

# برهان تجربه دینی: بررسی موردی، دیدگاه کیت یندل

حمید امیرچقماقی\*  
محمد محمد رضایی\*

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۵/۰۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۱۸

## چکیده

کیت یندل (Keith Yandell) از مدافعان تجربه دینی در اثبات وجود خداست. برهان وی مبتنی بر بسط اصل قرینه تجربی و تأکید بر ابطال پذیری تجارب دینی است. وی با بسط ایده‌های ایجابی و سلبی در اصل قرینه تجربی به اصلی با چهار شرط می‌رسد که مقدمه اصلی استدلال وی را تشکیل می‌دهد. در این مقاله تلاش شده است برهان تجربه دینی یندل درباره اثبات وجود خدا در دیدگاه توحیدگرایانه با روش توصیفی-تحلیلی واکاوی گردد. در وهله نخست به تعریف و طبقه‌بندی انواع تجربه دینی از دیدگاه وی اشاره می‌شود. پس از آن برهان یندل تبیین شده، بخش پایانی مقاله به بررسی انتقادی دیدگاه وی و بیان نتایج به دست آمده اختصاص می‌یابد. دیدگاه وی از چند نظر با انتقاد مواجه است. یکسان‌انگاری وحی و تجربه دینی، تأکید بر دیدگاه تجربه‌گرایی و نقص ادله وی در قابل اعتماد بودن تجارب دینی از جمله نقدهایی است که در این مقاله به آنها پرداخته شده است. در نهایت اگرچه دیدگاه وی حائز نکات مثبتی است، به عنوان برهانی کارآمد موفق به نظر نمی‌رسد.

واژگان کلیدی: اثبات وجود خدا، برهان تجربه دینی، کیت یندل، اصل قرینه تجربی.

\* دانش‌آموخته دکتری فلسفه دین پردیس فارابی دانشگاه تهران. amir469@gmail.com  
\*\* استاد گروه فلسفه پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول). mmrezai@ut.ac.ir

## مقدمه

انسان فطرتاً جستجوگر و حقیقت‌طلب است. باور یا عدم باور به وجود خدا از مهم‌ترین مسائل فکری انسان به شمار می‌آید. اعتقاد به خدا همه اندیشه‌ها، تمایلات، ارزش‌ها، اعمال و رفتار انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد و شیوه زیست انسان معتقد به وجود خدا با شیوه زیست انسان منکر وجود خدا بسیار متفاوت خواهد بود. براهین متعددی بر وجود خداوند اقامه شده است؛ اما از دیدگاه برخی از متفکران اغلب این براهین با چالش‌هایی مواجه شده‌اند. این چالش‌ها با ظهور کانت شدت یافت. بسیاری از متفکران دینی پساکانتی در تفکر مسیحی برای حفظ باورهای دینی، توجه خود را به تجربه دینی معطوف داشته‌اند (سوئین‌برن، ۱۳۸۷، ص ۴۲) و آن را راهی برای اثبات وجود خدا یا امر ماورای طبیعت قلمداد کرده‌اند.

به هر حال پرداختن به برهان تجربه دینی به عنوان جایگزینی برای سایر براهین اثبات وجود خدا یا مکملی برای آنها در شرایطی که در جهان غرب سایر براهین با چالش مواجه شده‌اند، حائز اهمیت است. کیث *یندل* از جمله فیلسوفان دینی است که مدافع برهان تجربه دینی است. وی که از فیلسوفان دین معاصر به شمار می‌آید، بر آرای اصلی و مؤثر فیلسوفان دین پیشین درباره تجربه دینی تسلط دارد. وی با بررسی و تحلیل دیدگاه‌های موافق درباره تجربه دینی تلاش می‌کند با استفاده از شیوه تحلیلی نقاط ضعف آنها را برطرف کرده، به دیدگاهی قابل دفاع دست یابد.

در این مقاله تلاش شده است برهان تجربه دینی *یندل* درباره اثبات وجود خدا در دیدگاه توحیدگرایانه با روش توصیفی-تحلیلی مورد واکاوی قرار گیرد. در وهله نخست به تعریف و طبقه‌بندی انواع تجربه دینی از دیدگاه وی اشاره می‌شود. پس از آن به تبیین برهان *یندل* اشاره می‌شود. بخش پایانی مقاله به بررسی انتقادی دیدگاه وی و بیان نتایج به دست آمده اختصاص یافته است. پیش از ورود به بحث لازم است مفهوم خدا از دیدگاه *یندل* به اجمال بررسی شود.

