر راهی برای تمایز درست تجربه‌ها وجود نداشته باشد، اعتبار کل تجربه‌ها هم خدشه‌دار می‌شود.

۴. برخی استدلال‌های سویین برن، دچار اشکال‌اند؛ برای مثال، وی از تأثیر خداوند بر همه عالم، نتیجه می‌گیرد خداوند علت تمام تجربه‌هاست. مشکل استدلال این است که علت‌العلل بودن خداوند، منافاتی با نشأت گرفتن تجربه از توهم یا امری طبیعی یا دارویی خاص ندارد. یا درباره تناقض‌های تجربه‌های دینی ممکن است که هر دو طرف ادعا کنند که متعلق تجربه را کامل مشاهده کرده‌اند. در این موارد، هیچ‌یک از دو طرف حتی مقداری از ادعای خود دست نمی‌کشند و هیچ توافقی به دست نمی‌آید.

۳. مشابهت تجربه‌های دینی و تجربه حسی (آلستون)

مطابق این راه، همان‌طور که ما با مشاهده تجربه‌های حسی به آن‌ها ایمان می‌آوریم، با مشاهده تجربه‌های دینی هم باید به آن‌ها ایمان آورد. اگر احتمال خطا در تجربه‌های دینی وجود دارد، این احتمال در تجربه‌های حسی هم وجود دارد. اگر بخواهیم تجربه‌های دینی را بی‌اعتبار بدانیم، باید تجربه‌های حسی را هم بی‌اعتبار بدانیم.

فیلسوفانی نظیر جان هیک و کیث یندل استدلال می‌کنند درست همان‌طور که تجربه ادراکی، عقاید ما را درباره عالم مادی توجیه می‌کند، تجربه دینی هم می‌تواند توجیه‌کننده اعتقاد به امر الهی یا قدسی باشد (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۴۳۹)؛ یعنی به‌همان دلیل که ما به ادراکات حسی خود نظیر سرخ بودن گلی اعتماد می‌کنیم و خلاف آن را نادرست و دروغ می‌دانیم، تجربه‌های دینی هم اعتماد ما را جلب می‌کنند و تجربه‌های انسان‌ها طوری هستند که اگر بگویند این مسائل را نمی‌دانند، به خود دروغ گفته‌اند (پیلین، ۱۳۸۳: ۳۸۸).

کیث یندل می‌گوید:

«این واقعیت که تجربه‌های ادراکی دارای مواد و مصالح و یا پدیدارشناسی حسی هستند و تجربه‌های قدسی چنین نیستند، ظاهراً به‌خودی‌خود دلیل نمی‌شود که تجربه قدسی به‌هیچ‌وجه مؤید قضیه «خدا وجود دارد» نیست؛ کمابینه این واقعیت که تجربه‌های قدسی دارای مواد و مصالح یا پدیدارشناسی خدا باورانه‌اند و تجربه‌های ادراکی چنین نیستند، به‌خودی‌خود دلیل بر این نیست که تجربه ادراکی به‌هیچ‌وجه تأییدی برای قضیه اشیا مادی وجود دارند، به‌دست نمی‌دهد [...] البته منطقاً ممکن است که همه تجربه‌های قدسی غیرحقیقی باشند؛ کمابینه منطقاً درمورد همه تجربه‌های حسی چنین است.» (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۴۴۱-۴۴۲)

ویلیام آلستون^۱ نیز معتقد است تجربه دینی، نوعی ادراک حسی است. به او اشکال می‌کنند اوصافی که خدا با آن‌ها خود بر ما جلوه می‌کند بسیار متفاوت است با اوصافی که اشیاء محسوس بروز می‌دهند. او پاسخ می‌دهد که ما اغلب نمودها و ظواهر را با مفاهیم مقایسه‌ای گزارش می‌دهیم (برای مثال، می‌گوییم او شبیه سوسن به‌نظر می‌آید یا فلان چیز مزه آناناس می‌دهد)؛ همان چیزی که برای گزارش کردن چگونگی جلوه کردن خدا در تجربه‌هایمان به‌کار می‌گیریم. در نمونه‌های دینی هم با استفاده از مفاهیم

1 . Keith Yandell

2 . William Alston

نمودی و مقایسه‌ای می‌توانیم به توصیف تجارب دینی خود پردازیم؛ افرادی که خدا را تجربه می‌کنند به ما می‌گویند خداوند چنان بر ما جلوه می‌کند که از موجودی خیرخواه، توانا، مهربان و بخشاینده انتظار می‌رود (ویلیام آلستون، ۱۳۸۹: ۴۵).

