

گری گاتینگ^۱ استاد فلسفه در دانشگاه نتردام و نویسنده [کتاب] **Religious Belief and Religious Skepticism** [باور دینی و شک آوری دینی] است که ما قسمتهایی از این کتاب را برای شما برگزیده ایم. گاتینگ اعتقاد دارد که استدلال او «وجود موجودی قدرتمند و خیرخواه را که علاقه مند به ماست، اثبات می کند؛ و هسته اصلی باور دینی را توجیه می نماید». بنابراین اعتبار ذاتی دین اثبات شده است. او می افزاید: «هیچ کدام از چنین تبیین هایی را آگاهی از این که موجودی قدرتمند و خیرخواه که علاقه مند به ماست وجود دارد، موجه نمی کند. پس آنچه ما [از این استدلال] می یابیم «بخش کمی از آن چیزی است که هر دین بزرگی ادعا می کند و اغلب

تقریری اصلاح شده از استدلال

از طریق تجربه^۲ دینی*

گری گاتینگ ترجمه پروانه عروج نیا

مؤمنان بدان باور دارند. گاتینگ سه معیار را بسط می دهد که تجربیات دینی باید آنها را داشته باشند: این تجربیات باید قابل تکرار باشند؛ بسیاری از مردم آنها را در مکانهای مختلف و فرهنگهای گوناگون تجربه کرده باشند.

۱. تجربیاتی راجع به خدا

دست کم پس از اثر کلاسیک ویلیام جیمز (William James)^[۱]، این مسأله پذیرفته شده

که گونه‌های بسیاری از تجربه دینی وجود دارد. اما عجیب است که تحلیلگران فلسفی تجارب دینی اغلب به این گوناگونی توجه نکرده و نمونه‌های استثنایی به مانند تجربیات عرفانی و مکاشفات جسمانی^[۲] را نمونه شاخص یا حتی یگانه نمونه تجارب دینی تلقی کرده‌اند. اما من می‌خواهم بحثم را بر نمونه خاصی از تجربه دینی متمرکز کنم که مهم‌ترین و شایع‌ترین تجربه در زندگی مؤمنان است؛ اگرچه فلاسفه توجه کمی به آن کرده‌اند. این نمونه نوعی تجربه است که روانشناسان دین آن را «آگاهی مستقیم از حضور خدا»^۳ می‌نامند. جیمز توصیف کلی چنین تجاری را در عبارات زیر بیان می‌کند:

ما ممکن است این مسأله را مسلم بدانیم که به طور مشخص در قلمرو تجربه دینی، آنچه را که بسیاری از اشخاص - که تعدادشان را نمی‌توانیم بیان کنیم - به آن اعتقاد دارند، نه به صورت تصورات صرف - که عقلشان آن را به عنوان حقیقت قبول دارد - بلکه به صورت واقعیات شبه محسوسی است که مستقیماً قابل درک است.^۴

جیمز مواردی از این نوع تجربه را ذکر می‌کند:

آگاهی محض از چیزی وجود نداشت، بلکه آگاهی شگفت آوری از چیزهای خوب و ناگفتنی در شادی اصلی حاصل از آن تنیده بود؛ مبهم هم نبود. مانند تأثیر عاطفی یک شعر یا صحنه یا شکوفه یا موسیقی نیز نبود، بلکه آگاهی اطمینان بخشی از حضور نزدیک یک شخص قدرتمند بود. هنگامی که این تجربه تمام شد، خاطره آن به عنوان درک یگانه از واقعیت باقی ماند. هر چیز دیگری ممکن است خواب باشد، اما نه این.^۶

من آن شب را به یاد دارم، و دقیقاً همان نقطه را بر فراز تپه، جایی که روحم گویی به درون ذات لایتناهی رفت. دو عالم درون و بیرون در هم فرو رفته بودند... من در آنجا تنها ایستاده بودم؛ همراه با او که مرا و همه زیباییهای دنیا را، عشق را، اندوه را و حتی وسوسه را آفریده بود. من او را جستجو نمی کردم، بلکه هماهنگی کامل روحم را با او احساس می کردم. تاریکی حضوری داشت که چون دیده نمی شد هر چه بیشتر احساس می شد نمی توانستم شک داشته باشم که او وجود دارد؛ درست به همان نحو که نمی توانستم در وجود خود شک کنم.

من حس می کردم که در صورت امکان، از میان ما دو تن، من غیر واقعی تر هستم.^۶

جیمز درباره عبارات بعدی می گوید: «احتمالاً هزاران مسیحی بی ادعا تقریباً گزارشی عین همین گزارش خواهند نوشت»:

خدا برای من واقعی تر است از هر فکر یا هر شیء یا هر شخصی. حضور او را کاملاً احساس می کنم. این احساس حضور به مراتب بیشتر می شود وقتی که من با قوانینی که او در تن و روانم حک کرده است، هماهنگی بیشتری دارم. من او را در تپش خورشید یا بارش باران حس می کنم... من با او به مانند یک دوست در دعا و نیایش سخن می گویم و ارتباط ما شادی آفرین است. او به من بارها و بارها پاسخ می دهد، و غالباً با کلماتی چنان واضح که به نظر می رسد همین گوش جسمانی ام امواج آن را حس می کند، اما عموماً به صورت تأثرات ذهنی نیرومندی است.^۷

و سرانجام، چند جمله کوتاه که، به گفته جیمز، تصادفاً انتخاب شده اند:

خدا مرا شبیه فضای مادی احاطه کرده است. او از نفس من به من نزدیک تر است. بی اغراق، من در او زندگی می کنم، حرکت می کنم و وجود دارم. گه گاه حس می کنم که در حضور او ایستاده ام و با او سخن می گویم. گاهی مستقیم و احتشام آمیز به نیایشهای من پاسخ می دهد و آن، وقتی است که این پاسخها حضور و قدرت او را آشکار می سازند...
احساس حضور موجودی را دارم که قاهر و، در عین حال، آرامش بخش است و مرا در بر می گیرد. برخی اوقات حس می کنم که مرا با بازوان حمایتگرش در آغوش گرفته است.^۸

مطالعات روشمندتر نیز همین پدیده را نشان می دهد. یکی از تازه ترین نمونه ها، بررسی نمونه گیری تصادفی از یکصد دانشجوی بریتانیایی است که دو سوم آنها گفته اند که نوعی تجربه دینی داشته اند و حدود یک چهارم آنها تجربه خود را به عنوان «آگاهی از حضور خدا» توصیف کرده اند.^۹ در ادامه، برخی از گزارشهای برگزیده دانشجویانی که چنین تجاربی را بیان کرده اند، می آید:

هوا داشت تاریک می شد. من از پنجره کتابخانه به بیرون نگاه می کردم. از همه آنچه در اطرافم می گذشت، آگاه بودم و حس می کردم که همه مرا ترك کرده اند - به شدت - احساس تنهایی می کردم. اما در عین حال، از چیزی که به من قوت می داد، مرا حفظ می کرد... و حمایت می کرد، آگاه بودم.^{۱۰}
او چیزی است که همیشه حضور دارد. آگاهی شخص به او با میل به تسلیم به او تعریف می شود.^{۱۱}

وقتی دعا می کنم... در خلأ دعا نمی کنم؛ پاسخی هست و من این پاسخ را در همان لحظه ای که دعا می کنم، احساس می کنم. اگر چنین نبود، گمان می کنم که بالاخره دعا کردن را رها کرده بودم.^{۱۲}

در دانشگاه این احساس در من به وجود آمد که زندگی پر زرق و برق چیزی ندارد که به من بدهد، زندگی به نظرم بی معنی بود و این پوچی در طی یک ماه قبل از امتحانات سال اول به اوج خود رسیده بود. من کاملاً مضطرب بودم. یک شب

در اتاقم وقتی می‌خواستم بخوابم، به نظرم رسید که همه چیز در حال از هم پاشیدگی است. گفتم: «هرکه هستی، زندگی‌ام را به تو می‌دهم.» به طور یقینی حس کردم که کسی آنجاست و کاری انجام شده است. از لحاظ عاطفی من احساس آرامش می‌کردم، نه چیز دیگر. این حالت شبیه به نوعی تغییر جهت و مسیر بود و چیزی تدریجی بود.^{۱۳}