## ۱. مفهوم «خدا»

فلاسفه دین عموماً هم به بررسی مفهوم خدا پرداخته‌اند و هم در اثبات وجود خدا سخن گفته‌اند. گستره مفهومی واژه خدا و تلقی‌های گوناگون از آن تا حدی است که از یک سو بر موجودی متعالی و نامتناهی که خالق و ربّ عالم است و در سوی دیگر بر هر موجود یا تجربه محدودی که دارای اهمیت ویژه‌ای است یا تکریم خاصی را بر می‌انگیزاند، اطلاق می‌شود (آون، ۱۳۸۰، ص ۲۶). این تنوع کاربرد تا آنجاست که «تعریف خدا به طوری که همه کاربردهای این کلمه و کلمه‌های معادل آن را در زبان‌های دیگر شامل شود، بسیار مشکل و شاید غیرممکن است» (ادواردز، ۱۳۷۱، ص ۱۷).

تفاوت تلقی از «خدا» نه تنها در تفکرات متعدد یا ادیان مختلف ملاحظه می‌شود، بلکه حتی در یک دین یا یک تفکر خاص نیز قابل مشاهده است. این تفاوت‌ها در تبیین تصویر از خدا در هر دین می‌تواند در تلقی ما از دیگرآموزه‌های آن دین نیز مؤثر باشد؛ مثلاً اگر در دین یهود به تصویری از خدای پادشاه و حاکم که واضح احکام و قوانین است، برسیم، درباره شریعت یهود، تلقی آمرانه و سختگیرانه برجستگی خواهد یافت؛ اما اگر به تصویر پدرانه از خداوند برسیم، تلقی دیگری که مبتنی بر آمیزه‌های عاطفی است، برجستگی می‌یابد؛ بنابراین می‌توان دین‌ورزی را تا حد زیادی به تصور از خدا وابسته دانست (صادق‌نیا، ص ۲۱۸-۲۱۹). علاوه بر آن، ادله و براهینی که در اثبات وجود خدا اقامه می‌شود، به تصور از خدا وابسته است.

در فرهنگ مغرب‌زمین در طول ۲۵ قرن گذشته، توجه اصلی فیلسوفان دین‌پژوه عمدتاً معطوف به مفهوم خداوند در چارچوب ادیان توحیدی بوده است. در ادیان توحیدی، خداوند موجودی غیرمادی و متعالی از جهان، قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض است (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۲۸-۲۹). *یندل* نیز در این سنت فکری قلم زده است. تبیین مفهوم خدا از دیدگاه وی به ما کمک خواهد کرد ادله او را بر اثبات وجود خدا به نحو واقع‌بینانه‌تری بررسی و نقد نماییم. به باور *یندل* برای توحیدگرایی، خدا واقعیت غایی است. ادعای اینکه X خداست، مستلزم هر یک از ادعاهای زیر است:

۱. X ضرورتاً و به‌طور وجودشناختی مستقل است - یعنی X وجود دارد، و منطقاً ممکن نیست که X برای وجود وابسته به چیزی باشد.
۲. X خود آگاه است - یعنی نسبت به خود آگاه است - بنابراین X شخص است.
۳. X متعالی است - یعنی X مساوی با جهان نیست و خدا برای وجود و قدرت‌ها به جهان وابسته نیست.
۴. X هستی برتر است - یعنی با ارزش‌ترین، بزرگ‌ترین یا بهترین (Yandell, 2002, p.85).

از دیدگاه *یندل* فهمی متناهی از خدا آن‌چنان‌که خدا موجودی اخلاقاً غیرکامل تلقی شود یا چنان فرض شود که در قدرت و علم محدود است... همه مرگ‌نهایی توحیدگرایی هستند (Ibid, p.127)؛ با این حال وی خدا را در واژه‌نامه‌ای که در کتاب *فلسفه دین* خود ارائه کرده، به این شرح تعریف می‌کند: «خدا موجودی قادر مطلق و عالم مطلق، خالق این جهان، مشیت‌کننده در مسیر هدایت تاریخ و عامل اخلاقاً کامل است» (Ibid, p.362).

به‌طور کلی *یندل* معتقد است خداوند باید دارای دسته‌ای ویژگی‌های خاص باشد که بتواند مسائل روحی انسان را حل کند. وی این ویژگی‌ها را ویژگی‌های هسته‌ای (Kerner Properties) خداوند می‌نامد. این ویژگی‌ها به دو دسته ویژگی‌های عام و خاص تقسیم می‌شوند. ویژگی‌هایی چون قادر مطلق بودن، عالم مطلق بودن، وجوداً مستقل بودن و خیر محض بودن ویژگی‌های عام و ویژگی‌هایی چون مقدرکننده تاریخ بشری بودن، نجات‌بخشیدن از گناهان و بسیاری ویژگی‌های مختص به یک سنت مانند متجسدشدن به شکل عیسی مسیح علیه السلام و وحی فرستادن به سوی محمد صلی الله علیه و آله را می‌توان از جمله ویژگی‌های خاص دانست (Yandell, 1993, pp.333-334).