اشکال می‌کنند که ممکن است تجربه حسی معتبر باشد؛ ولی تجربه عرفانی معتبر نباشد. او پاسخ می‌دهد اگر اعتبار تجربه عرفانی مشکلاتی داشته باشد، در تجربه حسی هم درست با همین مشکلات مواجهیم (همان: ۵۰)؛ بنابراین پذیرش یکی و رد دیگری دل‌خواهانه و بی‌دلیل است. اگر پرداختن به فرآیند شناختی مستقر در جامعه همچون ادراک حسی عاقلانه است، معتبر دانستن تجربه‌های دینی نیز معقول است (وین‌رایت، ۱۳۹۰: ۲۸۱).

وی قبول دارد بیشتر کسانی که خداوند را موجودی مهربان، توانا و ... ادراک می‌کنند، مدت‌ها پیش از این تجربه‌ها، بر این باور بوده‌اند که خداوند چنین است؛ اما همین نکته درباره ادراک حسی نیز صادق است (ویلیام آلستون، ۱۳۸۹: ۴۶).

وی توضیح می‌دهد که ما در ادراک حسی سه جزء داریم: شخص مدرك؛ شخص مدرك؛ جلوه و پدیدار شخص مدرك. تجربه دینی هم سه جزء داریم: شخصی که تجربه دینی دارد؛ خداوندی که به تجربه درمی‌آید؛ ظهور و تجلی خداوند بر شخص تجربه‌گر. مشکل اساسی این است که دلیلی برای شک کردن در وجود ماده نداریم؛ درحالی که دلایل جدی برای تشکیک در واقعیت الهی داریم (جان‌هیک، ۱۳۹۰: ۱۷۷). به‌نظر می‌رسد تجربه دینی و ادراک حسی سه تفاوت دارند:

عموم مردم تجربه‌های حسی دارند؛ درحالی که تجربه‌های عرفانی عمومی نیستند؛ تجربه‌های حسی در همه زمان‌ها رخ می‌دهند؛ اما تجربه‌های دینی در بیشتر افراد، تداوم و ثبوت ندارند؛

ادراک حسی اطلاعات تفصیلی و روشنی به ما می‌دهد؛ اما تجربه دینی اطلاعات اندک و مبهمی در اختیار می‌گذارد؛ حتی عمیق‌ترین تجربه‌های هم به‌اندازه تجربه‌های حسی معرفت تفصیلی و جزئی نمی‌دهند.

آلستون با پذیرش این تفاوت‌ها معتقد است این‌ها ساخت تجربه حسی را با تجربه

دینی متفاوت نمی‌کند؛ زیرا کثرت وقوع تجربه و اندازه اطلاعاتی که از آن به دست می‌آید، ربطی به ساخت آن تجربه ندارد. وی دربارهٔ مورد اول و دوم می‌گوید اندک بودن تجربه‌های دینی یا افراد صاحب این تجربه‌ها، ارزش و اعتبار تجربه‌های دینی را از بین نمی‌برد. وی برای نقض این توهم می‌گوید آیا ممکن است انسان معقولی گمان کند نوع مشاهده‌هایی که انیشتین را به صورت‌بندی نظریهٔ نسبیت عام و خاص کشاند، ارزش شناختی کمتری از آگاهی‌های مشاهده‌ای هرروزه شخصی در محیطی دارد؛ چون در این آگاهی‌های مشاهده‌ای، افراد بیشتری شریک‌اند و این آگاهی‌ها تنوع بیشتری دارند؟