دلایل زیادی بر این باور وجود دارد که دست کم بسیاری از این گزارشها درست هستند و تجارب نقل شده واقعاً اتفاق افتاده‌اند. سؤال حیاتی این است که آیا هیچ کدام از این تجربیات واقع نما هستند یا نه. آیا دلیلی وجود دارد که فکر کنیم آنهایی که چنین تجربیات دینی‌ای را گزارش داده‌اند، واقعاً موجودی غیر انسانی، قدرتمند و خیرخواه را تجربه کرده‌اند. اما قبل از بحث در این باره، ما باید تا حد ممکن درباره‌ی ماهیت این گونه تجربیات توضیح بدهیم. این مسأله خصوصاً مهم است؛ زیرا همان طور که در بالا اشاره شد- بسیاری از نقادان فلسفی تجربه‌ی دینی وجود انواع تجاربی را که من نقل کرده‌ام، به سادگی نادیده می‌گیرند. مثلاً السدیر مکینتایر (Alasdair Macintyre) بحث خود را درباره‌ی تجربه‌ی دینی با محصور کردن همه‌ی این تجربیات (یا به اصطلاح او «مکاشفات»^{۱۴}) به دو دسته، آغاز می‌کند:

... [دسته] نخست، مکاشفاتی هستند که می‌توان واقعاً چنین نامی را بر آنها نهاد، یعنی آن دسته از مکاشفاتی که در آنها چیزی دیده می‌شود؛ [و دسته] دوم آنهایی که تجربه در آنها تجربه‌ی یک حالت احساسی یا یک تصویر ذهنی است. و ما آنها را فقط توسعاً مکاشفات می‌نامیم. او سپس در ادامه می‌گوید که تجربه‌های دینی نوع دوم هرگز نمی‌توانند مدرکی برای ادعاهای دینی باشند. زیرا «یک تجربه‌ی شخصاً از نوع ذهنی، یعنی یک حالت احساسی یا یک صورت ذهنی، به تنهایی نمی‌تواند هیچ اطلاعی راجع به هیچ چیز، به جز خودش، به ما بدهد»^{۱۵}. مکینتایر راجع به مکاشفات، به معنای صحیح کلمه، استدلال می‌کند که آنها البته نمی‌توانند خودشان حقیقتاً مکاشفه‌ی خدا باشند؛ زیرا او دیده نمی‌شود و ما هرگز مجاز نیستیم از یک x که می‌بینیم، یک y را که نمی‌بینیم، نتیجه بگیریم؛ مگر این که ما در موقعیتهای دیگری همبستگی میان x و y را تجربه کرده باشیم. نظر ما درباره‌ی استدلالهای مکینتایر هرچه باشد (و استدلال دوم بویژه ضعیف به نظر می‌رسد)، واضح است که استدلالهای او به آن نوع از تجربیات دینی که مورد نظر ماست، مربوط نمی‌شوند. زیرا این تجربیات گزارش حالات احساسی صرف و

یا تصاویر ذهنی و همچنین ادعاهایی مبنی بر دیدن به معنای حقیقی قدیسان، فرشتگان و چیزهایی شبیه به این، نیستند، بلکه برعکس، تجربیاتی هستند هم ادراکی (perceptual) (یعنی مدعی این که تجربه چیزی اند غیر از خود تجربه کننده) و هم غیر حسی (nonsensory) (یعنی تجربه یکی از متعلقات حواس ظاهری خاص نیستند). از این حیث، این تجربیات در هیچ کدام از دو دسته ای که مکیتایر گفته است، قرار نمی گیرند. از این رو، از ایرادهایی که او مطرح کرده، مبرا هستند.

والاس ماتسون (Wallace Matson) نیز اشکالاتی را مطرح کرده است: اول بر واقع نما بودن تجارب «صداها و تصویرها»^{۱۶}؛ و دوم بر تجربه های عرفانی (یعنی رویاروییهای غیر متعارفی که آنها را نمی توان برای کسانی که چنین تجربیاتی را نداشته اند، به وجهی معقول وصف کرد). ما قبلاً گفتیم که تجربیاتی که با آنها سروکار داریم تجربه «تصاویر و صداها» نیستند؛ اما مواجید وصف ناپذیر عرفا هم نیستند؛ اگرچه گاهی اوقات جنبه هایی دارند که تجربه کنندگان نشان احساس می کنند که نمی توانند به طور کامل، آنها را توصیف کنند، اما همه آنها می توانند به قدر کافی - و شاید کامل - این گونه توصیف شوند که تجربه موجودی غیر انسانی اند که بسیار قدرتمند و خیرخواه است و نگران ماست. به همین ترتیب، ایرادهای ماتسون به واقع نما بودن تجربه های عرفانی - که همه ناشی از وصف ناپذیری ظاهراً اختصاصی آنهاست - با تجربیاتی که ما با آنها سروکار داریم، بی ارتباط هستند. تجارب مورد بحث ما، به طور خلاصه به منزله احساسات و یا صور ذهنی صرف مطرح نمی شوند و مکاشفاتی جسمانی واقعی (physical visions) یا مشاهدات عرفانی غیر قابل وصف هم نیستند؛ بلکه برعکس، اینها تجربیاتی ادراکی، اما غیر حسی هستند که بنا بر ادعا، تجربه موجودی قدرتمند و خیرخواه که علاقه مند به ماست.

اما آیا این تجربیات واقعاً تجربه چنین موجودی است؟ نخستین نکته مهم این است که هر تجربه ای مدعی است که تجربه موجودی خارجی است، به خودی خود این باور را که واقعاً چنین موجودی وجود دارد، منطقی و معقول نمی کند. هیچ ویژگی «پدیدارشناسانه» ای از یک تجربه نمی تواند آن تجربه را به عنوان یک تجربه چیزی واقعی، از سایر تجارب متمایز سازد. (این هسته معتبر استدلال دکارت از طریق خواب است: ممکن است هیچ اختلاف ذاتی ای میان یک تجربه ادراکی واقع نما و غیر واقع نما وجود نداشته باشد.)^[۳] با فرض این که تجربه ای داشته باشیم که ادعا دارد که تجربه X است، تا اطلاعات بیشتری نداشته باشیم حق نداریم باور کنیم که X وجود

دارد. اگر بخواهیم این نکته را به نحوی مفید بیان کنیم، می‌گوییم: با فرض این که تجربه‌ای داشته باشیم که x متعلق التفاتی (intentional object) آن باشد، ما هنوز می‌توانیم پرسیم که آیا باور به این که x وجود دارد (یعنی این که x یک شیء واقعی است) معقول است یا نه. اما برای این که این تعبیر گمراه‌کننده نباشد، تذکر این مطلب لازم است که گفتن این که «تجربه‌ای مانند E متعلق التفاتی اش x است»، به این معنا نیست که x به طریق غیر واقعی خاصی وجود دارد، بلکه به این معناست که تجربه E این خصوصیت ذاتی را دارد که تجربه‌ای «از x » است؛ یعنی نوعی از تجربه است که اگر واقع‌نما باشد، تجربه‌ی یک x واقعاً موجود است ...