از دیدگاه *یندل* مفهوم خدا به‌طور سنتی مستلزم این دعوی است که خداوند قادر مطلق است. ایضاً این مفهوم در ارتباط با خداوند و گزاره‌ها را می‌توان بدین نحو نشان داد: «خدا قادر مطلق است اگر و فقط اگر بتواند بالفعل هر گزاره‌ای را که منطقاً ممکن است که خداوند آن را صادق کند، صادق نماید». نکته محوری در این تعریف

از قدرت مطلق، عبارت «هر گزاره‌ای که منطقاً ممکن باشد که خداوند آن را صادق کند» است. این عبارت محدوده مفهوم قدرت مطلق خداوند را مشخص می‌کند؛ مثلاً مواردی نظیر آنچه در ادامه می‌آید، می‌تواند از محدوده قدرت مطلق الهی خارج باشد: ۱. گزاره P متناقض باشد؛ ۲. «خدا P را صادق می‌کند» تناقض باشد؛ ۳. گزاره P مختص به خدا نباشد؛ ۴. خدا ویژگی‌ای داشته باشد که مستلزم صادق‌نکردن P است (Ibid, pp.331-332).

از دیگر صفات اصلی و پرمناقشه خداوند علم مطلق است. *یندل* مفهوم علم مطلق خداوند را چنین بیان می‌کند: «گفتن اینکه "خداوند عالم مطلق است" بدین معناست که اگر منطقاً ممکن باشد خداوند ارزش صدق گزاره‌ای را بداند، آن‌گاه خداوند به ارزش صدق آن علم دارد» (Ibid, pp.335-336). *یندل* همچنین تأکید می‌کند که درباره خداوند می‌توان استدلال نمود که منطقاً ممکن نیست خداوند عالم مطلق باشد، اما قادر مطلق نباشد (Ibid, p.336).

از دیدگاه *یندل* مسیحیان مدعی‌اند خدا در شخص عیسی مسیح ﷺ متجسد شده است. وی تأکید می‌کند مطابق توحیدگرایی‌های اسلامی و یهودی متجسدشدن خدا ورای قدرتش و دون شأنش است - اینکه خدا در وجود انسانی که مصلوب شده، متجسد شده باشد، هم غیرممکن و هم مخالف شأن خدایی است؛ با این حال مطابق توحیدگرایی مسیحی می‌پذیرد که تجسد در چارچوب قدرت خدایی که قادر مطلق است، می‌باشد و این امر نمونه‌عالی از خرد و محبت خدایی را ارائه می‌کند (Idem, 2002, p.89).

## ۲. چیستی تجربه دینی

تجربه دینی اصطلاحی است که معادل عبارت «Religious Experience» به کار رفته است و در فرهنگ ما دچار نوعی ابهام است. این ابهام به دلیل نحوه کاربرد واژه تجربه در فرهنگ غرب و فرهنگ ماست. در فرهنگ ما اصطلاح تجربه در مواردی ب‌ه‌کار

می‌رود که زنده و بی‌واسطه باشد؛ مثلاً اگر کسی منظره‌ای را مستقیماً ندیده و تنها وصف آن را شنیده باشد، معمولاً گفته نمی‌شود که وی آن منظره را تجربه کرده است؛ اما تجربه در فرهنگ غرب در موارد متعددی مانند تجربه حسی، تجربه اخلاقی و تجربه دینی به کار می‌رود و لزوماً حالت زنده و بی‌واسطه ندارد (قائمی‌نیا، ۱۳۷۹، ص ۱۴۰)؛ برای نمونه می‌توان این برداشت از تجربه را در کتاب **عقل و اعتقادات دینی** مشاهده نمود (ر.ک: پترسون و دیگران، ص ۳۶-۳۷). واژه «Experience» به معانی تجربه، اثبات، کوشش، آزمایش و همچنین به معانی دیگری چون خطرناک، فعالیت و اثبات مخصوص (در محاکم) آمده است. ریشه‌یابی این واژه نشان می‌دهد در ساختار اصلی این کلمه معنا و مفهوم آزمایش و تجربه نهفته است و صرف احساس چیزی را احتمالاً نمی‌توان «Experience» نامید؛ لکن در زبان انگلیسی جدید، مخصوصاً از دوران *جان لاک* به بعد، این واژه با نوعی توسعه، در مورد هر چیزی که در ذهن انسان یافت شود و هر احساس درونی‌ای که انسان واجد آن باشد، اطلاق شده است؛ گرچه آزمایش و تکرار در آن وجود نداشته باشد؛ ازاین‌رو برخی مترجمان، واژه «حالت دینی» یا «احساس دینی» را برای ترجمه «Religious Experience» مناسب‌تر یافته‌اند (بابور، ۱۳۶۲، ص ۱۳۱). اما صرف‌نظر از این تطور معنایی، آنچه می‌توان از تجربه فهمید، نوعی آگاهی است که برای تجربه‌گر حاصل می‌شود؛ بنابراین در معنایی وسیع می‌توان تجربه را چنین تعریف کرد: تجربه واقعه‌ای است که شخصی از سر می‌گذراند - خواه به عنوان عامل و خواه به عنوان ناظر - و نسبت به آن آگاه و مطلع است؛ مثلاً «تجربه مسابقات جهانی فوتبال» هم می‌تواند به عنوان شرکت در آن مسابقات باشد و هم حضور در محل تماشای آنها باشد و تجربه به معنای وسیع‌تر می‌تواند دیدن آنها از طریق تلویزیون یا شنیدنشان از طریق رادیو باشد (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۳۶-۳۷).