وی دربارهٔ مورد سوم هم می‌گوید که تفصیلی بودن محتوای چیزی، مزیت نیست. بین خود حواس هم، برخی اطلاعات تفصیلی‌تری به ما می‌دهند؛ برای مثال، اطلاعات بینایی از اطلاعات بویایی تفصیلی‌ترند؛ اما چه ربطی به ارزش معرفتی‌شان دارد؟ بنابراین نمی‌توانیم بگوییم اگر چیزی به ما اطلاعات کمتری داد، این اطلاعات ارزش ندارند و هیچ دراختیارمان نگذاشته‌اند (Alston, 1998: 139-140). همچنین حواس پنج‌گانه بسیاری از مردم نقص دارد (نظیر افراد نابینا و ناشنوا)؛ از این رو ادراک حسی‌شان محدود است؛ اما باعث نمی‌شود که دیدن یا شنیدن را بی‌اعتبار بدانیم (پترسون و دیگران، ۱۳۷۷: ۴۳-۴۵). خلاصه اینکه کمی یا زیادی یا تفصیل مصادیق موجب اعتماد بیشتر یا کمتر به آن‌ها نمی‌شود. همچنین ممکن است علت کمتر و مبهم‌تر بودن تجربه‌های دینی این باشد که تجربه‌های دینی به قابلیت خاصی نیاز دارند که هر کسی آن‌ها را ندارد (Alston, 2012: 244).

نقد و بررسی دیدگاه آلستون

همان‌طور که در توضیح دیدگاه مختار خواهد آمد، به نظر می‌رسد دربارهٔ علم به اصل وجود خدا، چون علم ما به خداوند، علمی حضوری است، بدون قیاس آن با واقعیات حسی می‌توانیم اعتبار آن را اثبات کنیم؛ اما دربارهٔ مطلق تجربه‌های دینی، به نظر می‌رسد که ابتدا باید دو بحث را تفکیک کنیم:

(۱) آیا ماهیت تجربه‌های دینی، مانند تجربه‌های حسی است؟ به نظر می‌رسد روشن است که پاسخ منفی است؛ زیرا ماهیت ظهورات حسی، حسی است؛ اما ماهیت

تجربه‌های دینی، به ادراک حسی در نمی‌آید. البته ممکن است واسطه تجربه دینی، حسی باشد؛ اما متعلق تجربه، و رای حس است.

۲) حتی اگر ماهیت تجربه‌های دینی، همانند تجربه‌های حسی نباشد، آیا می‌توانیم به دلیل مشابهت‌های بسیار این دو، اعتبار تجربه‌های دینی را همانند تجربه‌های حسی بدانیم؟ به نظر می‌رسد قیاس تجربه‌های دینی با تجربه‌های حسی، اعتبار مطلق تجربه‌های دینی را اثبات نمی‌کند؛ زیرا

۱. راه‌های علمی برای آزمایش تجربه حسی وجود دارد؛ ولی در تجربه‌های دینی امکان چنین چیزی وجود ندارد. اگر در تجربه‌های حسی خطا رخ دهد، به راحتی با تکرار برخی آزمایش‌ها با حواس دیگر یا ابزارهای علمی یا سایر راه‌های علمی می‌توان به اعتبار تجربه‌های حسی یقین پیدا کرد؛^۱ اما در تجربه‌های دینی امکان چنین آزمایش و ارزیابی دقیقی وجود ندارد؛ به عبارت دیگر، تجربه‌های حسی، آثار مشترک آزمون‌پذیر دارند؛ برای مثال دست بردن در آتش، دست را می‌سوزاند و برای همگان چنین است. اگر کسی منکر باشد، به راحتی می‌تواند آن را بیازماید؛ اما درباره تجربه‌های دینی چنین اثری وجود ندارد. تجربه‌های دینی اثر مشترک این چنینی ندارند. البته ممکن است تجربه خاصی در زندگی فرد، اثر خاصی داشته باشد؛ اما اثری شخصی است که ممکن است ناشی از اثر روان‌شناختی تجربه باشد؛ اما در تجربه‌های حسی، آثار مشترک آزمون‌پذیر برای همه وجود دارد.