پس چگونه تجاربی که تجربه‌ی x اند می‌توانند ادعای وجود x را تأیید کنند؟ ریچارد سوین برن (Richard Swinburn) اخیراً گفته است که چنین تجربه‌ای در بادی نظر، ممکن است دلیلی بر این ادعا باشد؛ یعنی دلیلی که قطعی است، اگر در معلومات سابق ما هیچ دلیل قوی‌ای برای تردید در واقع‌نما بودن تجربه وجود نداشته باشد. او این عقیده را در «اصل زودباوری» (Principle of Credulity) تدوین می‌کند: «من بر این عقیده‌ام که این از اصول عقلانیت است که (در نبود ملاحظات خاص) اگر (از نظر معرفتی) به نظر تجربه‌کننده چنین می‌آید که x حاضر است، در این صورت، احتمالاً x حاضر است. یعنی آنچه شخص تصور می‌کند که ادراک کرده، احتمالاً ادراک شده است.»^{۱۷} «ملاحظات خاصی» که می‌توانند واقع‌نما بودن تجربه‌ی x را مورد تردید قرار دهد، چهار نوعند. امکان دارد ملاحظاتی وجود داشته باشند که نشان دهند: (۱) «که ادراک ظاهری تحت شرایطی یا به وسیله‌ی تجربه‌کننده‌ای حاصل آمده است که غیر قابل اعتماد بودن آن تجربه‌کننده و یا آن شرایط، در گذشته روشن شده است»^{۱۸}؛ (۲) «که ادعای ادراکی این بوده است که یک نوع شیء خاص در اوضاع و احوالی به ادراک درآمده است که در آن اوضاع و احوال، ادعاهای ادراکی مشابه آن کاذب از کار درآمده‌اند»^{۱۹}؛ (۳) «که براساس شواهد سابق، احتمال دارد که x موجود نبوده است»^{۲۰}؛ (۴) «که اعم از این که x آنجا بوده یا نه، احتمالاً x علت این تجربه که من به نظر می‌آمده که x وجود دارد نبوده است»^{۲۱}. سوین برن استدلال کرده که هیچ کدام از این وضعیتها، وضعیتی نیستند که در آنها ما تجربیات دینی داشته باشیم (یا گزارشهایی از چنین تجربیاتی دریافت کنیم). بنابراین، او نتیجه می‌گیرد که اصل زودباوری این نتیجه را که خدا وجود دارد، موجه می‌کند.

سوین برن حق دارد که فکر کند که ما در فهم صحیح ارتباط معرفتی میان تجاربی که تجربه‌ی x اند

و ادعاهای مبنی بر این که x وجود دارد، باید بپذیریم که تجربه در بادی نظر، دلیلی برای ادعاست. اما به نظر من، او معنایی را که به آن معنا تجربه دلیل در بادی نظر است، بد تفسیر می‌کند. "او در بادی نظر" را به این معنی می‌گیرد که دلیل تجربه، خود امری مسلم است، مگر این که نکته‌ای مهم‌تر در معلومات سابق وجود داشته باشد؛ اما این ادعا، ادعایی بیش از حد بزرگ است.

برای مثال، فرض کنید که من یک روز بعد از ظهر به اتاق مطالعه ام پا می‌گذارم و عمه ام را که به تازگی مرده است، خیلی روشن و واضح می‌بینم که روی صندلی من نشسته است. می‌توانیم بپذیریم که شرایط این تجربه (یعنی حالت ذهنی من، روشنایی اتاق و مانند آن) شرایطی نیستند که دلیل داشته باشیم بر این که ادراکات غیرقابل اعتماد پدید می‌آورند. بنابراین، اولین شرط از شرایط ردکننده مورد اعتقاد سوین برن مصداق ندارد. اگر شرایط طبیعی باشد، دومین شرط هم مصداق نخواهد داشت؛ زیرا به احتمال زیاد، من هیچ معلوماتی هم درباره شرایطی که در آن شرایط، انسانهای به ظاهر طبیعی، از مردگان تجربیاتی داشته‌اند که معلوم شده که غیر واقع‌نما بوده است، ندارم. (حتی می‌توان فرض کرد که من هرگز کسی را نمی‌شناسم که بتوان گزارشهای او را درباره چنین تجربه‌ای قابل اعتماد دانست).

افزون بر این، چون من ابدأ چیزی از عاداتها یا قدرتهای مردگان نمی‌دانم، پس دلیلی ندارم که فکر کنم عمه من نمی‌تواند در اتاق مطالعه ام باشد، یا اگر حاضر باشد نمی‌توانم او را ببینم. بنابراین در این مورد، سوین و چهارمین شرط سوین برن نیز مصداق ندارند. اما گرچه هیچ کدام از چهار شرط ابطال‌کننده‌ای که سوین برن تشخیص داده است کاربرد ندارد، روشن است که من مجاز نیستم، بدون این که آگاهیهای بیشتری داشته باشم، باور کنم که واقعاً عمه ام را دیده‌ام. برای این که مجاز به این باور باشم، به دلایل بسیار بیشتری نیاز دارم؛ مثلاً تکرار بسیار این تجربه، این که دیگران همین تجارب یا تجربیات مشابه آن را داشته باشند، یا دیداری طولانی که در آن، شخص ظاهر شده همان رفتارهایی را داشته باشد که مخصوص عمه من است، [ارائه اطلاعاتی از آن که تنها عمه من به آنها دسترسی داشته است و غیره]. [بنابراین،] صرف تجربه‌ای که در بالا توضیح داده شد، این ادعا را که عمه ام در اتاق من است تأیید اندکی می‌کند، اما حتی در فقدان شرایط ابطال‌کننده هم برای تضمین باور به آن کفایت نمی‌کند.

همان‌طور که این مثال نشان می‌دهد، تجربه‌ای که تجربه x باشد به طور کلی دلیل در بادی

نظری است بر وجود x فقط به این معنا که ادعای وجود x را تأییدی (ناکافی) می‌کند. برای این که باور به این ادعا موجه باشد تجربه x به تنهایی نیازمند آن است که با تجربیات تأیید کننده بیشتری تکمیل شود. این تجربه همراه با تأییدات تکمیلی، دلیل انباشتی کافی و وافی ای برای این ادعا به دست می‌دهد. ما در مورد انواع اموری که عموماً تجربیات واقع‌نمایی از آنها داشته‌ایم، البته به حق، می‌توانیم باور کنیم که این امور وجود دارند، بدون این که تأیید بیشتری غیر از این که به نظر ما آمده که آنها را مشاهده کرده‌ایم، وجود داشته باشد. اما این بدین علت است که ما دلیل قوی استقرایی داریم بر این که انتظار داشته باشیم که تأییدات بیشتری نیز از راه خواهند رسید. اما در امور نسبتاً نامالوف - از اجنه گرفته تا عمه‌های مرده و موجودات آسمانی - این نوع دلیل استقرایی در دسترس نیست و [بنابراین،] تأیید موجه این امور باید در انتظار شواهد بیشتری باشند ...

سی. بی. مارتین (C.B. Martin) عقیده مرا درباره [لزوم] دلیل تجربی تأیید می‌کند. او یک استنتاج یک بعدی (one-dimensional inference)، یعنی استنتاج واقع‌نما بودن تجربه ذهنی را از خود آن تجربه، لازم نمی‌داند. اما در مورد تجربه ذهنی ای که بنابر ادعا، حقیقت عینی خارجی ای را نشان می‌دهد، بر دخیل بودن "روندهای واری" (checking procedures) بیشتر اصرار می‌ورزد. او می‌گوید در مورد یک ادراک حسی معمولی (برای مثال، دیدن یک ورق کاغذ آبی) ما می‌توانیم دو نوع ادعا داشته باشیم. اول این که این تجربه به عنوان یک رویداد ذهنی رخ می‌دهد؛ یعنی «به نظر می‌رسد که یک ورق کاغذ آبی وجود دارد». در اینجا تجربه "خود را اثبات می‌کند". یعنی صرف وقوع آن کافی است که حقانیت ادعای مبتنی بر آن را ثابت کند. نوع دوم ادعا این است که تجربه بدرستی نمایانگر یک وضع و حال عینی است؛ یعنی «یک ورق کاغذ آبی وجود دارد». مارتین خاطر نشان می‌کند که در اینجا چیزی بیش از صرف وقوع تجربه برای رسیدن به حقانیت ادعا لازم است:

حضور یک تکه کاغذ آبی از تجربه من از یک تکه کاغذ آبی به دست نمی‌آید. چیزهای دیگری هم مطرح هستند: یک عکس چه چیزی را نشان می‌دهد؟ آیا من

می توانم آن را لمس کنم؟ دیگران چه می بینند؟ فقط وقتی که من دخالت داشتنِ چنین روندهای واری را بپذیرم، می توانم ادعای ادراک کاغذ را بکنم، و در واقع پذیرشِ دخالت داشتنِ این روندهاست که به ادعای ادراک کاغذ معنا می دهد. ۲۲

از فرار معلوم، مراد سی. بی. مارتین بر این نیست که وقتی من تجربه دیدن یک قطعه کاغذ را دارم، هرگز مجاز نیستم که باور کنم به طور حتم یک تکه کاغذ وجود دارد، مگر این که واقعاً روندهای واری بیشتری را انجام داده باشم. همان طور که دیدیم، معمولاً پیشینه استقرایی تجارب معمولی نیاز به چنین بررسی ای را منتفی می کند. اما این ادعا که کاغذ وجود عینی دارد، به معنای پذیرش ارتباط اصولی این گونه روندهای بررسی است؛ به این معنا که اگر آن ادعا را این گونه روندهای بررسی تأیید نکند، در آن صورت آن ادعا مورد تردید است؛ و اگر به دلیلی، ادعا مورد تردید باشد، می توان و باید به روند بررسی متوسل شد تا آن ادعا را تأیید کند.