هنگامی که شخصی تجربه‌ای از سر می‌گذراند، برای انتقال یا بیان آن تجربه نیازمند توصیف آن تجربه است. دو گونه توصیف ممکن است درباره تجربه به کار رود: توصیف پدیدارشناختی و توصیف غیرپدیدارشناختی. کیث *یندل* درباره توصیف پدیدارشناختی یک تجربه می‌گوید: توصیف پدیدارشناختی درباره تجربه‌ای، توصیفی

است از سوی تجربه‌کننده که می‌گوید چگونه اشیا به لحاظ تجربه برای تجربه‌کننده به نظر می‌رسند (Yandell, 2010, p.406).

این نگاه پدیدارشناختی در تجربه دینی نتایج قابل تأملی به دنبال دارد. این‌گونه توصیفات گزارش‌هایی صرفاًند و هیچ‌گونه ادعای وجودی و داوری در آنها نسبت به ماورای نحوه ظهور در کار نیست. مهم‌ترین ویژگی توصیف‌های پدیدارشناختی، بدهت و یقینی‌بودن آنهاست. در فلسفه و منطق اسلامی هم می‌توان چنین توصیفات را یافت. وجدانیات که نزد منطق‌دانان از بدیهیات دانسته می‌شود، همان توصیفات پدیدارشناختی علوم حضوری‌اند. وقتی شخصی حقیقتی را در خود می‌یابد، مثلاً در خود می‌یابد که گرسنه است، این یافته را در قالب گزاره‌ای بیان می‌کند و می‌گوید «من گرسنه‌ام»، گرسنگی در ابتدا به علم حضوری برای وی ادراک شده و سپس در قالب گزاره بیان شده است؛ بنابراین منطق‌دان گزاره «من گرسنه‌ام» را بدیهی می‌داند. به تعبیر دیگر وجدانیات همان انعکاس حصولی علم حضوری هستند. این، بدان معناست که زاید بر نحوه ظهور چیز دیگری در توصیف نیامده است (قائم‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۳۰-۳۲).

۲۵

تجربه

برهان تجربه دینی: بررسی موردی، دیدگاه کیث بندل

نکته مهم دیگری که *بندل* درباره تجربه می‌گوید، تعیین بخشی کمتر از حد حقیقی تجربه است. آنچه در تجربه حسی در اختیار صاحب تجربه قرار می‌گیرد، تمام حقیقت متعلق تجربه نیست. به همین نحو تجربه‌های مینوی نیز همه اطلاعات و مدعیات مربوط به متعلق این تجربه را منتقل نمی‌کنند. این تعیین بخشی کمتر از حد حقیقی ویژگی منطقاً ضروری تجارب ماست (Yandell, 1993, pp.223-224).

دین از دیدگاه *بندل*: با این توجهات درباره تجربه، به ویژگی دین از دیدگاه کیث *بندل* می‌پردازیم. وی با نگاهی کارکردگرایانه به دین می‌نگرد و مؤلفه‌های اساسی دین را چنین بیان می‌کند:

دین یا نظام مفهومی دینی دو مؤلفه اساسی دارد: تشخیص و درمان. تشخیص ادعا می‌کند که هر فرد انسانی، به‌جز فردی که درمان شده، بیماری غیرجسمانی عمیقی دارد که اگر درمان نشود، استعدادهای فرد محقق نشده و طبیعت یا فطرت فرد به‌نحو فلج‌کننده‌ای آسیب می‌بیند؛ بنابراین درمانی ارائه می‌شود

(Idem, 2010, p.405).

یندل معتقد است نه تنها ادیان مختلف وجود دارد، بلکه انواع مختلف از یک دین وجود دارد (Idem, 2002, p.23). وی همچنین درباره دین یا سنت دینی می‌گوید: دین یا سنت دینی، نظامی مفهومی است که تفسیری درباره جهان و جایگاه انسان در آن ارائه می‌کند و طبق آن تفسیر شرحی از چگونه زندگی کردن در جهان بنا می‌نهد و این تفسیر و سبک زندگی را در یک سری مناسک، اصول و اعمال بیان می‌کند (Idem, 1993, p.15).