برخی فیلسوفان غربی در پاسخ به این اشکال گفته‌اند که حتی معلوم نیست روش‌های مستقل و عینی برای سنجش اعتبار قرینه ادراکی یومیه وجود داشته باشد. آیا

۱. البته اینکه تجربه‌های حسی موجب یقین می‌شوند یا فقط ابزارهای سودمندی برای حل مشکلات‌اند و هیچ نتیجه یقینی به بار نمی‌آورند، نزاعی مهمی در فلسفه علم معاصر است؛ اما بی‌شک حتی طبق ابزارگرایی، علوم تجربی پشتوانه‌های قوی و آزمون‌پذیری دارند که توانسته‌اند به ابزار سودمندی تبدیل شوند. تجربه‌های دینی چنین پشتوانه‌هایی ندارند.

می‌توان تصور کرد که همه منظومه باورهای ادراکی ما خطاست؟ به راحتی نمی‌توان چنین امکانی را به کل منتفی دانست؛ بنابراین، صرف ناممکن بودن بازبینی ادراک دینی نیز موجب نمی‌شود که این تجربه را نامعتبر بدانیم (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۴۵۱).

به نظر نمی‌رسد این پاسخ درست باشد؛ زیرا بحث ما درباره اعتبار تجربه دینی، در کنار تجربه حسی است؛ اما اینکه همه منظومه باورهای ادراکی ما خطا باشد، همان سفسطایی‌گرایی و نسبی‌گرایی است که برای رد آن دلایلی آورده‌اند.

۲. تجربه‌های حسی تناقض ندارند و اگر هم بفرض، تناقض ابتدایی یافت شود، به راحتی می‌توان آن را رفع کرد؛ اما تجربه‌های دینی تاندازه‌زیادی باهم متناقض‌اند؛ بنابراین نمی‌توانیم همه تجربه‌های دینی را معتبر بدانیم.

۴. راه‌های سه‌گانه اتو

رودولف اتو^۱ از سه راه درصدد اثبات اعتبار و عینیت تجربه‌های دینی است. البته دلایل وی در واقع برای اثبات عینیت و اعتبار تجربه وجود خداوند (تجربه مینوی) است، نه سایر اقسام تجربه‌ها.

۱. یگانگی کیفی احساسات دینی: وی احساس‌های دینی را از نظر پدیدارشناسی، دارای یگانگی کیفی می‌داند. سپس استدلال می‌کند که برای برانگیختن هر احساسی باید نیروی برانگیزاننده‌ای وجود داشته باشد و یگانه نیروی ممکن برای برانگیختن این احساس، موجودی غیرعقلانی (مینوی) است.

۲. حکایت تحقق این احساس‌ها از عینیت تجربه‌ها: تحقق احساس‌های مینوی (حالت‌های خاصی که شباهتی به احساس‌های متعارف ندارند؛ مانند حالت هیبت، تحیر، شیفتگی و جذب در برابر امر متعالی) حاکی از آن است که انسان خود را در برابر

موجودی کاملاً دیگر که دارای عظمت، جمال و کمال بی‌مانند است، می‌یابد و چنین چیزی جز با اعتقاد به وجود عینی و خارجی چنان موجودی ممکن نیست، هرچند دلیل عقلی بر وجود آن نباشد.

۳. لطف و رحمت خدا: تجربه مینوی براساس مفاهیم الهیاتی، تجربه‌ای از لطف و رحمت خداوند و درواقع، دریافت نوعی وحی است. اتو تصریح می‌کند که روان‌شناسی دین و تاریخ دین باید تاریخ لطف و رحمت خداوند باشد. تجربه مینوی، فقر ارزشی انسان را با نشان دادن ارزش متعالی آن موجود برین آشکار می‌کند و فقر و فقدان ارزش مغلوب می‌شود. چیزی که موجب می‌شود آدمی از این لطف الهی بهره‌مند شود، ایمان است. ایمان موجب می‌شود استعداد مستقلی برای معرفت در انسان شکوفا شود؛ یعنی عنصری پیشین در روح انسان که آدمی با آن، حقیقتی را برتر از حس درمی‌یابد، ادراک می‌کند و در این راه، با روح قدسی در قلب متحد می‌شود (شیرونی، ۱۳۸۸: ۸۴-۹۰).