به نظر من، مارتین برخلاف فلو (Flew) و سوین برن تبیین اساساً درستی از نقش تجربه را در مقام اثبات ادعاهای ناظر به حقانیت عینی به کار می گیرد. عناصر اساسی این تبیین عبارتند از: (۱) یک تجربه x واقع نما است، تنها در صورتی که با فرض واقع نما بودن آن، ما انتظار وقوع تجربیات بیشتری را در موقعیتهای مناسب داشته باشیم؛ (۲) اگر این تجربیات بیشتر (با وجود شرایط مناسب) اتفاق نیفتد ما هیچ مبنایی برای پذیرش واقع نما بودن تجربه نداریم؛ (۳) اگر در شرایط ذی دخل، تجربیات اتفاق بیفتند، ما مبنایی برای پذیرش واقع نما بودن تجربه داریم؛ و (۴) اگر دلیلی برای تردید در واقع نما بودن تجربه وجود داشته باشد، در آن صورت قبل از آن که ما واقع نما بودن تجربه را بپذیریم، توسل به تجارب مورد انتظار دیگری لازم است.

از آنجا که عقاید دینی به طور کلی و واقع نما بودن تجربیات دینی به طور خاص، از حیث عقلی غیر قابل تردید نیستند، تجربیات دینی نیازمند مؤیدات بیشتری هستند. بنابراین، در اینجا ما، برخلاف سوین برن، باید بر لزوم تأیید ادعای واقع نمایی با روندهای بررسی بیشتر اصرار ورزیم. این روندهای بررسی مقدمات دیگری برای برهانی یک بعدی در اثبات وجود خدا^{۲۳} نیستند؛ بلکه برعکس، به کار دلیلی تجربی، انباشتی، و چند بعدی بر واقعیت داشتن خدا می آیند.

سی. بی. مارتین، با مفروض گرفتن این مطلب، در ادامه ادعا می کند که در مورد تجربیات

دینی راجع به خدا روندهای بررسی بیشتری در دست نیست: «هیچ آزمون مورد اجماعی برای اثبات تجربه راستین خدا و تفکیک قطعی آن از تجربه غیر راستین وجود ندارد.»^{۲۴} او نتیجه می‌گیرد که به همین دلیل، تجربیات دینی نمی‌توانند برآستی اثبات‌کننده واقعیت عینی خدا تلقی شوند؛ آنها هیچ چیزی جز وجود حالتهای خاص روان‌شناختی در انسان را نشان نمی‌دهند.

آنچه در اینجا تعجب‌آور است، این نظر مارتین است که نیاز به بررسی بیشتر، مستقیماً مانع پذیرش واقع‌نمایی تجربه دینی است. زیرا مطمئناً، دست کم برای آن نوع تجربیاتی که ما از آنها بحث می‌کنیم، می‌توانیم با فرض واقع‌نمایی آنها تجربیات بیشتری را انتظار داشته باشیم. به عنوان مثال، با فرض واقع‌نمایی تجربه شاخص یک موجود بسیار قدرتمند و بسیار خیرخواه که علاقه مند به ماست، ما انتظار داریم که: (۱) آنهايي که چنین تجاربی را یک بار داشته‌اند. دوباره همین تجربیات را تکرار کنند؛ (۲) اشخاص دیگری پیدا شوند که تجربیات مشابهی را داشته‌اند؛ و (۳) آنهايي که چنین تجربه‌ای دارند، دریابند که این تجربیات در تلاششان برای یک زندگی اخلاقی بهتر به آنها کمک می‌کند. تمام این انتظارات از ماهیت موجود تجربه شده و علاقه‌اش به ما نشأت می‌گیرد. اگر این موجود یک بار به من آرامش و یا الهام یا هشدار داده است، منطقی است که انتظار داشته باشیم دوباره در شرایط مناسب همان کار را انجام دهد. اگر آن موجود به قدر کافی علاقه مند به ارتباط با من است، منطقی است اگر فکر کنیم که او با دیگران نیز، در شرایط مشابه، ارتباط برقرار خواهد کرد. از همه مهم‌تر، اگر او واقعاً، به طور استثنایی قادر، خیرخواه و حکیم است، دلیل داریم بر این که فکر کنیم که ارتباط صمیمانه با او، در جهت تلاشهای ما برای یک زندگی خوب، کمک بزرگی می‌کند (درست همان‌طور که این‌گونه ارتباط با انسانی دارای اخلاق و حکمتی نمونه، به احتمال قوی چنین نتیجه‌ای را [برای ما] به بار خواهد آورد). به علاوه، تا حد بسیار زیادی تمام این انتظارات در بعضی از تجربیات دینی برآورده می‌شود.

(۱) بسیاری از مردم تجربیات متعددی «راجع به خدا» دارند و بعضی حتی به طور دائمی حضور الهی را احساس می‌کنند؛

(۲) تجربیات راجع به خدا تقریباً در همه فرهنگهای انسانی نقل شده است و سنتهای نهادینه‌ای (برای مثال، کلیساهایی) که این تجارب، آنها را تغذیه و حفظ می‌کند در تاریخ بشر پر دوام‌ترین نهادها بوده‌اند؛

و (۳) آنهايي که تجربیاتی راجع به خدا داشته‌اند، در موارد بسیار عدیده‌ای دستخوش

دگرگونیهای اخلاقی اساسی شده و هدف و قوت اراده‌ای یافته‌اند که قبلاً فاقد آن بوده‌اند.

پس به نظر می‌رسد، که می‌توانیم استدلال کنیم که تجربیات دینی از حضور خدا وجود خدا را اثبات می‌کنند. خود تجربیات دلیل در بادی نظری برای این ادعا که او وجود دارد فراهم می‌کنند و تحقق انتظارات ناشی از این فرض که این تجربیات واقع‌نما هستند نیز تأیید بیشتری را که برای تأیید نهایی لازم است فراهم می‌آورد. این‌گونه استدلال مبتنی بر تجربه دینی می‌تواند به طور مؤثر، با به‌کارگیری مثالهای مشروح از مکتوبات راجع به تجربه دینی بسط و گسترش یابد. اما در اینجا من می‌خواهم در مسیر متفاوتی پیش بروم؛ یعنی اعتراضات عمده فلسفی به این استدلال را بسط دهم و درباره آنها بحث کنم، و از این طریق، مبانی آن را مورد بررسی قرار دهم.

۲. بی‌اهمیت جلوه دادن تجربیات

هنگامی که با این ادعا روبه‌رو می‌شویم که یک تجربه دینی خاص واقعاً مکاشفه خداست، اغلب ما بلیسم خاطرنشان کنیم که وقوع چنین تجربه‌ای بدون این فرض که تجربه واقعاً از رویارویی با خدا حاصل شده، به خوبی و یا حتی بهتر، قابل تبیین است. مثلاً برای توجیه تجربیات دینی مختلف به فرافکنیها و کامرواییهای^{۲۵} فرویدی، انتظاراتی که گروه القا می‌کند، شخصیت‌های مبتلا به اسکیزوفرنی، حتی به زیست شیمی بلوغ متوسل می‌شویم. آیا چنین تبیین‌هایی واقعاً واقع‌نمایی تجربیاتی را که می‌خواهند تبیین کنند، مورد تردید قرار می‌دهند؟ پاسخ مناسب نیازمند تفکر در منطق تبیین است.