اکنون می‌توان به تعریفی از تجربه دینی رسید. کیث یندل با توجه به ملاحظات که قبلاً بیان شد، تجربه دینی را تجربه‌ای می‌داند که به لحاظ عقیده و به لحاظ رستگاری برای سنت دینی اساسی است (Ibid, p.15). وی تأکید می‌کند که این تجربه باید تا حدی برای صاحب آن قابل توصیف باشد (Idem, 2010, p.405). از دیدگاه وی توصیفی پدیدارشناختی از تجربه‌ای دینی توصیفی است که تجربه را «از درون» (From within) یا در رابطه با اینکه چگونه امور برای تجربه‌گر یا همان فاعل شناسا ظهور می‌یابد، توصیف می‌کند، بدون هیچ الزامی به بودن یا نبودن امور (Idem, 1993, p.17). بنا بر آنچه بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت از دیدگاه یندل تجربه‌ای دینی است که تجربه‌کننده در توصیف آن از مفاهیم دینی بهره‌بردار و مفاهیم دینی در یک سنت دینی معنا می‌یابند. به هر حال یندل چهار ویژگی را برای تجارب دینی بیان می‌کند (Ibid, p.18):

۱. مؤلفه روان‌شناختی مهمی برای این تجارب وجود دارد. توصیفات آنها به ما می‌گوید که صاحبان این تجارب چگونه احساس می‌کنند و واکنش نشان می‌دهند.
۲. مؤلفه روان‌شناختی به لحاظ دینی توصیف مهم‌ترین جنبه این تجارب نیست؛ دینی بودن این تجارب به احساس شیوه خاص نیست.
۳. ویژگی مرکزی این است که این تجارب شناختی (Cognitive) هستند؛ زیرا ظاهراً دست‌کم صاحب تجربه دیدگاهی دقیق و معتبر درباره آنچه ویژگی‌های مهم اشیاست، به دست می‌آورد.



۴. محتوای این تجارب، آن‌چنان‌که در توصیفات پدیدارشناختی آشکار شده، بسیار متفاوت است.

## ۲-۱. انواع تجربه دینی

در سنت‌های دینی مختلف و حتی سنت‌های معنویت‌گرا گزارش‌هایی از تجاربی که به گفته صاحب تجربه، دینی هستند، ارائه شده است. این تجارب طیف وسیعی را شامل می‌شود؛ از تجربه خدا تا تجربه اموری که تجربه‌گر آن را تجربه خدا توصیف نمی‌کند، اما توصیفی دینی از آن ارائه می‌دهد. تقسیم‌بندی‌های مختلفی توسط فلاسفه دین ارائه شده است. یکی از تقسیم‌بندی‌های معروف توسط سوئین‌برن ارائه شده است. به باور سوئین‌برن تجربه‌های دینی را می‌توان در پنج گروه طبقه‌بندی نمود:

نوع اول: گونه‌ای از تجربه است که در آن فرد صاحب تجربه با خدا یا موجود فراطبیعی ارتباط برقرار می‌کند و این ارتباط از طریق اشیای معمولی که فاقد بُعد مذهبی هستند، حاصل می‌گردد. نوع دوم: گونه‌ای از تجربه است که بعضی از طریق ادراک اشیای عمومی غیرعادی به دست می‌آورند؛ همانند تجربه حضرت موسی علیه السلام که خداوند را از طریق سخن‌گفتن یک درخت ادراک کرد.

سه نوع باقیمانده از تجربه دینی مستلزم وجود پدیده‌های عمومی نیست، بلکه خدا یا امر متعالی از طریق چیزی خصوصی بر شخص صاحب تجربه القا می‌شود.

نوع سوم: مشخصه اصلی نوع سوم تجربه دینی آن است که این تجربه، با واژگان قابل توصیف است. نوع چهارم: این قسم همانند نوع سوم است و تنها تفاوت آن در این است که این نوع تجربه به وسیله واژگان قابل توصیف نیست.

نوع پنجم: شخص صاحب تجربه، خدا و امر متعالی را بدون واسطه حواس درک می‌کند؛ به عبارت دیگر این نوع تجربه بسیار مرموز است و شخص فقط می‌فهمد که امری را درک کرده، بدون اینکه حواس ادراکی او در این درک نقشی داشته باشد (Swinburne, 2004, pp.298-300).