نقد و بررسی دیدگاه رودولف اتو

به نظر می‌رسد استدلال‌های رودولف اتو به‌تنهایی نمی‌تواند اعتبار تجربه‌های دینی را اثبات کند؛ زیرا وقتی بگوییم منشأ احساس‌ها و حالت‌های خاص انسان، خداوند است (نه عاملی درونی یا طبیعی) یا منشأ یگانگی کیفی، ماورایی و الهی است، فقط ادعا کرده‌ایم و اثبات آن نیازمند دلیل مستقلی است. دلیل سوم وی نیز (لطف و رحمت خداوند) بر فرض درستی، برای منکران اصل وجود خدا کارایی ندارد.

دلیل برخی پژوهشگران معاصر برای اثبات اعتبار تجربه دینی، مانند دلیل اول و دوم اتوست:

«تجربه دینی یک احساس واقعی در انسان دین‌دار است و احساس واقعی از آن جهت که از امور ذات‌الاضافه است، بدون تحقق داشتن متعلق احساس، ممکن نیست. چنان‌که علم واقعی، معلوم واقعی می‌خواهد، محبت واقعی، محبوب واقعی می‌خواهد. احساس وابستگی مطلق نیز به وجود واقعیتهایی وابسته است که درخور چنین احساسی باشد؛ یعنی از وجود غیرمتناهی برخوردار باشد تا احساس وابستگی به آن مطلق باشد. این تصویر از تجربه دینی، یعنی دلالت بر واقعیت داشتن متعلق آن، نظیر تقریری است که برخی متفکران اسلامی از برهان فطرت ارائه کرده‌اند.» (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۹: ۱۷۹-۱۸۰)

اشکال استدلال این است که ذات اضافه بودن تجربه، دلالت بر موجود مضاف می‌کند؛ اما اینکه این مضاف، وجودی ذهنی و تخیلی دارد یا واقعی و خارجی، اول بحث است و وجود خارجی و واقعی آن را اثبات نمی‌کند.

۵. تفصیل ویلیام جیمز در اعتبار تجربه دینی

ویلیام جیمز^۱ بین شخص تجربه‌کننده و دیگران تفصیل می‌گذارد. وی تجربه دینی را فقط برای فرد تجربه‌کننده معتبر می‌داند. وی درباره فرد تجربه‌کننده می‌گوید:

«این واقعیت روان‌شناختی است که احوال عرفانی از نوع کاملاً بارز و راسخ، معمولاً برای صاحبان خود حجیت دارد. این افراد "آنجا" بوده‌اند و می‌دانند. بیهوده است که مذهب اصالت عقل در این‌باره اعتراض کند. اگر حقیقت عرفانی که برای کسی حاصل می‌شود، نیرویی از کار درآید که وی می‌تواند با آن زندگی کند، ما به حکم اکثریت بودنمان، چه اختیاری داریم که او را واداریم به شیوه دیگری زندگی کند.» (جیمز، ۱۳۸۹: ۲۴-۲۵)

و درباره کسانی که تجربه دینی نداشته‌اند، چنین می‌گوید:

«اگر ما با تجربه عرفانی بیگانه‌ایم و ندایی درونی که ما را بدان فرامی‌خواند، احساس نمی‌کنیم، عارفان حق ندارند از ما بخواهند که حتماً نجات و رهایی ناشی از تجربه‌های خاص آنان را بپذیریم. نهایت چیزی که می‌توانند در این میان از ما توقع داشته باشند، پذیرش این امر است که تجربه‌های عرفانی، یک فرض و احتمال وضع می‌کند.» (همان: ۲۵)

نقد و بررسی دیدگاه ویلیام جیمز

به نظر نمی‌رسد این تفصیل درست باشد؛ زیرا اگر تجربه‌های دینی در واقع معتبر نیستند، هیچ کس (چه خود تجربه‌کننده و چه دیگران) نباید آن را بپذیرد، و اگر در واقع معتبرند، هم برای تجربه‌کننده اعتبار دارد و هم برای شخص دیگری که آن تجربه برایش رخ نداده است.