اولین نکته مهم این است که هیچ تبیینی قابل قبول نیست، مگر این که دلیلی وجود داشته باشد که براساس آن فکر کنیم امر تبیین شده‌ای^{۲۶} که حاصل آن تبیین است، حقیقت دارد. هیچ تبیین قابل قبولی وجود ندارد که چرا فقط هفت سیاره وجود دارد. در اینجا دو شق اساساً متفاوت وجود دارد. در شق اول، شرط بالا به سرعت و سهولت برآورده می‌شود. زیرا ما دلایل قوی مستقلی داریم برای این که باور کنیم که مقدمات امر تبیین‌کننده (explanans) صادق هستند و بنابراین با یک استدلال منطقی می‌توانیم از آنها صدق امر تبیین شده را نتیجه بگیریم. در شق دوم، ما دلیل مستقل کافی برای امر تبیین‌کننده نداریم، بلکه امیدواریم که تبیین موفقی که امر تبیین‌کننده از امر تبیین شده به دست می‌دهد، به فراهم کردن چنین تأییدی کمک کند. ما در این شق فقط در صورتی که دلیل مستقل قوی‌ای داشته باشیم، مبنی بر این که امر تبیین شده حقیقت دارد، محق هستیم که

تبيين را كافي بدانيم .

حال ، بگذاريد اين نظرات را در تلاش براي بي اهميت جلوه دادن^{۲۷} واقع نمايي يك تجربه به كار ببريم . اين ادعا كه تبیین یک تجربه نشان می دهد که آن تجربه واقع نما نیست ، به این معناست که ما امر تبیین کننده ای را پیشنهاد کنیم که امر تبیین شده ای را به بار آورد و غیر واقع نما بودن تجربه را بیان کند . این بیان موجه خواهد بود ، تنها در صورتی که دلیلی وجود داشته باشد که فکر کنیم تبیین کافی و وافی است ؛ و فقط در صورتی وضع چنین خواهد بود که دلیل کافی وجود داشته باشد مبنی بر این که امر تبیین شده واقعیت دارد . در شق اول از دو شقی که در پاراگراف فوق از هم تفکیک شدند ، ما می توانیم به حق ، قبول کنیم که خود امر تبیین کننده درستی امر تبیین شده را اثبات می کند ، و بنابراین ، این ادعا که تبیین ما غیر واقع نما بودن تجربه را نشان داده است ، ادعای موجهی است . مثلاً اگر ما بر پایه دلایل مستقلى بدانیم که ژان پل (Jean-Paul) مواد توهم زا مصرف کرده است و مصرف مواد توهم زا معمولاً سبب می شود که او توهماتى راجع به سخت پوستان ترسناک پیدا کند ، در این صورت ما تبیینی از تجربه او از سخت پوستان هراسناک داریم که غیر واقع نما بودن تجربه او را نشان می دهد . اما در شق دوم ، چنین نتیجه ای ممکن نیست به دست آید . اگر ما دلیل مستقلى برای ادعاهای امر تبیین کننده درباره مصرف داروی توهم زا از سوی ژان پل و تأثیرات احتمالی آن نداشته باشیم ، در این صورت ، برای کافی دانستن این تبیین نیاز داریم تا دلیل مستقلى برای این ادعا داشته باشیم که تجربیات ژان پل واقع نما نیستند . پس در این شق ، تبیین مطرح شده را نمی توانیم به کار ببریم تا نشان دهیم که تجربه ای که این تبیین تبیین گر آن است ، واقع نما نیست .

بنابراین ، نتیجه ای که می گیریم این است که ما می توانیم یک تجربه دینی را بی اهميت جلوه دهیم ، اما فقط به وسیله امر تبیین کننده ای که حقانیتش را مستقل از قدرت تبیینی ادعایی اش بتوانیم اثبات کنیم . با در نظر گرفتن این مسأله ، بیایید بعضی از تلاشهای رایج را برای بی اهميت جلوه دادن تجربه های دینی بررسی کنیم .

تمایز قائل شدن میان دو نوع از این تلاشها مفید فایده خواهد بود . اولین نوع تلاشها برای توجیه تجربه دینی ، براساس ویژگیهای افرادی است که تجارب دینی دارند؛ برای مثال ، می توان چنین گفت که یک عارف متدین خاص علایمی از روان پریشی ای که معمولاً با توهمات دینی ارتباط دارد ، از خود بروز می دهد . دومین نوع تلاشها برای توجیه تجربیات دینی براساس

ویژگی‌هایی است که در همهٔ انسانها (یا دست کم در همهٔ انسانهایی که متعلق به طبقهٔ بسیار وسیعی اند) مشترك است؛ مثلاً ممکن است یک فرویدی بگوید که همهٔ ما میل ناآگاهانه‌ای داریم برای باور به واقعیت الوهی که بنا بر ادعا، در تجربیات دینی مکشوف می‌شود. نوع اول تلاش برای بی‌اهمیت جلوه دادن تجربیات دینی با مشکل اولیهٔ محدودیت شدید در عرصهٔ کاربرد مواجه می‌شود. حتی اگر تجارب بعضی از مردم راجع به خدا را بتوانیم به خاطر ناهنجاریهای روان‌شناختی آنان نادیده بگیریم، وجود بسیاری از افراد ظاهراً سالمی که چنین تجربیاتی را گزارش کرده‌اند، این امر را بسیار غیرمحمتمل می‌کند که چنین رویکردی بتواند تمام و یا قسمت اعظم این تجربیات را بی‌اهمیت جلوه دهد. این رویکرد مفید بود فقط اگر دلیل مستقلى داشتیم بر این که این تجربیات واقع‌نما نیستند و بعد می‌توانستیم از این واقعیت برای تأیید این فرضیه که ناهنجاریهای پنهان در تجربه‌کنندگان وجود دارد، استفاده کنیم. اما در این صورت، البته تبیین روان‌شناختی به جای این که غیر واقع‌نما بودن تجاربی را که تبیین می‌کند اثبات کند، این غیر واقع‌نمایی را مسلم فرض می‌کند.

به علاوه، حتی واضح نیست که اثبات مستقل ناهنجاریهای روان‌شناختی یا فیزیولوژیکی یک فرد، معمولاً واقع‌نما بودن تجربیات دینی‌اش را مورد تردید قرار دهد. وجود خصوصیات روان‌پیشانه یا سابقهٔ استفاده از داروهای توهم‌زا غالباً وثاقت تجارب حسی شخص را زیر سؤال می‌برد. زیرا می‌دانیم که چنین شرایطی موجب اعوجاج ادراکات حسی می‌شود. اما کاملاً روشن نیست که عواملی که غیر قابل اعتماد بودن تجربیات حسی یک شخص را نشان می‌دهد، غیر قابل اعتماد بودن تجربه‌های غیرحسی او را نیز نشان دهد. به نحو پیشینی (priori) درست به همان اندازه دلیل داریم به این که ناهنجاریهایی که مانع درک اشیاء مادی می‌شوند، ممکن است درک اشیاء غیر مادی را افزایش دهند. البته ممکن است ما همبستگیهایی بین خصوصیات روان‌شناختی خاص و غیر واقع‌نما بودن تجربیات دینی آنهايي که چنین تجربه‌هایی دارند، پیدا کنیم. اما این کار نیازمند وسیله‌ای است برای تشخیص واقع‌نما نبودن تجارب دینی، و این وسیله چیزی غیر از توسل به تبیین‌های روان‌شناختی است. [به علاوه،] احتمال کمی وجود دارد که همهٔ کسانی که تجربیات دینی را گزارش می‌کنند، خصوصیات مورد بحث را داشته باشند. بنابراین، بر درستی این رویکرد اول در بی‌اهمیت جلوه دادن تجربیات دینی دلیل چندانی وجود ندارد. اما دربارهٔ تبیین تجربیات دینی بر پایهٔ خصوصیات مشترك همهٔ انسانها چگونه؟ برای مثال، فروید ادعا می‌کند که

”عقاید دینی ... تحقق قدیمی ترین، قوی ترین و مبرم ترین آرزوهای نوع بشر است.“. مثلاً:

... قانون خیرخواهانه ناشی از مشیت الهی ترس ما را از خطرات زندگی زایل می کند؛ برقرار بودن یک نظام اخلاقی در جهان، تحقق مقتضیات عدالت را تأمین می کند؛ ... و ادامه زندگی این جهانی در جهان دیگر چارچوبی زمانمند و مکانمند فراهم می آورد که در آن، این آرزوها امکان تحقق پیدا می کنند.