این تقسیم‌بندی به‌طور کامل نمی‌تواند مورد قبول *یندل* باشد. همان‌طور که قبلاً بیان شد، *یندل* تأکید می‌کند که تجربه دینی تا حدی برای تجربه‌گر قابل توصیف است؛ بنابراین دست‌کم نوع چهارم و احتمالاً نوع پنجم از تجاربی که سوئین‌برن به آنها اشاره می‌کند، نمی‌تواند مورد تأیید *یندل* قرار گیرد. با وجود این *یندل* نیز به تفاوت تجربه‌های دینی واقف است. وی دو ملاک برای تقسیم‌بندی تجارب دینی در اختیار قرار می‌دهد: محتوا (Content) و ساختار (Structure). تجارب اشخاص، چه دینی و چه غیردینی، به موجب این دو ویژگی متفاوت در انواع مختلف قرار می‌گیرند (Yandell, 2010, p.407).

**محتوا:** تجارب اشخاص به موجب ویژگی محتوا از یکدیگر متمایز می‌شوند. تجربه شنیداری از تجربه دیداری و تجربه بساوی از تجربه بویایی، به سبب محتوای خود متفاوت است. شواهد در نظر اول حکایت از آن دارند که تجارب دینی به سبب ویژگی محتوای خود از حیث نوع متفاوت‌اند (Ibid).

**ساختار:** تجارب همچنین به سبب ساختار خود نیز متفاوت‌اند. احساس انزجار یا غریبی، ساختاری متفاوت از دیدن یک درخت یا شنیدن صدای یک زنگ دارند. تجارب دسته اول، تجارب با ساختار فاعل آگاهی (Subject) / محتوا هستند. تجارب دسته اخیر با ساختار فاعل آگاهی / آگاهی (Consciousness) / متعلق آگاهی (Object) هستند (Ibid). *یندل* گاه به جای ساختار فاعل آگاهی / محتوا ساختار فاعل آگاهی / جنبه (Aspect) را به کار برده است. برخی تجارب دینی ساختار فاعل آگاهی / آگاهی / متعلق آگاهی و برخی دیگر ساختار فاعل آگاهی / جنبه را دارند (Yandell, 1993, p.19).

با این حال با بررسی آثار *یندل* پاسخ وی را به اینکه چند نوع تجربه دینی وجود دارد، مختلف می‌یابیم. وی در مقاله «تجربه دینی» خود انواع تجربه دینی را دست‌کم در سه گونه طبقه‌بندی می‌کند: تجربه اشراقی؛ تجربه مینوی و تجربه طبیعت (Ibid). اما *یندل* در کتاب *معرفت‌شناسی تجربه دینی* انواع تجارب دینی را پنج نوع می‌داند و می‌گوید: پرسش مبنایی درباره تجارب دینی این است که آیا یک نوع تجربه دینی وجود دارد یا انواع تجارب دینی وجود دارند؟ فکر می‌کنم که دست‌کم پنج نوع تجربه

دینی وجود دارد: تجربه مینوی؛ نیروانایی (Nirvanic)؛ کواله‌ای (Kevalic)؛ مکشه و عرفان طبیعت (Ibid, pp.23-24).

آشکار است که در تقسیم اول، تجارب دینی هندوئیست‌ها و بودیست‌ها را در یک نوع تجربه دینی، یعنی همان تجربه اشراقی طبقه‌بندی کرده است؛ اما در طبقه‌بندی دوم، تجارب دینی ذیل هر یک از این ادیان را نوعی تجربه دینی در نظر گرفته است. به نظر می‌رسد اگر *یندل* بخواهد به ملاک‌های خود در نوع‌شناسی تجارب دینی، یعنی ساختار و محتوا پایبند باشد، انواع سه‌گانه وی مطلوب‌تر خواهد بود.

### ۳. تبیین برهان تجربه دینی یندل

در بحث حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی، مسئله اصلی این است که آیا تجربه دینی می‌تواند دلیل یا شاهدهی برای اثبات متعلق خود باشد؟ کیث *یندل* از جمله موافقان برهان تجربه دینی است. وی برهان خود را به‌طور مفصل در کتاب *معرفت‌شناسی تجربه دینی* بسط داده است. ایده اصلی وی متکی بر ارائه صورت‌بندی مطمئن از برهان است که با تکیه بر بررسی و بسط «اصل قرینه تجربی» سامان یافته است. برای ورود به استدلال *یندل* نخست برخی مقدمات از دیدگاه وی تبیین می‌شود.

**اصل قرینه تجربی:** این اصل - اگر درست باشد - به ما می‌گوید یک تجربه چه موقع می‌تواند قرینه‌ای برای صحت یک گزاره باشد. اصل قرینه تجربی دو ایده ساده دارد:

۱. اگر به نظر شخصی می‌رسد که  $X$  را تجربه می‌کند، آن قرینه‌ای است که  $X$  وجود دارد.

۲. اگر شخصی می‌تواند قرینه تجربی داشته باشد که  $X$  وجود دارد؛ همچنین می‌تواند قرینه تجربی داشته باشد که  $X$  وجود ندارد.