البته باید توجه کرد که نظر ما بحثی فلسفی و ناظر به واقع‌نمایی و اعتبار حقیقی تجربه‌های دینی است؛ اما اگر تجربه‌کننده تجربه خود را از نظر روان‌شناسانه بپذیرد و دیگران تجربه وی را نپذیرند، به واقع‌نمایی و اعتبار حقیقی تجربه دینی ربطی ندارد؛ به عبارت دیگر، یا تجربه‌های دینی مطابق با واقع‌اند یا نیستند و بنابر هردو نظر، وجهی برای تفصیل بین تجربه‌کننده و دیگران وجود ندارد؛ زیرا چیزی که مطابق واقع است، برای همه معتبر است و چیزی که مطابق واقع نیست، برای هیچ‌کس معتبر نیست؛ مانند تجربه‌های حسی که اگر کسی تجربه‌ای حسی از وقوع چیزی داشته باشد (برای مثال، بگوید فلان شهر در فلان کشور وجود دارد و من به آنجا سفر کرده‌ام) و تجربه حسی وی هم معتبر باشد، تجربه وی برای دیگران هم اعتبار دارد. در تجربه‌های دینی هم اگر اعتبار یقینی آن‌ها اثبات شود، باید برای همه اعتبار داشته باشد، نه فقط خود تجربه‌گر.

البته مقصود این نیست که تجربه‌های دینی همانند تجربه‌های حسی و از یک سنخ هستند، بلکه سخن این است که اگر هر منبع معرفتی، واقعیت‌ها را نشان دهد، باید برای همه اعتبار داشته باشد و اگر واقعیت‌ها را نشان ندهد، باید برای هیچ‌کسی اعتبار نداشته باشد؛ در نتیجه تفصیل، مبنای درستی ندارد.

راه حل مختار

راه حل مختار این است که ابتدا درباره انواع تجربه‌های دینی توضیح دهیم. تجربه‌های دینی دو قسم‌اند:

۱. تجربه‌هایی که متعلقشان با علم حضوری درک نمی‌شود. به نظر می‌رسد این تجربه‌ها اعتبار یقینی ندارند و دلیلی بر عینیت آن‌ها نداریم؛ زیرا ممکن است ناشی از توهم یا خیال باشند. البته اینکه فردی احساسی داشته است، علمی حضوری است؛ ولی متعلق این احساس همیشه با علم حضوری درک نمی‌شود، بلکه ممکن است

متعلق آن ناشی از تصورات و توهمات فرد باشد. بسیاری از تجربه‌های عارفان از این قسم‌اند و به همین دلیل این اندازه تعارض و اختلاف در تجربه‌های دینی به وجود می‌آید. آیت‌الله جوادی آملی می‌گوید:

«شخصی در خواب مطلبی به او القا می‌شود یا در بیداری، به پندار خود، خویش را پیدا می‌کند و در آن وقت، گمان مشاهده صورت انسان صالح یا برگزیده‌ای را می‌برد. به صرف اینکه آن صورت و آن گمان در او زنده می‌شود، نمی‌تواند بر مشهود خود یقین علمی حاصل نماید؛ زیرا آن صورت می‌تواند به بازیگری نفس و همیاری و همراهی شیطان تمثل یافته باشد.» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۷۴)

البته ممکن است کسی ادعا کند که همه مکاشفه‌ها معتبرند؛ زیرا از سنخ علم حضوری‌اند؛ ولی وقتی به صورت علم حصولی درمی‌آیند، خطا در آن‌ها رخ می‌دهد.

برای رد این دیدگاه باید گفت لازمه قبول چنین فرضی این است که بگوییم هیچ تضمینی برای حکایت از علم حضوری وجود ندارد؛ زیرا همه حکایت‌ها علم حصولی است و اگر بگوییم انسان نمی‌تواند مشاهده‌ها حضوری خود را به عینه به شکل علم حصولی درآورد، ارزش علم حضوری از بین می‌رود.

بله، اگر مقصود این است که گاهی انسان فراتر از محکی علم حضوری، حکایت می‌کند و یافته‌های حضوری خود را به اشتباه بر مصداقی تطبیق می‌کند، دیدگاه درستی است؛ اما مشکل این است که در تاریخ، کشف‌های بسیاری رخ داده است که شهودکننده می‌گوید محکی خود را حکایت می‌کند (بدون تطبیق و تفسیر)؛ ولی اصل کشف، مطابق واقع نیست.