با توجه به این که ما عمیقاً آرزوی حقانیت ادعاهای دینی را داریم، حیرت انگیز نیست که بسیاری از مردم، تجربیاتی دارند که به نظر می رسد، حقانیت آنها را تأیید می کند. زیرا، همان طور که عقل سلیم حکم می کند و روان شناسی عمقی نشان می دهد، ساز و کارهایی وجود دارد که از طریق آنها ذهن قادر است در شرایط خاص چیزهایی را که می خواهد ببیند و یا به نوعی تجربه کند. به همین ترتیب، از یک نظرگاه فرویدی، تبیین نسبتاً سرراستی از تجربه های دینی وجود دارد. به علاوه، مقدمات این تبیین (یعنی این که ما مایلیم ادعاهای دینی حقیقت داشته باشد و ذهن می تواند تجربیاتی بیافریند که تمایلاتش را برآورده سازد) جدا از نقش آنها در تبیین تجربیات دینی، مؤیداتی قوی نیز دارند. بنابراین، آیا نباید نتیجه بگیریم که چنین توضیحی، واقع نما بودن تجربه های دینی را تضعیف می کند؟ نه، مشکل این است که حتی اگر ما شناخت مستقلی از وجود و ماهیت ساز و کارهای تحقق آرزو هم داشته باشیم، باز تبیین فرویدی هر تجربه دینی خاص مستلزم آن است که نه تنها این ساز و کارها به عنوان تواناییهای بالقوه (capacities) وجود داشته باشند، بلکه در وقوع تجربیات مورد تبیین نیز عملاً اثرگذار باشند. اما هیچ راهی برای فهم عملکرد واقعی ساز و کارهای تحقق آرزو وجود ندارد. ما فقط می توانیم چنین فرض کنیم که این ساز و کارها بهترین تبیین برای وقوع تجربیات موهوم اند. از این رو، برای این که در این ادعا، محق باشیم که ساز و کارهای تحقق آرزو، واقعاً در جریان تجربه دینی اثر می گذارند، باید ابتدا دلیل قوی ای داشته باشیم تا بتوانیم این تجربیات را غیر واقع نما بپنداریم. بنابراین، تلاش فرویدی برای بی اهمیت جلوه دادن تجربه دینی لزوماً مصادره به مطلوب^{۲۸} است.

تبیینهای مارکسیستی از تجربه دینی نیز با همین مشکل روبه روست این تبیین ها مثلاً بر این اندیشه ها مبتنی است که اعتقادات دینی توجیه کننده قدرت طبقه حاکم است و عوامل اقتصادی-اجتماعی می توانند سبب شوند که افراد صاحب تجاربی شوند که اعتقادات دینی را تأیید می کند. [پس] ما نیاز داریم که بدانیم آیا این عوامل عملاً در مورد یک تجربه دینی، اثرگذار

بوده اند یا نه. و همچنین باید دانستن این مسأله مستقل از آگاهی راجع به غیر واقع نما بودن تجارب باشد. همین انتقادات در مورد هر نوع تلاش دیگری که در جهت ارائه تبیین های کلی از تجربیات و اعتقادات دینی (از راه علل اجتماعی، اقتصادی، روان شناختی و جز آن) صورت می گیرد، وجود دارد. این کافی نیست که فقط نشان دهیم که چنین عللی می تواند تجربیات و عقایدی را به وجود آورد؛ بلکه باید در عین حال، نشان داد که این علل در موردی معین واقعاً دخیلند. فهم این معنا هم بسیار سخت است که چگونه می توان چنین کاری را به انجام رساند، بدون این که از ابتدا فرض را بر غیر واقع نما بودن تجربیات و عقاید بگذاریم. گاه فرویدی ها و مارکسیست ها گفته اند که همه تجربیات علل روان شناختی و یا اقتصادی دارند. اگر ما می دانستیم که چنین است، در آن صورت، حق داشتیم که برای تبیین تجربیات دینی به علل روان شناختی یا اقتصادی متوسل شویم. فهم این معنا مشکل است که به سود این ادعاهای ناظر به موجبیت علی و معلولی جهانشمول چه شواهدی می توان ارائه کرد. اما ما با فرض قبول هر ادعایی از این نوع، مطمئناً باید بپذیریم که تجارب علی رغم این که وجودشان متعین شده باشد، می توانند واقع نما باشند (و واقع نمایی شان مکشوف باشد)؛ وگرنه به شکاکیت مفرط می رسیم. اما در این صورت، صرف این حقیقت که یک تجربه دینی به طور اقتصادی یا روان شناختی متعین می شود واقع نما بودن آن را تضعیف نمی کند.

آخرین مشکلی که نقدهای مارکسیستی و فرویدی از تجربه دینی - و هر نقد دیگری که مبتنی بر نظری کلی درباره واقعیت انسان و جایگاهش در دنیا است - با آن روبه روست، این است که به نظر می رسد عقاید اصلی خود آنها و شواهدی (evidence) که گفته می شود که عقاید بر آنها بنا نهاده شده، دست کم به اندازه عقاید و تجربیات دینی در معرض این قرار دارند که بی اهمیت جلوه داده شوند. به هر حال، انواع تبیین های فرویدی از مارکسیسم و تبیین های مارکسیستی از فرویدیسم نیز وجود دارد (صرف نظر از امکان تبیین های دینی از هر دو). تلاش برای بی اعتبار کردن جهان بینی های کلی از طریق ارائه تبیین هایی که خودشان مبتنی بر جهان بینی های رقیب هستند، تیغ دولبه ای است که می تواند به آسانی علیه کسانی که از آن استفاده می کنند به کار گرفته شود.

تجربیات دینی و دین

ایرادهایی که تاکنون بررسی کردیم، از ملاحظات شناخت‌شناسی‌ای نشأت گرفته بودند که کاملاً از محتوای عقاید دینی جدا هستند؛ اگر نگوئیم که با این محتوا تعارض دارند. در این بخش، به ایراداتی می‌پردازیم که از خود دین نشأت گرفته‌اند. من ابتدا این عقیده را بررسی خواهم کرد که تعالی‌خدای واقعی و یگانگی محض او، مانع از آن است که او موضوع تجربه بشری واقع شود. (دست‌کم، موضوع آن تجربه‌های ادراکی نسبتاً ساده‌ای که ما به آنها می‌پردازیم.)

