

ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی: دیداری دوباره با سی. دی. براد

غزاله حجتی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۳/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۵/۱۲

چکیده

سی. دی. براد کوشید تا با اتخاذ رویکردی تجربی به باور دینی بپردازد، رویکردی که پیش از او جیمز و برخی فیلسوفان دیگر نیز اتخاذ کرده بودند. او برای تجارب دینی ارزش معرفت‌شناختی قائل بود و آنها را شاهدهی بر باورهای دینی، به ویژه باور به وجود خدا، می‌دانست. شاید بتوان براد را در شمار نخستین متفکرانی دانست که کوشیده‌اند تا تجربه دینی را شاهدهی بر وجود خدا به حساب آورند و برای این منظور استدلالی اقامه کنند. پس از او، فیلسوفانی چون سوئینبرن، دیویس و آلستون نیز از منظر خود به ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی پرداخته‌اند. به رغم این که مدت زیادی از انتشار مقاله «استدلال از طریق تجربه دینی» براد می‌گذرد، به نظر می‌رسد استدلال طرح‌شده او در این مقاله همچنان قابل تأمل است. اگر آراء فیلسوفانی را که از ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی دفاع می‌کنند و پاسخ‌های آنها به منتقدان را در نظر آوریم، آنگاه می‌توانیم استدلال براد و دفاع او از ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی را تقویت و بازسازی کنیم.

کلیدواژه‌ها

ارزش معرفت‌شناختی، استدلال از طریق تجربه دینی، براد، سوئینبرن، دیویس، آلستون

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

(ghazaleh.hojjati@gmail.com)

۱. مقدمه

اندک زمانی پس از این که ویلیام جیمز سخنرانی‌های گیفورد خود را با عنوان «تنوع تجربه دینی» ایراد کرد (جیمز ۱۳۹۱)، سی. دی. براد (۱۸۸۷-۱۹۸۱) کوشید با توسل به تجارب دینی استدلالی برای اثبات وجود خدا اقامه کند. براد استاد فلسفه دانشگاه کمبریج بود و در سال‌های ۱۹۳۵ و ۱۹۵۸ به ریاست «انجمن تحقیقات روحی»^۱ انگلستان رسید، جایی که پیش از او جیمز متصدی آن بود. از جمله زمینه‌های تخصصی فلسفه که براد به آن توجه زیادی نشان داده است، بررسی جنبه‌های فلسفی پژوهش‌های روان‌شناختی است که کار او را تا حد زیادی به پروژۀ فکری جیمز شبیه و نزدیک می‌کند.

براد تجربه دینی را شهادی برای باورهای دینی می‌داند. شاید بتوان او را در شمار نخستین کسانی دانست که کوشیده‌اند تجربه دینی را شهادی بر وجود خدا به حساب آورند و برای این منظور استدلالی اقامه کنند. می‌توان از ریچارد سوئینبرن و سی. اف. دیویس به عنوان کسانی نام برد که پس از او چنین رویکردی را دنبال کردند و بسط و گسترش دادند. براد در استدلالی که با استفاده از تجربه دینی بر اثبات وجود خدا اقامه کرده است، این مدعای اصلی را طرح می‌کند که «تجربه دینی شهادی بر وجود خداست» و درست به این دلیل که برای تجارب دینی ارزش معرفت‌شناختی قائل است، توهمی دانستن این تجارب را به قوت رد می‌کند. در این مقاله نخست به ایضاح مدعای اصلی براد در مورد ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی برای باور به وجود خدا پرداخته می‌شود و سپس پاسخ‌های او به مخالفان بررسی خواهد شد. به نظر می‌رسد که هم مدعای اصلی براد و هم اشکال‌های مخالفان و پاسخ‌های براد به آنها، از پس گذشت سال‌ها، در ادبیات بحث از تجربه دینی تحول و دگرپرسی یافته‌اند. با این حال، دعوی اصلی مقاله آن است که می‌توان استدلال‌های اصلی براد را در این زمینه از طریق نظرگاه‌های جدید به موضوع، و به طور خاص دیدگاه‌های سه فیلسوف دین برجسته معاصر، یعنی سوئینبرن و دیویس و آلستون، بازساخت.

براد معتقد است بین باورهای دینی و تجارب دینی رابطه دوسویه قوی‌ای وجود دارد. این رابطه بسیار پیچیده و درهم‌تنیده است، به گونه‌ای که متمایز ساختن آنها از هم کمی دشوار به نظر می‌رسد. به نظر او، چارچوب اصلی باورهای هر دینی از طریق تجارب عارفان و قدیسانی شکل می‌گیرد که در آن سنت واجد تجربه دینی‌اند و اساساً این تجارب دینی‌اند که به باورهای

دینی تعیین می‌بخشند. تجارب در یک نقطه زمانی و مکانی رخ می‌دهند و بستری عینی را برای باورهای بی‌زمان و بی‌مکان دینی فراهم می‌آورند و از این طریق است که این باورها را مشخص و متعین می‌کنند. هنگامی که باورهای دینی برای نخستین بار از سوی مؤسسان ادیان و مذاهب مطرح می‌شوند، از یک سو، خود به ایجاد تجربیاتی در افراد گرایش دارند و، از سوی دیگر، شکل‌گیری تجارب دینی همین باورهای خام اولیه را تعیین می‌بخشد. عارفان نیز با تفاسیری که از تجارب خویش ارائه می‌کنند، عینیتی نوین به باورهای دینی می‌بخشند. براد، به همین دلیل، از تجارب به منزله شاهدهی برای باورهای دینی یاد می‌کند (Broad 2008, 122). مثلاً، در سنت مسیحی این باور وجود دارد که انسان می‌تواند با مسیح یا حواریون او رابطه وجودی داشته باشد. حال این باور نزد عارفان به صورت دیدن مسیح و حواریون او و سخن گفتن با آنان تجربه می‌شود. این تجربه هم به آموزه مسیحی پیش‌گفته عینیت می‌دهد، هم خود شاهدهی بر آن محسوب می‌شود و هم بر قدرت آن می‌افزاید و آن را تأیید می‌کند. از منظری دیگر، براد تجربه دینی را تجربه‌ای مشابه با ادراک حسی می‌داند و بر آن است که همان‌گونه که ادراک حسی در مورد جهان خارج معرفت‌بخش است، تجربه دینی نیز در مورد موضوع تجربه خود، معرفت‌بخش است و می‌توان وجود خدا را از آن دریافت. در مباحث متأخر درباره معرفت‌شناسی تجربه دینی، این دو نحوه نگاه به موضوع، یعنی شاهد انگاشتن تجربه دینی و مقایسه آن با ادراک حسی، بر اساس مبانی متفاوت معرفت‌شناختی از هم تفکیک شده‌اند. چنین تفکیکی در دیدگاه براد وجود ندارد و می‌توان هر دو نحوه نگاه را در آن یافت. در آنچه می‌آید، نشان داده می‌شود که مدعای براد از هر دو منظر قابل دفاع است. نخست، به منظر شاهدباورانه می‌پردازیم و سپس دیدگاه براد را از منظر آلستون می‌نگریم که مدعی اصلی مشابهت تجربه دینی و ادراک حسی است.

۲. براد: تجربه دینی در مقام شاهدهی برای باورهای دینی

وجه تجربی تجربه‌های دینی مسئله‌ای است که براد بر آن تأکید دارد و آن را دلیل و شاهدهی تجربی برای وجود خدا در نظر می‌آورد. او با نظر به اتقانی که تجربی بودن ادراک حسی برای باورهای اصلی ما از جهان فراهم می‌آورد، تجارب دینی را نیز فراهم‌کننده دلیلی قاطع بر وجود خدا می‌داند. براد کوشیده است بر اساس گزارش‌های افراد مختلف در سنت‌های دینی

متفاوت از تجربه امر الوهی استدلالی برای اثبات وجود خدا بیاورد. صورت‌بندی منطقی دیدگاه او قدری دشوار است، اما می‌توان از طریق تشخیص و تدقیق دعاوی اصلی بررسی آنها را تسهیل کرد:

(۱) بسیاری از افراد در مناطق، سنت‌های دینی و فرهنگ‌های مختلف جهان مدعی‌اند که امر الوهی را تجربه کرده‌اند.