به بیان دیگر این اصل هم بر ایده ایجابی و هم بر ایده سلبی تأکید دارد. تلاش *یندل* این است با بسط و بررسی این دو ایده ساده به تقریری مطمئن از برهان تجربه دینی دست یابد. وی این فرایند را از بررسی محتوایی که تجربه در اختیار صاحب

تجربه قرار می‌دهد، آغاز می‌کند. *یندل* می‌گوید آنچه در تجربه حسی در اختیار صاحب تجربه قرار می‌گیرد، تمام حقیقت متعلق تجربه نیست. به همین نحو تجربه‌های مینوی نیز همه اطلاعات و مدعیات مربوط به متعلق این تجربه را منتقل نمی‌کنند. ویژگی‌ها یا صفات مطلق به وسیله نظریه یا الهیات به تجربه مینوی مرتبط شده‌اند (Ibid, p.233) این تعیین‌بخشی کمتر از حد حقیقی ویژگی منطقی ضروری تجارب ماست و این حقیقت که تجارب ما این ویژگی را دارد، مانع از این نیست که این تجارب دلیلی برای مدعیاتی که دارای شرایطی مرتبط با آن تجارب هستند، فراهم کنند. از سوی دیگر دلیل مرتبط کامل یک شخص درباره گزاره P دقیقاً همه قرائنی است که وی درباره صدق یا عدم صدق آن دارد، خواه تجربی باشد یا غیرتجربی. دلایل مرتبط همواره بیش از دلایل تجربی هستند؛ بنابراین *یندل* به «اصل قرینه تجربی» قوی‌ای همچون اصل زیر ارجاع می‌دهد:

(EP) اگر S تجربه التفاتی E را درباره X دارد، E قرینه‌ای برای وجود X است، مگر آنکه (۱) S به نظرش رسد تجربه‌ای از X دارد، خواه X برای تجربه‌شدن وجود داشته باشد یا نه (۲) اگر E معتبر نباشد، S نتواند آن را کشف کند، (۳) E نوعی از تجربه است که به نحو ساختارمند گمراه‌کننده است، (۴) هیچ نوع تجربه‌ای نتواند علیه وجود X باشد.

شرط (۴) می‌گوید می‌توان ایده ساده ۲ را بدین نحو فراهم کرد: اگر نوعی تجربه بتواند وجود داشته باشد که «X وجود ندارد»، بنابراین باید نوعی تجربه نیز وجود داشته باشد که «X وجود دارد» را تأیید کند (Ibid, pp.234-236).

اما در اینجا مفهوم نوعی تجربه مبهم است. دو فرض برای این مفهوم قابل تصور است: اول اینکه نوع دیگری از تجربه دینی، ناظر بر هر نوع تجربه دینی، اعم از مینوی یا غیر آن می‌باشد. دیگری اینکه تجربه مینوی را نوع محدودتری از تجربه بدانیم و بگوییم که تجربه مینوی خودش دست‌کم علی‌الاصول می‌تواند قرائن ایجابی و سلبی درباره وجود خدا فراهم کند. اصلی که شامل امر دوم است، اصل سخت‌تری است. آنان که مدعی‌اند تجربه دینی یا تجربه مینوی قرینه‌ای برای وجود خداست، باید با استدلالی

به این شرح مواجهه داشته باشند:

۱. شخص می‌تواند قرینه تجربی برای وجود خدا داشته باشد، تنها اگر شرایطی باشد که تحت آن شرایط عدم تجربه خدا دال بر عدم وجود خدا باشد.

۲. شرایطی نیست که تحت آن شرایط عدم تجربه خدا دال بر عدم وجود خدا باشد.

بنابراین:

۳. شخص نمی‌تواند قرینه تجربه دال بر وجود خدا داشته باشد.

یندل معتقد است با ترکیب ایده ایجابی و سلبی می‌توان با چنین استدلالی مواجهه داشت. حال پرسش مهم این است که چه چیزی ممکن است قدرت قرینه‌ای تجربه‌ای را که به نظر می‌رسد دال بر وجود چیزی باشد، ملغی کند؟ اگر تجربه‌ای داشته باشم که به لحاظ پدیدارشناختی به نظرم برسد که با  $X$  مواجهه‌ای داشته‌ام، به سه طریق ممکن است این قرینه آشکارم که به نفع وجود  $X$  است، ملغی شود:

۱. «به نظر رسیدن اینکه  $X$  را تجربه کرده‌ام، قرینه‌ای بر وجود  $X$  نیست» صادق است، اگر به نظرم رسیده باشد  $X$  را تجربه کرده‌ام، خواه واقعاً  $X$  را تجربه کرده باشم یا نه.