آیت‌الله جوادی آملی می‌گوید:

«برخی برگمان‌اند که صاحب تجربه دینی تازمانی که از شهود بهره‌مند است، از تردید مصون است و شک، تنها پس از پایان جذب و هنگام بازگشت به علم حصولی پدید می‌آید که این گمان خطاست. بسیاری از مشاهدات و مکاشفات از یقین بالفعل محروم

هستند. برخی از آن‌ها نیز با فعلیت شک و تردید قرین هستند.» (همان: ۲۶۹)

۲. تجربه‌هایی که متعلق آن‌ها با علم حضوری درک می‌شود. این قسم از تجربه‌های دینی معتبرند؛ زیرا علم حضوری برترین نوع معرفت است. علم حضوری همه انسان‌ها به وجود خداوند و صفات او، که در تعابیر دینی از آن به فطرت یاد شده است^۱، خود نوعی تجربه دینی است که می‌توان آن را معتبر دانست. توضیح آنکه علوم حضوری سه قسم است:

۱) علم انسان به خود و حالت‌های نفسانی خود: انسان در این موارد، متعلق علم حضوری (وجود خود یا حالت‌های نفسانی خود) را بی‌واسطه درمی‌یابد. شاید به‌همین دلیل هیچ‌کس نمی‌تواند این علم را ادراک کند و حتی کسانی که به‌دلیل برخی شبهات، منکر آن شده‌اند، در صحبت و نوشته‌های خود، این علم را غیرمستقیم پذیرفته‌اند.

۲) در فلسفه اسلامی ثابت شده است که علت به معلول خود نیز علم حضوری دارد؛ زیرا معلول تجلی و عین ربط و وابستگی به علت و رقیقه اوست (به تعبیر فلسفی) و این‌ها باعث می‌شود که علت به معلول خود و حالت‌های او علم حضوری داشته باشد.

۳) سومین سنخ علم، علم معلول به علت در حیطة وجودی معلول است. این علم هم تا اندازه‌ای وجود دارد. همه انسان‌ها از بدو تولد در خود احساس می‌کنند خدایی وجود دارد که آن‌ها را خلق کرده است؛ حتی کسانی که به‌ظاهر وجود خدا را انکار کرده‌اند.

در این قسم، انسان به اصل وجود خدا علم حضوری دارد؛ زیرا همه انسان‌ها در خود این ادراک گزاره‌ای را دارند که خداوند وجود دارد. در اینجا چون معتقدیم انسان به

۱. البته نظرات مختلفی درباره حقیقت فطرت وجود دارد؛ اما به‌نظر می‌رسد بهترین تبیین فلسفی فطرت، ارجاع آن به علم حضوری است.

وجود خداوند، علم حضوری دارد، این علم را معتبر می‌دانیم. شناخت ما از خداوند، علم حضوری است که مرتبه‌ای از آن در همه انسان‌ها وجود دارد؛ زیرا معلولی که مرتبه‌ای از مجرد داشته باشد، مرتبه‌ای از علم حضوری به علت هستی‌بخش خواهد داشت؛ هرچند ناآگاهانه یا نیمه‌آگاهانه باشد و بر اثر ضعف، مستعد تفسیرهای ذهنی نادرست باشد.

آیت‌الله مصباح می‌گوید:

«[...] مرتبه‌ای از علم حضوری نسبت به خداوند در همه انسان‌ها وجود دارد [...] زیرا معلولی که دارای مرتبه‌ای از تجرد باشد، مرتبه‌ای از علم حضوری نسبت به علت هستی‌بخش را خواهد داشت؛ هرچند ناآگاهانه یا نیمه‌آگاهانه باشد و در اثر ضعف، قابل تفسیرهای ذهنی نادرست باشد [...]» (مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۲/۲۳۰-۲۳۱)

برخی از فیلسوفان غربی هم به این تجربه همگانی از خداوند اذعان کرده‌اند، اگرچه آن‌ها از اصطلاحات فلسفه اسلامی، مانند علم حضوری، استفاده نکرده‌اند؛ از جمله اچ‌دی لوئیس تأسف می‌خورد که بیشتر اندیشمندان، تجربه دینی را فقط عارضه‌ای خلسه‌آمیز، گسسته و بسیار رفیع تلقی کرده‌اند؛ درحالی‌که درک خداوند همچون آگاهی از قدرتی فائق یا واقعیتهای متعالی، درکی بسیار همگانی است (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۴۶۸).