(۲) این فرض نامعقول است که این حجم وسیع از افراد، که در طول تاریخی بسیار طولانی، تجارب دینی خود را گزارش کرده‌اند، در گزارش خود دچار خطا شده باشند.

(۳) بنابراین، حقیقتی غایی وجود دارد که بسیاری از افراد در مناطق، سنت‌های دینی و فرهنگ‌های مختلف آن را تجربه کرده‌اند.

براد با رویکردی شبیه به رویکرد جیمز تنوع گزارش‌هایی را بررسی می‌کند که افراد مختلف از تجربه امر الوهی بیان کرده‌اند. او می‌کوشد تا ورای همه تنوع‌ها و تمایزهایی که در این گزارش‌ها وجود دارد هسته مشترکی را در این تجارب بیابد. به نظر او، ظواهر و جزئیاتی که افراد در تجارب خویش به آنها اشاره می‌کنند، به کلی به سنت و فرهنگ و زمانی وابسته است که صاحبان تجربه به آن تعلق دارند. با این حال، فارغ از این جزئیات و ظواهر کاملاً متفاوت، هسته مشترکی در همه گزارش‌ها وجود دارد و آن چیزی نیست جز خود تجربه امر الوهی (Broad 2008, 121). تجربه ادراک^۲ ناب و بی‌واسطه امر الوهی برای فرد صاحب تجربه معرفت‌بخش، یقین‌آور و قطعی است. این ادراک به شکلی است که فرد را بدون هیچ قید و شرطی مطمئن می‌سازد که متعلق ادراکش واقعاً وجود دارد، ادراکی که بیان کردن آن با زبان متعارف بسیار دشوار و نارساست، تمام حیات فرد صاحب تجربه را تحت تأثیر قرار می‌دهد و زندگی او را بر محور خود می‌سازد. هسته مشترک موجود در تجارب، از نظر براد، همچون اسکلتی پنهان در دل تجارب دینی است که اگر این تجارب را از همه جزئیات و رنگ و لعاب‌های فرهنگی و سنتی جدا کنیم، همچنان در دل این تجارب قابل تشخیص است. براد، به تبع مباحثی که با صبغه‌ای روان‌شناختی، تحت تأثیر آثار و سخنرانی‌های جیمز، در روزگار وی جریان داشته است، معتقد است که نمی‌توان نسبت به این حجم وسیع گزارش‌ها از تجارب عرفانی بی‌توجه بود. تلقی تجربی و شاهدباورانه‌ای که وی از دلیل‌آوری برای وجود خدا دارد، تا سال‌ها پس از او، جایگاه غالبی در فلسفه دین و الهیات مسیحی به خود

اختصاص داد. در قسمت بعد، به دو نمونه از آرائی اشاره می‌کنیم که با چنین رویکردی به تجربه دینی توجه کرده‌اند.

۲-۱. سوئینبرن و دیویس، ادامه‌دهندگان رویکرد شاهدباورانه به تجربه دینی

سوئینبرن را می‌توان شاخص‌ترین مدافع رویکرد شاهدباورانه در اثبات وجود خدا دانست. او بر آن است که تجربه دینی «تجربه‌ای است که به نظر صاحب تجربه می‌رسد که تجربه خدا یا امر فوق‌طبیعی دیگری است». او بحث خود را از براهین سنتی اثبات خدا شروع می‌کند و به دلیل رویکرد تجربی خود، از همان ابتدا، برهان وجودی آنسلم را، که یک برهان پیشینی محسوب می‌شود، کنار می‌گذارد و عنوان برهان را فقط به براهین پسینی وجود خدا اطلاق می‌کند. از نظر سوئینبرن، برهان استدلالی محسوب می‌شود که می‌خواهد وجود خدا را با استفاده از شواهد تجربی موجودی ثابت کند که هر فرد عاقلی می‌تواند آنها را در جهان ببیند و ادراک کند. مثلاً، در برهان غایت‌شناختی، وجود نظم و طراحی مدبرانه عالم شاهدهی است که ما را به سوی باور به وجود خدا هدایت می‌کند. در برهان تجربه دینی هم تجارب دینی افراد شاهدهی بر وجود خداوندند.

به تعبیر سوئینبرن، هر یک از براهین پسینی اثبات وجود خدا، نه یک استدلال قیاسی، بلکه یک استدلال استقرایی بر وجود خداست. او این استدلال‌ها را استدلال‌های استقرایی از نوع C می‌نامد. سوئینبرن معتقد است استدلال‌های استقرایی از نوع C به تنهایی ناقص‌اند و اگرچه شاهد و بینه‌ای برای وجود خدا محسوب می‌شوند، به تنهایی توان اثبات وجود خدا را ندارند (Swinburne 2004, 13)، زیرا هر کدام دارای نواقصی‌اند که از قدرت اثباتی آنها می‌کاهد. سوئینبرن در هر یک از استدلال‌های نوع C، که استدلال تجربه دینی هم یکی از آنهاست، می‌کوشد نشان دهد از مجموع شواهد استقرایی موجود چنین برمی‌آید که «وجود خدا از نبود او محتمل‌تر است». هر یک از این براهین پسینی فرض احتمال بالاتر وجود خدا نسبت به نبود او را نشان می‌دهند، اما نمی‌توانند به تنهایی وجود خدا را اثبات کنند. از این رو، سوئینبرن معتقد است که باید مجموع براهین استقرایی C را با هم در نظر گرفت. او مجموعه براهین اثبات وجود خدا را یک برهان انباشتی یا استدلالی استقرایی از نوع P می‌داند. براهین مختلف موجود در این برهان انباشتی P، نواقص یکدیگر را پوشش می‌دهند و یکدیگر را تکمیل می‌کنند. به همین دلیل، برهان انباشتی قدرت اثباتی بالایی دارد و با کمک شواهد

مختلفی که هر یک از براهین پسینی ارائه می‌کنند وجود خدا را ثابت می‌کند. سوئینبرن بر آن است که می‌تواند با استفاده از برهان انباشتی، نه تنها معقولیت باور دینی را نشان دهد، بلکه نشان دهد که خدا باوری از نفی آن محتمل‌تر است (Swinburne 2004, 13-20).

سی. اف. دیویس متفکر دیگری است که پس از براد و سوئینبرن رویکرد شاهدباورانه به تجربه دینی را پی گرفته است. دیویس نیز، همانند سوئینبرن، برای اثبات وجود خدا به برهان انباشتی متوسل می‌شود. او نیز به این نکته تصریح می‌کند که برهان انباشتی، بر خلاف برهان‌های کلاسیک اثبات وجود خدا، که همگی تک‌بعدی بودند و به راحتی خدشه می‌پذیرفتند، دارای ابعاد مختلف است و نمی‌توان آن را به آسانی انکار کرد. این برهان ابعادی چندگانه دارد که بر روی هم نیروی ترکیبی را به وجود می‌آورند که می‌تواند بر نارسایی انفرادی آنها فائق آید. بدین ترتیب، باید گفت که برهان انباشتی یک کل است که از مجموع اجزاء خود بزرگ‌تر و قدرتمندتر است، چرا که می‌تواند از طیف گسترده‌ای از شواهد و قراین استفاده کند. یکی از این شواهد واقع‌نمایی احتمالی تجربه است که در تجربه دینی محل توجه است (دیویس ۱۳۹۱، ۱۵۰).