به طور دقیق‌تر، اشکال را می‌توان بدین صورت

بیان کرد:

صفات مشخص متعلق تجربه ما باید بی‌کم و کاست، برحسب مفاهیمی که ما داریم قابل توصیف باشد. (براساس نظر کانت، تجربه فقط هنگامی ممکن است که متعلق تجربه به قالب مفاهیمی که ما داریم درآید؛ براساس نظر تجربه‌گرایانه، ما می‌توانیم مفاهیم را از موضوع مورد تجربه انتزاع کنیم.) اما این یکی از خصوصیات اصلی خداوند است که هیچ‌کدام از تصورات ما بدرستی قابل اطلاق بر او نیست. زیرا، اگر تصورات ما بر او قابل اطلاق بودند، او هم چیزی در کنار دیگر چیزها در دنیای ما می‌بود؛ او دیگر، چیزی ممتاز و خالق این دنیا نمی‌بود. بنابراین، اگر موجودی موضوع تجربه ما قرار گیرد، آنچه مسلماً ما می‌توانیم نتیجه بگیریم، این است که او آن خدایی که ما را خلق کرده و او را می‌پرستیم، نیست. براساس این نظریه، ما می‌توانیم "تجربیات عرفانی" خاصی داشته باشیم که رویارویی با یک موجود خارجی نیست، بلکه وصال پرشور با خدایی است که همان‌گونه که عرفا تأکید می‌کنند، در تصورات ما نمی‌گنجد و با زبان بشری قابل توصیف نیست؛ اما این تجارب عرفانی با موردی از ادراک که ما درباره آنها بحث می‌کنیم، بسیار متفاوت است. در واقع، به همان میزان که تجربیات عرفانی به عنوان تجلیات واقعی خداوند مورد قبول واقع شوند، نشان می‌دهند که ادراکات معمولی‌تر ما از موجودی

قدرتمند و خیر خواه به عنوان تجلیات خداوند مورد قبول واقع نشده اند.

دست کم سه پاسخ مهم به این اشکال وجود دارد: نخست آن که باید بگوییم که این اشکال واقع نما بودن تجربه یک موجود قدرتمند و خیر خواه را که به ما علاقه مند است، واقعاً مورد تردید قرار نمی دهد. در بهترین حالت، این اشکال نشان می دهد که موجود دیگری که از لحاظ دینی شأن و مقامی دارد وجود دارد، که در این تجارب، مواجهه با او حاصل نیامده است. اگر واقعیت داشته باشد که این موجود غیر قابل تجربه، هسته اصلی عقاید دینی است، پس تجربیات ما از خدا نمی تواند مبنای مدعای اصلی دین واقع شود. با این همه، وجود موجودی که در این تجربیات متجلی شده، باید برای ما بسیار مهم باشد. دوم آن که، حتی دیدگاههای دینی ای که بیشترین تأکید را بر تعالی محض خدا دارند (برای مثال، بعضی قرائتهای مسیحیت و آیین هندو) نقش واسطه ها (فرشتگان، خدایان کوچک تر) را بین خدا و انسان مجاز می دانند. بنابراین، حتی اگر تجربیات ما دقیقاً تجربه خدا نیستند، این موجودات ممکن است هنوز عوامل مهمی در ارتباط ما با خدا باشند. آخرین مطلب این است که این احتمال وجود دارد- در قلب مسیحیت و در آموزه تجسد- که حتی یک خدای متعالی بتواند خود را در کالبدی انسانی بر ما آشکار سازد. مسیحیانی که اعتقاد دارند مردی که در میان ما زندگی می کرد خدای متعال بود، امکان این را که این خدا بتواند خود را برای ما در تجربه های غیرحسی آشکار سازد، به سختی می توانند رد کنند. این امکان با این حقیقت بیشتر تأیید می شود که حتی اگر هیچ یک از تصورات ما بدرستی بر خدا قابل اطلاق نباشند، باید تعدادی از آنها مناسب تر از بقیه باشند. مثلاً مطمئناً تا حدی درست است اگر بگوییم که خدا خیر خواه و قدرتمند است، تا این که بگوییم او عصبی و متزلزل است. اما اگر چنین باشد، آنگاه ظاهراً برای تجربه خدا - هر چند تجربه ای ناقص- بر حسب مفاهیمی که بیشترین مناسبت را با او دارند می توان مجالی قائل شد. ایراد دیگری که دین به تجربیات دینی گرفته است، مبتنی بر تنوع و کثرت بنا بر ادعا، پر دامنه محتوای تجربیات راجع به خدا و وابستگی آشکار این محتوا به سنتهای دینی تجربه کنندگان است. اگر با طیف کامل تجربیات دینی را در نظر بگیریم، این کثرت و تنوع انکارناپذیر است. اما این مسأله در موارد افراطی کشف و شهودهای حاوی گفتگوی ظاهری^{۲۹} و "مکاشفات شخصی" عارفان طراز اول، به مراتب بارزتر می شود. مریم عذرا بر هندوها ظاهر نمی شود و مسلمانان مواجهه عرفانی با ثالوث مقدس ندارند. اما در بهترین حالت، این نوع کثرت نشان می دهد که تجربیات دینی، برتری یک سنت دینی را بر سنتهای دینی دیگر اثبات نمی کنند. البته این هست که در تمام این سنتها تجربیات

بی شماری از یک قدرت فوق انسانی مهرورز که نگران ماست، وجود دارد؛ و حتی مکاشفات جسمانی و عرفانی ای که از جنبه های دیگر باهم فرق دارند نیز در هسته اصلی این محتوا سهیم هستند. درست است که دو سؤال اساسی وجود دارد که در باب آنها تفاوت‌هایی میان سنتها و حتی درون یک سنت خاص وجود دارد: یکی این است که آیا واقعیت خدا برآستی غیر از واقعیت تجربه کننده است؛ و دیگر این که آیا واقعیت الهی شخصی است یا غیر شخصی؟ به هر حال، اختلاف بین آنهایی که به این سؤالات پاسخ مثبت یا منفی می دهند، آن قدر که به نظر می رسد زیاد نیست. حتی آنهایی که بر اتحاد خدا و "خود" تأکید دارند، اعتراف می کنند که خدا غیر از "خود"، مادی متعارف زندگی روزانه ماست. بنابراین، علی رغم پافشاری شان بر وحدت غایی، متفق القولند که خدا غیر از "خود"، "محدود" یا "وهمی" ای است که در وصال شورانگیز با خداوند، از آن تعالی می جوئیم. با پذیرفتن این مطلب، مطمئناً آنها امکان یک رویارویی - هر چند ناقص - اما ذاتاً واقع نما بین "خود" محدود و خدا را هم می توانند بپذیرند. به همین نحو، آنهایی که با خدای «غیر شخصی» مواجه می یابند، ادعا نمی کنند که او به یک سنگ بیشتر شبیه است تا به یک انسان؛ بلکه حتی مقوله «شخص» را مناسب با واقعیت او نمی دانند. حتی اگر چنین باشد، دلیلی وجود ندارد بر این که رویارویی با خدا به عنوان یک شخص، نتواند به طور ناقص روشنگر سرشت الهی، یا احتمالاً تجربه یک واسطه میان ما و خدا باشد. بنابراین، به رغم گوناگونی آشکار تجربیات دینی، محتوای مشترکی در همه آنها وجود دارد و غیر از موارد بسیار استثنایی مربوط به مکاشفات بسیار خاص از طریق کشف و شهود یا بصیرت‌های عرفانی، می توانیم به خصوصیات اصلی تقریباً همه تجربیات دینی اذعان کنیم و دستخوش تناقض گویی نیز نشویم.

تجربیات دینی و توجیه عقاید دینی

مردم با صداقت و سادگی گزارش می دهند که حضور یک موجود غیر بشری، قادر و مهربان را که علاقه مند به ماست، مستقیماً تجربه کرده اند. این تجربه ها رویدادهای منحصر به فردی در زندگی آنها نبوده، بلکه با رویاروییهای صمیمانه تری با این موجود، ادامه یافته است. حتی این رویارویی گاه به مرحله احساس همیشگی حضور او

می‌رسد. این رویاروییها منبع قوت اخلاقی و آرامشی هستند که آثارش حتی بیش از تأییراتی است که ما از ارتباط نزدیک و درازمدت با ستایش برانگیزترین انسانها انتظار داریم. به علاوه، از سوی بسیاری از مردم در زمانها و مکانهای مختلف، تجربیاتی مشابه با تأییرات مشابه گزارش شده است. دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم که این تجربیات فاقد ویژگی ادراکی ای هستند که به آنها نسبت داده شده است، و هیچ تبیینی از این کتاب وجود ندارد که آنها را (به طور کلی) وهمی بدانند، مگر این که خود تبیین مصادره به مطلوب است. به علاوه، تجربیات دینی محدود دیگری هستند که با محتوای اصلی این تجارب در تناقض هستند (اگر اصلاً چنان تجارب دینی ای وجود داشته باشند). در این صورت، ما به یقین، دلیل قوی ای بر این باور داریم که دست کم بعضی از این تجربیات واقع نما هستند و از این رو یک موجود خیرخواه و قدرتمند که علاقه مند به ماست، وجود دارد که خود را بر انسانها متجلی ساخته است. به گمان من، استدلال ما همین مقدار را تاکنون اثبات کرده است.