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد راه‌های پنج‌گانه فیلسوفان غربی بی‌اعتبار است. راهی که تجربه‌های دینی را می‌تواند معتبر کند، ارجاع به علم حضوری است. مطابق اصول معرفت‌شناختی، علم حضوری معرفت بی‌واسطه شیء است و در اعتبار آن جای هیچ تردیدی وجود ندارد؛ اما نه به آن معنا که همه تجربه‌های دینی معتبرند؛ زیرا تجربه‌های دینی بسیاری در تاریخ گزارش شده‌اند که متناقض‌اند و بی‌شک همه این تجربه‌ها معتبر نیستند. فقط تجربه‌هایی معتبرند و ارزش علمی دارند که با علم حضوری درک می‌شوند؛ مانند علم حضوری به وجود خداوند که مرتبه‌ای از آن در همه انسان‌ها وجود دارد و با مجاهدت‌های نفسانی می‌تواند قوت و شدت بیشتری بیابد.

منابع

۱. آلستون، ویلیام و دیگران (۱۳۸۹)، **درباره تجربی دینی**، گزینش مقالات از مایکل پترسون و دیگران، ترجمه مالک حسینی، هرمس، تهران.
 ۲. استیس، و. ت. (۱۳۸۴)، **عرفان و فلسفه**، بهاء الدین خرمشاهی، سروش، تهران، چاپ ششم.
 ۳. پروادفوت، وین (۱۳۸۳)، **تجربه دینی**، عباس یزدانی، کتاب طه، تهران، چاپ دوم.
 ۴. پیلین، دیوید (۱۳۸۳)، **مبانی فلسفه دین**، سید محمود موسوی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، چاپ اول.
 ۵. تالیافرو، چارلز (۱۳۸۲)، **فلسفه دین در قرن بیستم**، انشاء الله رحمتی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران.
 ۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، **تبیین براهین اثبات خدا**، نشر اسراء، قم، چاپ ششم.
 ۷. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۹)، **در آمدی بر کلام جدید**، مرکز نشر هاجر، قم، چاپ پنجم.
 ۸. شیروانی، علی (۱۳۸۸)، **مبانی نظری تجربه دینی**، بوستان کتاب، قم، چاپ دوم.
 ۹. _____ (۱۳۹۰)، «تبیین فلسفی وقوع تجربه دینی از نظر ابن سینا»، مجله معرفت فلسفی، شماره ۳.
 ۱۰. مایکل پترسون و دیگران (۱۳۷۷)، **عقل و اعتقاد دینی**، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، تهران.
 ۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۵)، **آموزش فلسفه**، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران.
 ۱۲. _____ (۱۳۹۰)، **آموزش عقاید**، شرکت چاپ و نشر بین الملل، تهران.
 ۱۳. وین رایت، ویلیام (۱۳۹۰)، **فلسفه دین**، علیرضا کرمانی، مؤسسه امام خمینی، قم.
 ۱۴. هیک، جان (۱۳۹۰)، **فلسفه دین**، ترجمه بهزاد سالکی، الهدی، تهران.
15. Alston, William P, (1998), **Religious Experience Justifies Religious Belief**, in: contemporary debates in philosophy of religion, Michael L. Peterson and Raymond J. VanArragon, Blackwell, USA
16. _____ (2012), **perceiving God**, in: philosophy of religion an anthology, edited by: Louis

Poyman and Rea Micheal , sixth edition, wadsworth, Boston

17. Flew, Antony (1996), **God and philosophy**, Hutchinso, Michigan
18. James, William (1982), **the varieties of religious experiences**, penguin American library, USA
19. Swinburne, Richard (2004), **the existence of God**, Clarendon press- oxford, New York