سوئینبرن برهان خود را بر پایه اصل آسان‌باوری^۳ استوار می‌ساخت و دیویس نیز، به تبع او، معتقد است هر گونه برهانی برای تجربه دینی باید بر این اصل استوار باشد. پذیرفتن این اصل، به زعم سوئینبرن و دیویس، منجر به شکاکیت خواهد شد. صورت‌بندی این اصل چنین است: «این یکی از اصول عقلانیت است که در نبود برخی ملاحظات، اگر به لحاظ معرفتی، به نظر صاحب تجربه برسد که X حاضر است، آنگاه احتمالاً X حاضر خواهد بود. آنچه به نظر می‌رسد آن را ادراک می‌کنیم، احتمالاً در واقع نیز همان گونه است» (دیویس ۱۳۹۱، ۱۳۳). اصل آسان‌باوری این امکان را برای سوئینبرن و دیویس فراهم می‌کند که از این واقعیت، که به نظر شخصی می‌رسد که چیزی حاضر است، احتمال حاضر بودن آن را نتیجه بگیریم. همان‌طور که از این تعریف برمی‌آید، از نظر سوئینبرن این اصل در مورد همه ادراک‌های ما، از جمله حافظه و باورهای مبتنی بر آن، نیز صادق است (Swinburne 2004, 303-5). اصل آسان‌باوری به این معنا نیست که احتمالی که یک تجربه پدید می‌آورد، برای این که یک انسان عاقل به طور کامل به آن معتقد شود، کفایت می‌کند. این اصل، در نگاه نخست، صرفاً احتمال بیشتر را نشان می‌دهد و این به معنای اثبات مدعا نیست. این اصل

باورها را بی‌نیاز از توجیه نمی‌کند، بلکه فقط تا زمان اثبات خطا بی‌خطا بودن آنها را محتمل‌تر می‌داند. بر اساس اصل آسان‌باوری، بار استدلال بر عهده شکاکان و مخالفان تجربه و وجود متعلق آن گذاشته می‌شود (Swinburne 2004, 305-310).

سوئینبرن و دیویس اصل آسان‌باوری را بر پایه براهت به کار می‌گیرند. منظور از براهت این است که تجربه‌ها را باید معتبر قلمداد کرد، مگر آن که خلاف آن اثبات شود.^۴ سوئینبرن از کاربرد اصل آسان‌باوری بر پایه براهت اصل دیگری با عنوان گواهی^۵ به دست می‌آورد. منظور از گواهی این است که دیگران قاعدتاً راست می‌گویند، و بنابراین تجربیات آنها همان گونه است که می‌گویند. حال، سوئینبرن معتقد است که از ترکیب دو اصل مذکور برهانی به دست می‌آید که برای نشان دادن این که خدا باوری محتمل‌تر از نفی آن است کافی است (Swinburne 2004, 322-4).

استفاده سوئینبرن و دیویس از اصل گواهی در برهان تجربه دینی از این نظر برای موضوع مقاله حاضر حائز اهمیت است که این اصل می‌تواند نقطه اشتراک قابل توجهی بین اندیشه سوئینبرن و دیویس با براد ایجاد کند. ادعا این نیست که این اصل در ابتدا بر ساخته براد بوده و دیگران آن را از او وام گرفته‌اند بلکه این است که خوانش دوباره استدلال براد با در نظر داشتن آنچه از سوئینبرن و دیویس نقل شد، می‌تواند نشان‌دهنده اهمیت امروزین استدلال براد باشد. براد در استدلال خود از اصل گواهی چنین استفاده کرده است: «گزارش‌های افراد از تجارب شخصی‌شان معتبر است، مگر این که خلاف آن اثبات شود» و اصل بر براهت است (Broad 2008, 124). سخن براد با تصریح سوئینبرن به این مسئله قابل مقایسه است که دعوت از افراد برای باور کردن باور برآمده از تجربه دیگری، تا جایی که خلاف آن ثابت نشده باشد، رعایت حدود عقل است، و از ترکیب دو اصل مذکور و فراهم آوردن یک برهان، می‌توان به نحو معقولی نشان داد که خدا باوری محتمل‌تر از نفی آن است.

۲-۲. نقد ارزش شاهد باورانه تجربه دینی

براد معتقد است که برای تفسیر تجارب دینی دو راه وجود دارد. راه اول رویکرد واقع‌گرایانه‌ای است که بر این محور صورت‌بندی شده است: صاحبان تجربه دینی با واقعیت مشترکی مواجهه مستقیم یافته‌اند و البته این واقعیت بر همه افراد آشکار نشده است. رویکرد دوم رویکردی ناواقع‌گرایانه است که بر محور توهمی دانستن تجارب دینی شکل گرفته است.

قائلان به رویکرد دوم برای تجارب دینی ارزش معرفتی و واقع‌گرایانه قائل نیستند و این تجارب را به کلی محصول توهم‌های انسانی می‌دانند. براد به رویکرد اول تعلق خاطر دارد و برای تجارب دینی ارزش واقع‌گرایانه و معرفتی قائل است. از آنجا که او تجارب دینی را واقع‌گرایانه تفسیر می‌کند، این تجارب را ناظر به حقیقت و همچون قرینه و شاهدهی برای حقیقت دینی واجد ارزش معرفتی می‌داند (Broad 2008, 122). او در دفاع از واقع‌نمایی تجارب دینی چهار نقد مهم و محتمل بر دیدگاه خود را تشخیص می‌دهد و به ارزیابی آنها می‌پردازد.

۲-۲-۱ انتقاد اول: تجربه دینی توهمی مشترک در بین برخی افراد است.

براد سه الگوی مشابه را مطرح و از آنها برای رد توهمی دانستن تجربه دینی استفاده می‌کند. او با کمک الگوی اول و سوم موضع خود را تقویت می‌کند و از الگوی دوم برای رد مدعای رقیب (تجربه دینی توهمی مشترک در بین برخی افراد است) سود می‌برد.

الگوی اول: موقعیتی را فرض کنید که در آن برخی افراد برای استفاده از میکروسکوپ تعلیم دیده‌اند و قادرند تا جزئیاتی را در شیء مورد بررسی خود مشاهده کنند که دانشمندان که به اندازه کافی آموزش ندیده باشند نمی‌توانند آن جزئیات را ببینند. در این موقعیت فرضی، دانشمندان تعلیم‌دیده از واقعیاتی گزارش می‌دهند که دانشمندان تعلیم‌نادیده قادر به دیدن و ادراک آنها نیستند، درحالی که آن واقعیات بسیار جزئی در آن شیء وجود دارد (Broad 2008, 122).

الگوی دوم: معتادان به الکل را از چندین کشور، فرهنگ، زبان و همین‌طور در دوره‌های زمانی مختلف در نظر بگیرید. داده‌های مستند پزشکی و روان‌پزشکی حقایق مشترکی را درباره این افراد نشان می‌دهد. از جمله این داده‌های مشترک این است که این افراد همواره دچار توهم یکسانی بوده و هستند. محتوای توهم یکسان این معتادان الکی آن است که مار یا موش‌هایی به رنگ صورتی را در اتاق و تخت خواب خود مشاهده کرده‌اند و می‌کنند (Broad 2008, 122).

الگوی سوم: افراد نابینایی را فرض کنید که به تازگی بینایی‌شان را بازیافته‌اند. این تازه‌بینایان غالباً مدعای یکسانی درباره نابینایان دارند. آنها معتقدند که نابینایان هیچ ادراکی از رنگ ندارند، زیرا رنگ از طریق لمس کردن قابل درک نیست. آنها تصریح می‌کنند که با وجود ناتوانی ادراکی نابینایان برای ادراک رنگ‌ها اظهارات نابینایان در توصیف اشیاء (که آنها

را صرفاً از طریق لمس کردن به دست آورده‌اند) همگی معتبرند و جملاتی نامفهوم نیستند. این افراد واقعیت را دارای وجوه مختلف می‌دانند که رنگ یکی از این وجوه است و نابینایان قادر به ادراک این وجه نیستند، اما در عین حال وجوه دیگری از واقعیت را ادراک می‌کنند. به همین دلیل، توصیف‌هایی که از اشیاء ارائه می‌کنند، با وجود ندیدن رنگ، نامفهوم محسوب نمی‌شود (Broad 2008, 122).