این نتیجه گیری تا چه حد، عقیده دینی را توجیه می‌کند؟ اگر ما عقاید اکثریت بزرگ مردم متدین را در نظر بگیریم، پاسخ این است: خیلی کم. معمولاً عقاید دینی شامل گزارشهای اساسی است از ذات خداوند (مثلاً این که او قادر، عالم، خیر مطلق، خالق همه چیزها، سه گانه در عین یگانگی و جز آن است)؛ ارتباطات او با انسان (برای مثال، این که او به کالبد انسانی درآمده تا ما را نجات دهد و این که این رستگاری با انجام مراسم مقدس در جوامع دینی خاص به دست می‌آید)؛ آرمانهای اخلاقی ای (چون ایثار و عشق به همه انسانها) که به زندگی ما حیاتی پر شور می‌بخشند؛ و حیات اخروی ای که بستگی به کیفیت اخلاقی زندگی ما در این دنیا دارد. این گزارشها را به زحمت می‌توان با علم به این که یک موجود خیرخواه و قدرتمند را که علاقه مند به ماست وجود دارد، توجیه کرد. ما این وضع را می‌توانیم چنین خلاصه کنیم که تجربیات راجع به خدا بیشتر، راههای دستیابی به خدا را در اختیار ما می‌گذارند تا گزارشهایی راجع به خدا را. البته این دستیابی ضرورتاً مستلزم حدنصابی از توصیف آن موجودی که در تجربه با آن رو به رو می‌شویم هست؛ اما این توصیف از آنچه از سوی ادیان بزرگ گفته شده، و آنچه تقریباً همه مؤمنان به آن باور دارند، بسیار قاصر است. به هر حال، این تجربیات هنوز اهمیت بسیار زیادی دارند. قبل از همه چیز و مهم تر از هر چیز، این ادعای مهم را اثبات می‌کنند که دین به عنوان یک پدیده فراگیر زندگی انسانی، مبتنی بر ارتباطی اصیل با حقیقتی ماورای ماست. همان طور که سی. دی. براد (C. D. Broad) بعد از

ارزیابی ای مطابق معمول منصفانه، از واقع نما بودن تجربیات دینی گفته است :

به نظر من، ادعای هر دین یا مذهب خاص بر در دست داشتن حقیقت نهایی یا کامل در باب این موضوعات، آن قدر احمقانه است که لحظه ای ارزش توجه و اعتنا ندارد. اما نقطه مقابل این تفکر هم که می گوید تمام تجربیات دینی نوع بشر، نظامی عظیم و متشکل از اوهام صرف است، به نظر من، تقریباً به همان اندازه (اگر نگوییم کاملاً) بعید و دور از ذهن است.

به علاوه، این حقیقت که اعتقادات دینی نوع بشر، دست کم تا حدی از دسترسی به خدا ناشی می شوند، کافی است تا ما عقاید اصلی ادیان بزرگ جهان را جدی بگیریم. این عقاید (حداقل بخشی از آنها) در اثر ارتباط نزدیک و مستمر نسلهای بشری با قدرتی فوق انسانی شکل گرفته اند؛ و بنابراین، حتی اگر چون و چرایی در باور به این عقاید داشته باشیم، باید آنها را به عنوان منابع بالقوه حقیقت، با دقت و با احترام مورد بررسی قرار دهیم. سرانجام، با فرض این که ادیان بزرگ جهان ظاهراً کانونها و حافظان اصلی دسترسی ما به خدا هستند، برای همه کسانی که به چنین دسترسی ای یا به درک عمیق تر آنچه این دسترسی بر ما آشکار می کند، علاقه مندند، دلیل قوی ای وجود دارد بر این که در حیات یک جامعه دینی جا افتاده مشارکت داشته باشند (و بسیاری می توانند به این ملاحظات، الهامات اخلاقی و شادیهایی را که در عضویت در یک سنت دینی خاص می یابند، اضافه کنند).

بنابراین، به نظر می رسد که قبول واقع نما بودن تجربه های دینی می تواند دلایل قوی ای برای پیوند دادن خودمان با سنتهای دینی بزرگ نوع بشر باشد. هیچ دلیل پیشینی ای وجود ندارد که چرا باید فقط با یک سنت خاص یا حتی یک کلیسای خاص در ارتباط بود. اما برای بسیاری از مردم عوامل روان شناختی و اجتماعی خاصی وجود دارد که مشارکت آنها را در تنها یک سنت و یا یک کلیسا سودمندتر می سازد. به علاوه، غنا و تنوع زندگی دینی یک سنت بزرگ نشان می دهد که بسیاری از ما با محدود کردن تعهد اولیه خودمان [به یک سنت خاص] چیز زیادی را از دست نمی دهیم؛ برعکس، امتناع از مشارکت کامل در یک صورت خاص حیات دینی ممکن است به دینداری سطحی و انتزاعی بینجامد و در این صورت، ما از فوایدی که از تجربیات دینی نوع بشر به دست می آید، محروم شویم. بنابراین، دست کم برای بسیاری از مردم دلیل موجهی برای تعهد و وفاداری به یک جامعه دینی خاص وجود دارد.

پی نوشتها:

* مشخصات کتابشناختی اصل این مقاله چنین است:

Gutting, Gary **Religious Belief and Religious Skepticism** (University of Notre Dame Press, 1982).

این مقاله توسط استاد مصطفی ملکیان با متن اصلی مقابله شده است.

1. Gary Gutting
2. physical visions
3. direct awareness of the presence of God.
4. **The Varieties of Religious Experience**, p.65.

۵. همان، ص ۶۳.

۶. همان، ص ۷۰.

۷. همان.

۸. همان، ص ۷۱.

9. "Religious Belief and Religious Skepticism".

اثر گری گاتینگ، چاپ دانشگاه نتردام، تجدید چاپ با اجازه و با حذف پی نوشتها.

10. D. Hay "Religious Experience Amongst a Group of Post Graduate Students: A Qualitative Study" **Journal for the Scientific Study of Religion** 18 (1979) pp.164-82.

۱۱. همان، ص ۱۶۸.

۱۲. همان، ص ۱۷۰.

۱۳. همان، ص ۱۷۲-۱۷۳.

14. Visions

15. "Visions". p.256.

16. "Voices and Visions"

17. **The Existence of God**, p.245.

۱۸. همان، ص ۲۶۰.

۱۹ . همان، ص ۲۶۱ .

۲۰ . همان .

۲۱ . همان، ص ۲۶۳-۲۶۴ .

۲۲ . همان، ص ۷۷ .

23. one-dimensional proof

24. C. B. Martin. "A Religious Way of Knowing" in A. Flew and A. MacIntyre, eds.

New Essays in Philosophical Theology (London: Macmillan, 1955) p.79.

25. wish fulfillment

26. explanandum

27. explain away

28. question begging

29. literal vision

پی نوشت‌های مترجم:

[۱] مراد کتاب **The Varieties of Religious Experience** (انواع احوال دینی) اثر ویلیام جیمز است .

[۲] معمولاً، در فرهنگ عرفانی مسیحی، مکاشفات را به سه قسم تقسیم می کنند: مکاشفات جسمانی

(Corporeal or physical visions) که از سنخ ادراکات حواس ظاهری اند؛ مکاشفات خیالی

(imaginary visions) که از سنخ ادراکات حواس باطنی اند؛ و مکاشفات قلبی (intellectual visions)

که به شیوه ای متعالی تر از شیوه حواس ظاهری و باطنی، علم و معرفت می بخشند .

[۳] اشاره است به سخن دکارت در این باب که از کجا می توانیم بدانیم که در خوابی مادام العمر به سر

نمی بریم و آنچه ادراک و احساس می کنیم واقعاً وجود عینی خارجی دارد .