مخالفان موضع براد این انتقاد را مطرح می‌کنند که چرا طرفداران ارزش معرفتی تجربه دینی گزارش مشترک معتادان الکلی (دیدن موش‌ها و مارهای صورتی‌رنگ) را یک توهم مشترک به شمار می‌آورند، اما اتفاق آراء بر سر وجود هسته‌ای مشترک در تجارب دینی همه سنت‌های دینی را توافق بر سر حقیقتی غایی می‌دانند. از نظر مخالفان، این باور یکسان نزد معتادان به الکل را نیز می‌توان از جنس هسته مشترک تجارب دینی دانست و آن را نیز منبع اطلاعات بیشتر به شمار آورد. این افراد معتقدند به همان میزان که تجربه دینی می‌تواند برای یک فرد مؤمن فرایند باورسازی اعتمادپذیر و واجد ارزش معرفتی باشد، تجربه الکلی‌ها نیز برای آنها اعتمادپذیر و واجد ارزش معرفتی است. موجه نیست که تجربه مؤمنان را از نظر معرفتی معتبر بدانیم، اما تجربه الکلی‌ها را توهم محض به شمار آوریم (Broad 2008, 123).

براد در پاسخ به این انتقاد می‌گوید موش‌ها یا مارهایی که الکلی‌ها مدعی دیدنشان در اتاق خواب خود هستند نوعاً با اموری که دیگران ادراک می‌کنند فرق دارند. مثلاً، ما غالباً موش یا مار را به رنگ قهوه‌ای یا خاکستری مشاهده می‌کنیم و دیدن موش یا مار صورتی امری خلاف واقع محسوب می‌شود. همچنین، این معتادان به الکل حیوانات را در تخت خواب یا اتاق خویش می‌بینند، در حالی که در حالت طبیعی موش و مار در محل زندگی ما پیدا نمی‌شود. افزون بر این، نکته دیگری که وجود دارد این است که ما غالباً از علائم و نشانه‌ها به وجود امور پی می‌بریم. مثلاً، رد پا، آثار خزیدن یا آثار جویدگی می‌تواند ما را نسبت به وجود موش یا مار در اتاق مطمئن کند و در مورد مثال بالا هرگز چنین آثاری در محل زندگی معتادان الکلی مشاهده نشده است، و نبود این دست نشانه‌ها دلیلی دیگر برای توهمی بودن این تجارب محسوب می‌شود. براد تصریح می‌کند که در تجارب دینی، درست بر خلاف تجربیات معتادان به الکل، محتوای تجارب عارفان، مخالف آنچه با حواسمان ادراک می‌کنیم

نیست. عارفان، قدیسان و مؤسسان ادیان افرادی‌اند که همانند کاربران تعلیم‌دیده میکروسکوپ، با باورهای دینی آشنایی کامل دارند و با اِشرافی که بر حقایق دینی دارند، می‌توانند حقایق دیگری را نیز ادراک کنند که دیگر افرادی که آشنایی کافی با آنها ندارند (همانند دانشمندانی که برای استفاده از میکروسکوپ تعلیم ندیده‌اند) نمی‌توانند این حقایق را ادراک کنند. این عارفان، قدیسان و مؤسسان ادیان، درست مثل الگوی اول، به دلیل آگاهی خود از آموزه‌های دینی، موفق به ادراک بخشی از حقایقی شده‌اند که دیگر افراد ناآگاه (تعلیم‌ندیده) ممکن است فکر کنند که چنان حقایقی اصلاً وجود ندارند. این حقایق در بطن واقعیات دینی نهفته‌اند و فقط عارفان، قدیسان و مؤسسان ادیان توان ادراک و کشف آنها را داشته‌اند. این سخن براد تا حد زیادی به دیدگاهی نزدیک است که تجربه دینی را مشابه تجربه حسی و بنابراین معرفت‌بخش می‌داند. در دهه ۱۹۹۰، ویلیام آلستون، با طرح و بسط پیچیده‌تر و جزئی‌تر چنین دیدگاهی، البته از منظر معرفت‌شناختی دیگری، از ارزش معرفتی تجربه دینی دفاع کرد. به دلیل اهمیت این دیدگاه، در بخش دوم مقاله به تفصیل به آن خواهیم پرداخت و قرابت آن را با ادعای براد نشان خواهیم داد.

افزون بر آنچه گفتیم، براد از الگوی سوم نیز برای تقویت موضع خود استفاده می‌کند. او قدیسان و عارفان را همچون تازه‌بینایانی می‌داند که پس از به دست آوردن بینایی خود قادرند درباره حقایقی (همچون رنگ در الگوی سوم و ادراک حضور بی‌واسطه خدا در مورد تجربه دینی) سخن بگویند که تاکنون هیچ درکی از آنها نداشته‌اند. گویا آنان پس از کسب تجارب دینی بینایی‌شان را به دست آورده‌اند و به ادراک لایه‌ای از حقیقت قادر شده‌اند که تا پیش از آن نه درکی از آن داشته‌اند و نه اصلاً مفهومی برایشان داشته است (Broad 2008, 123).

۲-۲-۲. انتقاد دوم: محتوای تجارب دینی با دیگر اطلاعات موجود مغایرت دارد. نکته دیگری که مخالفان طرح می‌کنند مغایرت گزارش صاحبان تجربه با دیگر اطلاعاتی است که ما از طرق مختلف کسب می‌کنیم. برای مثال، عارفان غالباً زمان، صبرورت و تغییر را غیرواقعی می‌دانند، در حالی که برای دانشمندان اینها شاخصه‌های بنیادین جهان محسوب می‌شوند. به دلیل وجود این مغایرت‌ها، منتقدان ارزش معرفتی تجارب دینی این تجارب را، در بهترین حالت، نادرست و غیرقابل اعتماد ارزیابی می‌کنند و، با نگاهی بدبینانه‌تر، آنها را محصول توهم‌های بشری برمی‌شمارند. در دوران اخیر، آنتونی فلو از معروف‌ترین فیلسوفانی

است که این چالش را مطرح کرده است. او می‌نویسد: «تجربه‌های دینی بسیار متفاوت‌اند و علی‌الظاهر باورهای بی‌شماری را تأیید می‌کنند که بسیاری از آنها با هم تناقض دارند» (Flew 1966, 126-127). این تناقض‌ها غالباً در دو سطح دیده می‌شوند: اولاً تناقض با دیگر اطلاعات موجود و ثانیاً تناقض اطلاعات موجود در تجارب دینی افراد مختلف با هم یا با تجارب افراد در سنت‌های دینی مختلف.

در پاسخ به این انتقاد، براد بر آن است که عموم ادراک‌های ناشی از تجربه دینی (به ویژه ادراک‌هایی که عرفا در موردشان اشتراک نظر دارند) با ادراک‌های ناشی از حواس تعارضی ندارند. ادراک‌های برآمده از تجربه‌های دینی ربط اندکی با واقعیت‌های زندگی روزمره دارند و بیشتر ناظر به ساختار و نظم کلی عالم و پیوندهای انسان با سایر اجزای جهان هستند. به علاوه، عرفا خود گفته‌اند که بیان تجربه‌های دینی با زبان متعارف نزدیک به محال است و بسیاری از موارد تعارض ظاهری این تجربه‌ها با تجربه‌های عادی ناشی از زبان به‌کاررفته در بیان آنهاست. دیگر این که نوع رفتار و توانمندی‌های صاحبان تجربه‌های دینی خود نشانی است از این که آنها به لحاظ جسمی و ذهنی از وضعیت طبیعی به دور نیستند و صرفاً بر جوهی از عالم واقع تأکید می‌کنند که ممکن است از چشم دیگران دور باشد (Broad 2008, 123).

درباره تعارض تجربه‌های دینی متفاوت با یکدیگر، می‌توانیم به راه‌حلی اشاره کنیم که عموماً در موضع‌گیری ادیان مختلف نسبت به چنین اشکالی مشترکاً دیده می‌شود. این راه‌حل اتخاذ رویکرد انحصارگرایی است، به این معنا که تنها یک دین حق است و غیر از آن یک دین دعاوی و آموزه‌های دیگر ادیان همگی ناحق و نادرست‌اند. در این حالت چون معیار صدق آموزه‌های یک دین خاص پیشفرض گرفته می‌شود، ارزش و اعتبار اثبات‌کنندگی تجربه دینی به کمترین سطح خودش می‌رسد. این رویکرد از نظر فیسوفان و شاهدباورانی نظیر براد، سوئینبرن و دیویس رویکردی مردود است.

ریچارد سوئینبرن در مورد تعارض محتوای تجارب دینی با هم در یک سنت یا با سنت‌های دینی دیگر بر این باور است که وجود تفاوت‌های ظاهری در این تجارب مستلزم تعارض نیست، زیرا ممکن است خدا در فرهنگ‌ها و سنت‌های مختلف با نام‌ها و صفاتی متفاوت شناخته شود و این زمینه فهم متفاوت افراد از خدا را به وجود می‌آورد، اما این مسئله

در تجربه بی‌واسطه آنان از امر الوهی خللی وارد نمی‌کند (Swinburne 2004, 316-17). او در مورد تعارض این تجارب با دیگر اطلاعات به دست آمده ما از مجراهای دیگر بر این باور است که تمام این تعارض‌ها محصول توصیف‌هایی پرشاخ‌وبرگ‌اند که خود فرد صاحب تجربه از تجربه دینی خویش ارائه می‌کند، اما توصیف خودپرداختِ شخص از تجربه‌اش برای متعارض دانستن آن توصیف با دیگر آگاهی‌ها کافی نیست. زیرا فرد صاحب تجربه در هر موقعیت متعارضی که قرار گیرد، می‌تواند از جزئیات توصیف‌های خویش بکاهد و تا حدی از دادن شاخ‌وبرگ بیشتر به توصیف‌های خود عقب‌نشینی کند، اما از اصل محتوای تجربه‌اش، که همان تجربه امر الوهی است، دست نکشد (Swinburne 2004, 265-7).

دیویس هم این تعارض را چندان خطرناک نمی‌داند زیرا بیشتر تجاربی که منبع تعارض با دیگر اطلاعات قرار می‌گیرند، بسیار مناقشه‌آمیزند و تلقی واحدی از آنها در کار نیست تا بتوانند چالشی را به وجود آورند. افزون بر این، دیویس معتقد است که تجارب حسی دینی و غیردینی به خودی خود تعارضی با هم ندارند و صرفاً می‌توانند منشأ تفاسیر بازانديشانه متعارض شوند. این تعارض‌ها، در مجموع، تنها موجب می‌شوند که تجارب دینی را وحی مطلق به حساب نیاوریم، اما هرگز این نتیجه به دست نمی‌آید که تجارب دینی عموماً ناشی از خطای ادراک یا ادراک توهمی خدا هستند (دیویس ۱۳۹۱، ۵-۲۲۲).

۲-۳. انتقاد سوم: تجارب دینی حاصل توهم‌اند، زیرا صاحبان تجارب دینی غالباً علائم نوروپاتی داشته‌اند.

براد این انتقاد مخالفان را مهم‌ترین انتقاد آنها می‌داند. منکران ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی بر این نکته تأکید می‌ورزند که مؤسسان ادیان، عرفا و قدیسان همواره علائم نوروپاتی و ضعف جسمانی خاص داشته‌اند و این علائم توهم ایجاد می‌کنند (Broad 2008, 124). براد برای پاسخ به این انتقاد چهار دلیل ذکر می‌کند و بر اساس آنها نقد مخالفان را مردود می‌داند. (۱) مؤسسان ادیان و قدیسان، به روایت تاریخ، غالباً افرادی بسیار شایسته و توانمند در امور دنیوی بوده‌اند. آنها جامعه را به خوبی سازمان‌دهی می‌کردند، در تجارت و امور اقتصادی موفق بودند، فرماندهان جنگی بسیار نام‌آوری محسوب می‌شدند و داوران عادل و مصلحان اجتماعی توانمندی بودند. این شایستگی‌ها و توانمندی‌ها حاکی از آن است که این افراد

ارتباط عمیق و درستی با واقعیت اجتماعی روزگار خود داشته‌اند و علی‌الاصول در توهم زندگی نمی‌کرده‌اند. (۲) از شایستگی و توانمندی مؤسسان ادیان و قدیسان که بگذریم، باید تصریح کرد حتی نوابغ علمی و هنری نیز افرادی کاملاً بهنجار و متعادل محسوب نمی‌شوند و حتی بسیاری از آنها در روزگار خود مجنون و دیوانه شناخته می‌شدند. بنابراین، این توقع که نوابغ دینی افرادی کاملاً بهنجار و عادی باشند غیرواقع‌بینانه است. (۳) با فرض این که جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم جهانی حسی است و وجوه غیرحسی آن به ادراک افراد بهنجار و معمولی این جهان نمی‌آید، ادراک وجوه غیرحسی این جهان ممکن است فرد را غیرعادی و مجنون جلوه دهد. صاحبان تجربه دینی پاره‌ای توانمندی‌های ذهنی و حسی فوق‌العاده و نبوغ‌آمیز دارند. در نظر آوریم که برخی از کسانی که در مکاتب دینی شرقی به مراقبه و ریاضت می‌پردازند از نظر حسی و ذهنی توانایی‌هایی دارند که در افراد عادی هرگز دیده نمی‌شود. (۴) افرادی که صاحب تجارب دینی‌اند، توأمان، در دو جهان حسی و فوق حسی زندگی می‌کنند. از این رو، رفتار این افراد به دلیل این که می‌توانند روی دیگر واقعیت را ببینند تا حدی غیرعادی و نابهنجار به نظر می‌رسد. بین کسی که آسمان را با چشم غیرمسلح می‌بیند و کسی که آن را با تلسکوپ می‌بیند فرق بسیار زیادی وجود دارد و انتظار رفتار یکسان و منطبق با آداب و رسوم اجتماعی از این دو نامعقول است (Broad 2008, 125).

پس از براد، برخی از منتقدان کوشیده‌اند تا با نشان دادن شباهت‌های موجود بین تجارب دینی و تجارب بیمارگونه تجارب دینی را به بیماری‌های روانی تحویل برند. مثلاً مکی برای تجارب دینی توان اثبات‌کنندگی قائل نیست زیرا معتقد است که تجارب دینی و بیماری‌های روانی تفاوت ذاتی با یکدیگر ندارند (Mackie 1982, 180). دیویس اما تفاوتی بارز بین تجارب دینی و بیماری‌های روانی قائل است و می‌توان به کمک رأی او بر نظر براد تأکیدی دوباره کرد. تفاوت‌های مورد نظر دیویس از این قرارند: (۱) بصیرت‌هایی که از تجارب عرفانی به دست می‌آیند، بعداً نیز ارزشمند دانسته می‌شوند در حالی که یک روان‌پریش، پس از بهبودی، دریافت‌هایش را پوچ و بی‌معنا تلقی می‌کند؛ (۲) مؤلفه‌های صرفاً دینی عقاید بیمارگونه و غیربیمارگونه غالباً متفاوت‌اند؛ (۳) آنچه صاحبان تجربه دینی درک می‌کنند خوف به معنای «هیبت» است نه اضطراب و ترس‌های بیمارگونه‌ای که روان‌پریشان دارند؛ (۴) اختلال‌های فکری‌ای نزد بیماران دیده می‌شود که صاحبان تجارب دینی به آنها مبتلا نیستند؛

(۵) بر خلاف زمینه دینی تجارب عرفانی، زمینه تجارب روان‌پریشانه هرگز دینی نیست؛ (۶) بر خلاف تجارب وحدت‌بخش عرفانی، که در آنها تمایزهای اشیاء از بین می‌رود، در تجارب روان‌پریشانه، اشیاء جزئی بیرونی اهمیت فوق‌العاده می‌یابند (دیویس ۱۳۹۱، ۲۷۱-۲۸۰). دیویس می‌افزاید که پژوهش‌های روان‌شناختی معمولاً نیم‌رخ‌ی از فرد دین‌دار ارائه می‌کنند که با واقعیت دین‌داری فاصله دارد. مثلاً، روان‌شناسان معمولاً دینداری را با اقتدارگرایی یکی می‌گیرند، اما اگرچه در بسیاری از موارد دین‌داری با اقتدارگرایی ملازم است، همه دین‌داران لزوماً اقتدارگرا نیستند. از این رو، دیویس تصریح می‌کند که در تحویل‌های بیماری‌شناسانه، غالباً دین‌دارانی را که جهت‌گیری جست‌وجوگرانه به دین دارند و دارای روحیه انتقادی و دیدگاه گشوده‌اند و به ساحت معنوی زندگی بهای زیادی می‌دهند نادیده می‌گیرند. به علاوه، دینداری در فرهنگ‌های گوناگون معانی مختلفی دارد، اما تحویل‌گرایان همه دین‌داران را به یکسان روان‌پریش می‌خوانند (دیویس ۱۳۹۱، ۸۶-۲۵۸).

۲-۲-۴. انتقاد چهارم: تجارب دینی متأثر از عوامل محیطی، تربیتی، جنسی و عاطفی‌اند. براد نکته اصلی این انتقاد مخالفان را به این صورت بیان می‌کند: از آنجا که امور مختلفی، نظیر عواطف یا امیال جنسی یا آموزش و تربیت، در بروز تجربه‌های دینی تأثیر دارند، این تجربه‌ها به احتمال زیاد تحت تأثیر این عوامل و بنابراین توهمی هستند. در پاسخ به این انتقاد، براد به تحلیل منطقی موضوع می‌پردازد. این سه حالت را در نظر آورید: حالت اول: الف شرط لازم ب است، اما شرط کافی وجود آن نیست. حالت دوم: الف شرط لازم و کافی وجود ب است. حالت سوم: ب صورت پیچیده‌تر و تغییرشکل‌یافته الف است. او حالت اول را مستعد خلط شدن با حالت سوم می‌داند و بر آن است که خطای منکران ارزش معرفتی تجربه دینی نیز در همین جاست. عواطف یا امیال جنسی شرط لازم و کافی برای ایجاد تجارب دینی نیستند. اتفاقاً افرادی که صاحب تجربه دینی بوده‌اند غالباً افرادی بی‌توجه به امور جنسی بوده‌اند و برعکس کسانی که تجارب جنسی قوی‌ای داشته‌اند نسبت به امور دینی بسیار بی‌اعتنا بوده‌اند. براد معتقد است حتی اگر بتوان نشان داد که عواطف یا امیال جنسی شرط لازم و کافی ایجاد تجارب دینی‌اند، باز هم نمی‌توان نتیجه گرفت که تجربه دینی همان تجربه جنسی تغییرشکل‌یافته و پیچیده‌تر است. تأثیرگذاری امیال جنسی یا عواطف بر تجارب دینی افراد ضرورتاً این نتیجه را به دست نمی‌دهد که تجارب دینی محصول این امیال و عواطف‌اند

(Broad 2008, 125-6).

در روزگار ما، «چالش تحویل‌گرایی» بیانگر دو انتقاد سوم و چهارم براد است. دیویس معتقد است که تحویل‌گرایی می‌تواند به دو شکل واقع‌نمایی تجارب دینی را به خطر اندازد: (۱) حالت اول، واقع‌نمایی تجارب دینی را می‌پذیرد اما توان اثبات‌کنندگی آنها را رد می‌کند. این حالت تبیین‌های بیماری‌شناسانه از تجربه دینی ارائه می‌کند، نظیر تلقین‌پذیری افراطی و حالات نابهنجار فیزیولوژیکی. (۲) حالت دوم چالشی انباشتی از مجموع چالش‌های تحویل‌گرایانه است. در این حالت، ادعا می‌شود که اگرچه تجربه‌های دینی نابهنجار یا بیمارگونه نیستند، برای خداآوری دلیلی بیش از تجارب غیردینی به دست نمی‌دهند. نقد سوم و چهارمی که براد مطرح کرده است، هر دو متعلق به شکل نخست چالش تحویل‌گرایی اند. به عبارت دیگر، در هر دو نقد، واقع‌نمایی تجارب دینی پذیرفته اما توان اثبات‌کنندگی آنها رد می‌شود. در این وضعیت، تجارب دینی به کلی قدرت اثبات‌کنندگی خود را از دست می‌دهند و به کار اثبات وجود خدا نمی‌آیند، مگر این که در برهانی انباشتی با دیگر تجارب جمع شوند. در این حالت، منتقدان عموماً تبیین‌های بیماری‌شناسانه از تجربه دینی ارائه می‌کنند. دیویس غالب این قبیل مطالعات روان‌شناختی را دچار مشکلات تجربی و مفهومی می‌داند (دیویس ۱۳۹۱، ۲۵۳).

به گفته دیویس، چالش تحویل‌گرایانه منتقدان شامل پنج مورد است که در هر پنج مورد، منتقدان واقع‌نما نبودن تجارب دینی را ادعا می‌کنند و بر آن‌اند که این تجارب از طریق سازوکارهایی به وجود آمده‌اند که به لحاظ معرفتی، نامعتبرند: (۱) محرومیت: منتقدان انتقاد خود را بر این داده‌ها استوار می‌سازند که فقر نزد دین‌داران بیشتر به چشم می‌خورد و غالباً زنان بیش از مردان و سیاه‌پوستان بیش از سفیدپوستان دین‌دارند. (۲) ناکامی‌های جنسی: از نظر منتقدانی که اساس این تجارب را (بر اساس نظریه فروید) توهم می‌دانند، ناکامی‌های جنسی نه تنها می‌تواند زمینه‌هایی برای دین‌داری به وجود آورد بلکه اساساً مفهوم خدا محصول فرافکنی تعارض‌های موجود بین وجدان و غرایز جنسی افراد است. (۳) سازوکارهای دفاعی: رویکرد افراد دین‌دار به مرگ نسبت به رویکرد افراد غیردین‌دار مثبت‌تر است. منتقدان این تلقی دین‌داران را چنین تحلیل می‌کنند که دین‌داران غالباً می‌کوشند تا ترس خود از مرگ را پنهان و مهار کنند تا به باورهای مذهبی خود اعتبار بخشند. (۴) واپس‌روی: منتقدان معتقدند که

عارف از زندگی و فشارهای ملازم آن کناره می‌گیرد و به حالتی واپس می‌رود که احساس گم‌گشتگی و وحدت مجدد به او می‌دهد و به احساس تولد دوباره می‌انجامد و به لحاظ روانی برای فرد سازگاری بخش است. (۵) ناسازگاری: تجربه‌های دینی برای افراد ناسازگار یا مضطربی که جهان‌بینی دینی دارند راهی است که این افراد از طریق آن بتوانند از واقعیت بگریزند و آرامش پیدا کنند و درست به همین دلیل است که خودکشی در بین کسانی که به طور مرتب به کلیسا می‌روند و جهان‌بینی دینی دارند بسیار کمتر است (دیویس ۱۳۹۱، ۷۰-۲۶۲).

دیویس، پس از شرح صورت‌های مختلف چالش تحویل‌گرایی، تمامی انواع این انتقاد را در نامعتبر شمردن تجربه دینی ناتوان می‌داند. او تصریح می‌کند که اگرچه داده‌های تجربی‌ای که روان‌شناسان در رد تجربه دینی طرح می‌کنند می‌توانند ارزش اثباتی این تجارب را پایین آورند، نمی‌توانند به کلی آنها را مردود کنند. دیویس معتقد است که هیچ یک از این چالش‌ها به تنهایی نمی‌تواند برهان تجربه دینی را دچار خدشه کند، گرچه نباید نادیده گرفت که مجموع آنها می‌تواند چالش انباشتی خطرناکی را به وجود آورد، زیرا در این چالش انباشتی چالش‌ها نقاط ضعف یکدیگر را پوشش می‌دهند و بر برهان منفرد غالب می‌آیند.

۳. براد: مشابهت تجربه دینی و ادراک حسی

براد برای بررسی ارزش معرفت‌شناختی شواهد تجربی به سود باور دینی از تمثیل ادراک حسی استفاده می‌کند. شاید بتوان گفت که او نخستین متفکری از بین فیلسوفان تحلیلی دین است که به لحاظ معرفت‌شناختی به شباهت موجود بین تجربه دینی و ادراک حسی توجه کرده است. براد معتقد است که با وجود تفاوت‌هایی که بین ادراک حسی و تجربه دینی وجود دارد و ممکن است تمثیل تجربه دینی به ادراک حسی را تضعیف کند، شباهت‌های بسیاری نیز بین این دو هست که امکان این تمثیل را موجه می‌سازد. او می‌کوشد تا با تأکید بر وجوه شباهت این دو مهم‌ترین تفاوت‌ها را بررسی و تمایز قاطع بین ادراک حسی و تجربه دینی را رد کند. وجه شباهتی که براد بر آن تأکید دارد، وجود نوعی رابطه علی است. او درخصوص ادراک حسی بر این باور است که از یک سو باورها و پیش‌فهم‌ها و انتظارات ما بر نوع فهم و تفسیری که از ادراکات خود داریم تأثیر می‌گذارند و از سوی دیگر همین باورها و پیش‌فهم‌های

ما خود تا حد قابل توجهی برخی ویژگی‌های محسوس داده‌های حسی را تعیین یا تعدیل می‌کنند. مثالی که براد برای مدعای خود می‌آورد «نمودار» است. او می‌گوید هنگامی که ما درباره نمودارها می‌اندیشیم محرک‌های بصری می‌توانند احساسی از یک امر محسوس، که البته شیء نیست، در ما به وجود آورند، اما وقتی به شیء واقعی فکر می‌کنیم، همان محرک‌های بصری می‌توانند احساسی از ادراک شیء در ما ایجاد کنند. او، بر این سیاق، به وجود نوعی رابطه علی بین تجربه‌ها و باورهای دینی قائل می‌شود و بین ادراک حسی و تجربه دینی شباهت می‌بیند (Broad 2008, 122).

از جمله وجوه افتراقی که منتقدان بین تجربه دینی و ادراک حسی می‌بینند و به آن اشاره می‌کنند این تصور است که محرک‌های غیرحسی هرگز نمی‌توانند ادراک تجربی در فرد ایجاد کنند و بنابراین تجربه دینی از جنس تجربه حسی نیست. براد پاسخ می‌دهد که درست برعکس این مدعا هم محرک‌های غیرحسی می‌توانند ادراک تجربی به وجود آورند و هم محرک‌های حسی قادرند موجب ادراک غیرتجربی شوند، مانند مثال نمودار که ذکر شد. انتقاد دیگری که از سوی مخالفان طرح می‌شود کمیابی و خاص بودن تجربه دینی در مقابل فراوانی و همگانی بودن تجربه حسی است. براد این انتقاد را نیز رد می‌کند و برای نشان دادن وارد نبودن آن از یک مثال استفاده می‌کند. او به وجود استعداد موسیقایی در عده‌ای کمی از افراد اشاره می‌کند، استعدادی که در بسیاری وجود ندارد. براد استعداد کسب تجربه دینی را نیز از این دست می‌داند و بر آن است که این استعداد در برخی وجود دارد و عده‌ای کثیری از آن محروم‌اند (Broad 2008, 120).

پیش‌تر اشاره شد که پس از براد، فیلسوفان دیگری نیز به این شباهت بین ادراک حسی و تجربه دینی پرداخته‌اند و کوشیده‌اند اندیشه این شباهت را بیشتر و بهتر از او پیرورانند. ویلیام آلستون مشهورترین این فیلسوفان است. شباهت تجربه دینی و تجربه حسی نقطه محوری طرح آلستون درباره تجربه دینی است (عباسی ۱۳۹۱، ۵۹-۶۴). آلستون، همانند براد، معتقد است که تجربه دینی باور دینی را موجه می‌کند. او برای اثبات این مدعای خود تصریح می‌کند که تجربه ادراکی در شرایط متعارف و در صورت نبود شاهد ناقص می‌تواند باور ادراکی متناسب با خود را موجه کند. اساس و شالوده استدلال آلستون برای اثبات ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی بر پایه این رأی است که تجربه دینی نوعی تجربه ادراکی است

(Alston 1991, 112-15). به نظر می‌رسد علی‌رغم مغایرت‌های بسیار، شباهت ساختی غیرقابل انکاری بین این دو در کار است. اولاً، ساخت تجربه دینی و تجربه حسی مشابه است زیرا هر دوی آنها ساختی سه وجهی دارند که شامل شخصی که ادراک می‌کند (مدرک)، متعلق ادراک (مدرک) و ظهور یا نمود یا پدیداری است که بر شخص نمایان می‌شود. ثانیاً، هر دو تجربه دینی و حسی معرفت‌بخش‌اند زیرا از یک سو هر دو التفاتی‌اند و متعلق دارند و از سوی دیگر باورسازند. در نتیجه، صاحب تجربه معتقد است که متعلق تجربه‌اش پیش روی اوست و وجود دارد. ثالثاً، معرفت حاصل از تجارب حسی و دینی غیراستنتاجی و منبعث از خود تجربه است. معرفتی که فرد از طریق تجاربش دریافت می‌کند به کلی بی‌واسطه و غیراستنتاجی است. رابعاً، محتوای معرفت‌بخش این تجارب را می‌توان مستقلاً بررسی کرد. مثلاً، در خصوص تجارب حسی از طریق رجوع به جهان خارج یا بررسی سلامت اندام‌های حسی و در مورد تجارب دینی از طریق براهین اثبات وجود خدا می‌توان محتوای تجارب را بررسی و ارزیابی کرد (پترسون و دیگران ۱۳۷۶، ۸-۲۳۷).

در کنار این شباهت‌های اساسی، البته تفاوت‌هایی از سوی ناقدان مطرح شده‌اند، اما آلستون معتقد است که با وجود تفاوت‌ها بین تجارب حسی و دینی هنوز می‌توان بر این شباهت و ارزش معرفتی آن تأکید کرد. از جمله مهم‌ترین انتقاداتی که به این تمثیل شده آن است که ادراک حسی در تمام زمان‌ها و مکان‌ها برای فرد رخ می‌دهد، اما ادراک دینی فقط در برخی لحظات و برای برخی از افراد، آن هم به طور برق‌آسا و گذرا، رخ می‌دهد. آلستون این انتقاد را دلیلی کافی برای عدم تشابه تجربه دینی و ادراک حسی نمی‌داند چرا که کثرت وقوع یک تجربه ربطی به ماهیت و ساخت آن تجربه ندارد (Alston 1991, 102-6). مثلاً، رؤیت ستاره هالی در عمر هر فرد ممکن است فقط یک بار رخ دهد، اما این سبب نمی‌شود که ادراک ستاره هالی را یک ادراک حسی ندانیم. از این رو، قلّت وقوع تجربه دینی دلیلی بر این نیست که ساخت آن را از ساخت تجربه حسی متمایز بدانیم (نراقی ۱۳۷۸، ۶-۶۵).

انتقاد دیگر مخالفان این است که ادراک حسی تجربه‌ای همگانی است که همه افراد واجد آن‌اند اما همگان قابلیت ادراک دینی ندارند. در پاسخ به این انتقاد، می‌توان به یکی از نکاتی که براد بدن پرداخته است بازگشت: همان طور که ناتوانی برخی افراد در دیدن یا شنیدن سبب نمی‌شود که دیدن یا شنیدن را ادراک حسی ندانیم، وجود افرادی که فاقد تجارب دینی‌اند

نیز نمی‌تواند دلیلی برای تمایز ساختی بین تجارب دینی و حسی محسوب شود. این نکته را در الگوی استفاده از میکروسکوپ یا مسئله استعدادهای موسیقایی هم آوردیم. منتقدان، همچنین، به این تفاوت اشاره می‌کنند که برخلاف ادراک حسی، که محتوی اطلاعات جزئی فراوان درباره جهان است و این اطلاعات روشن و واضح‌اند، ادراک دینی هم اطلاعات اندکی درباره خدا به ما می‌دهد و هم این اطلاعات بسیار مبهم‌اند. با این حال، می‌توان پاسخ گفت که حجم و کیفیت اطلاعات حاصل از تجربه ربطی به ساخت تجربه ندارد و مدعا شباهت ساختی است، نه انطباق محتوایی تجربه دینی و حسی (Alston 1991, 106-112). افزون بر این، اگر متعلق تجربه واجد خصوصیتی باشد که فرد صاحب تجربه نتواند اطلاعاتی جزئی درباره آن کسب کند، این ویژگی همچنان نمی‌تواند خللی به شباهت ساختی تجربه دینی و ادراک حسی وارد کند (آلستون ۱۳۷۸، ۲۱-۱۴).

در نهایت، گفته‌اند که متعلق ادراک حسی امور محدود است اما متعلق ادراک دینی خداست که امری نامتناهی است و این خود بیانگر تفاوتی مهم بین تجربه دینی و ادراک حسی است. اما نامتناهی بودن متعلق تجربه دینی نافی امکان ادراک آن متعلق نامتناهی از سوی ذهن متناهی انسان نیست و برای به ادراک درآمدن هر امر، حتی امور حسی، لازم نیست فرد کل متعلق ادراک خود را ادراک کند. آنچه مهم است شباهت ساختی دو گونه تجربه است، نه شباهت محتوایی. بنابراین، اگرچه کیفیات پدیداری در ادراک حسی و دینی به کلی با هم فرق دارند و این کیفیات در یکی حسی و در دیگری غیرحسی است، همچنان نوعی شباهت ساختی بین این دو وجود دارد، و در نتیجه می‌توان گفت تجربه دینی نوعی تجربه حسی است (نراقی ۱۳۷۸، ۶۷-۷۰). به این ترتیب، گرچه رویکرد آلستون، برخلاف براد، شاهدباورانه نیست، طرح فکری او درباره تجربه دینی زمینه‌ای مناسب را برای احیا، بازسازی و دفاع از یکی از اندیشه‌های اساسی براد درباره استدلال بر وجود خدا از طریق تجربه دینی فراهم می‌کند.

۴. نتیجه‌گیری

در این مقاله، کوشیدیم دیدگاه براد را در مورد تجربه دینی، به مثابه شاهدهی برای باور به خدا، بیان و آن را به کمک دیدگاه‌های متأخر بازسازی و تقویت کنیم. با توجه به این که سال‌ها از

زمان نگارش مقاله «استدلال تجربه دینی» براد گذشته، طبیعی است که مباحثی که او در مقاله خود مطرح کرده است فاقد پیچیدگی، دقت و ظرافت مباحث متأخر در مورد تجربه دینی و معرفت‌شناسی باور دینی باشد. با این حال، بنا بر آنچه آمد، می‌توان پس از صورت‌بندی دعوی او در آن مقاله، هر یک از مقدمات استدلال او را به کمک دیدگاه‌های متأخر، از جمله دیدگاه‌های سوئینبرن، دیویس و آلستون، تقویت و بازسازی کرد. همچنین، به نظر می‌رسد پاسخ او به انتقادهای چهارگانه به استدلال از طریق تجربه دینی، به رغم گذر زمان، همچنان قابل تأمل است. این پاسخ مبنای پاسخ‌های جدیدتر سوئینبرن و دیویس به چالش تحویل‌گرایی بوده است. به این ترتیب، اگر آنچه را سی. دی. براد در «استدلال از طریق تجربه دینی» ادعا کرده است، از طریق تأملات متأخر فیلسوفان دین در دفاع از ارزش معرفتی تجربه دینی تقویت و بازسازی کنیم، می‌توانیم استدلال او بر وجود خدا را، که از نخستین استدلال‌های مبتنی بر تجربه دینی است، همچنان قابل تأمل و واجد ارزش بیابیم.

یادداشت‌ها

1. Society for Psychical Research (SPR)
2. perception
3. credulity

۴. قابل توجه است که متفکری که به این اصل عقلانی صورت منطقی داد تامس رید، فیلسوف همعصر و مخالف هیوم، بود. او معتقد بود که باورها از ابتدا موجه‌اند و از خطا برائت دارند، مگر آن که خطایشان ثابت شود. بعدها آلستون این اصل را پروراند و سوئینبرن نیز صورت‌بندی جدیدی از آن به دست داد که به اصل آسان‌باوری (principle of credulity) مشهور شد. برای توضیحات بیشتر، نک. Swinburn. 2004, 254-267.

5. testimony

کتاب‌نامه

- آلستون، ویلیام. ۱۳۷۸. «تجربه دینی ادراک خداوند است»، ترجمه مالک حسینی. در کیان ۵۰.
- آلستون، ویلیام و علی اسلامی. ۱۳۷۸. «ادراک خداوند» (مصاحبه با آلستون). در کیان ۵۰.
- پترسون، مایکل و دیگران. ۱۳۷۶. عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- پترسون، مایکل و دیگران. ۱۳۸۹. درباره تجربه دینی. ترجمه مالک حسینی. تهران: هرمس.

- جیمز، ویلیام. ۱۳۹۱. تنوع تجربه دینی. ترجمه حسین کیانی. تهران: حکمت.
- دیویس، سی. اف. ۱۳۹۱. ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی. ترجمه علی شیروانی و حسینعلی شیدان شید. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- عباسی، بابک. ۱۳۹۱. تجربه دینی و چرخش هرمنوتیک. تهران: هرمس.
- نراقی، احمد. ۱۳۷۸. رساله دین‌شناخت؛ مدلی در تحلیل ایمان ابراهیمی. تهران: طرح نو.
- Alston, William p. 1991. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. London: Cornell.
- Broad, C. D. 2008. "The Argument from Religious Experience." in Louis P. Pojman, and Michael Rea (eds.), *Philosophy of Religion*. Wadsworth.
- Flew, Antony. 1966. *God & philosophy*. London: Hutchinson.
- Mackie, J. L. 1982. *The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God*. Oxford.
- Pojman, Louis P. and Michael Rea (eds.). 2008. *Philosophy of Religion*. Wadsworth.
- Swinburne, Richard. 2004. *Existence of God*. New York: Oxford.