۲. «به نظر رسیدن اینکه  $X$  را تجربه کرده‌ام، قرینه‌ای بر وجود  $X$  نیست» صادق است، اگر حتی اگر  $X$  وجود نداشته باشد، نتوانم تشخیص دهم که  $X$  وجود ندارد.

۳. اگر نوع تجربه‌ای که در آن تجربه حداقل به نظرم می‌رسد با  $X$  مواجهه داشته‌ام، به نحو نظام‌مند گمراه‌کننده باشد، نمی‌توانم بگویم که  $X$  وجود دارد.

بنابراین یندل (EP) را بدین نحو بیان می‌کند:

(EP) اگر  $S$  تجربه التفاتی  $E$  را درباره  $X$  دارد،  $E$  قرینه‌ای برای وجود  $X$  است، مگر آنکه  $E$  در شرایطی واقع شود که ۱، ۲ یا ۳ برآورده شود.

به نظر یندل راه به‌دست‌آوردن قرینه مطلوب تجربی برای گزاره‌های وجودی بدین نحو است که هر قرینه تجربی که شخص برای گزاره به شکل « $X$  وجود دارد» دارد، با داشتن قرینه تجربی برای گزاره‌ای به شکل « $X, A$  را دارد» به دست می‌آید، جایی که  $A$  صفتی غیر از وجود است و البته « $X, A$  را دارد» مستلزم وجود  $X$  است. معقول است

ایده سلبی مستلزم این باشد که اگر شخص بتواند قرینه تجربی برای «خدا دارای A است»- جایی که A مشتمل بر صفاتی است که فرض می‌شود خدا داراست- داشته باشد، باید منطقاً ممکن باشد که قرائن تجربی علیه «خدا فاقد A است» رخ دهد.

شرایط (Circumstance) مفهوم مبهم دیگری است که لازم است واضح شود. آنچه مستلزم موقعیت یا شرایط است، چیزی شبیه این است: اگر گزاره P منطقاً ممکن است و اگر P صادق است، بنابراین عدم توفیق فرد در تجربه کردن X، قرینه‌ای است که X وجود ندارد؛ بنابراین می‌توانیم بگوییم شرط صادق بودن P شرط ابطال‌پذیری «X وجود دارد» است (Ibid, pp.237-239).

بنابراین با توجه به شرایط ابطال‌پذیری و نیز بسط ایده سلبی، اصل قرینه تجربی را می‌توان چنین بیان کرد:

(EP\*) برای هر گزاره «خدا دارای A است»، جایی که A «وجود» نیست و جایی که «خدا دارای A است» مستلزم «خدا وجود دارد» می‌باشد، اگر «اگر خدا وجود دارد، بنابراین خدا دارای A است» ضروری الصدق باشد، شخص می‌تواند قرینه تجربی از نوع K در تأیید «خدا وجود دارد» داشته باشد، تنها اگر شخص بتواند قرینه تجربی از نوع K علیه «متعلق تجربه نوع K، A را دارد» و بنابراین علیه «متعلق تجربه K، خداست» داشته باشد و اگر «اگر خدا وجود دارد، بنابراین خدا A را دارد» ممکن باشد، شخص می‌تواند قرینه تجربی از نوع K در تأیید «خدا A را دارد» داشته باشد، فقط اگر بتواند قرینه تجربی از نوع K علیه «خدا A را دارد» داشته باشد.

در عین حال باید توجه داشت که «O، A را دارد» گاه ممکن است به‌طور مستقیم و گاه به‌طور غیرمستقیم در قلمرو ردّ تجربی قرار گیرد. ردّ تجربی سه آموزه به شرح زیر دارد:

(PP) تجربه التفاتی E شخص S درباره O قرینه‌ای است که O وجود دارد، فقط اگر «وجود دارد» در قلمرو ردّ قطبی (Polar) قرار گیرد.

(PC) تجربه التفاتی E شخص S درباره O قرینه‌ای است که O وجود دارد، فقط اگر «وجود دارد» در قلمرو ردّ هم‌محیطی (Collegial) قرار گیرد.

(PL) تجربه التفاتی E شخص S درباره O قرینه‌ای است که O وجود دارد، فقط اگر «وجود دارد» در قلمرو ردّ فرعی (Lateral) قرار گیرد.

ایده‌های کلی در پس این اصول به شرح زیر است:

ردّ قطبی: گزاره «O، A را دارد» در قلمرو ردّ قطبی قرار می‌گیرد، اگر و فقط اگر شرط C چنان باشد که عدم تجربه O در C قرینه‌ای برای «O وجود ندارد» باشد.

ردّ هم‌محیطی: گزاره «O، A را دارد» در قلمرو ردّ هم‌محیطی قرار می‌گیرد، اگر و فقط اگر منطقاً ممکن باشد که تجربه‌ای رخ دهد که قرینه‌ای برای «O، فاقد A است» ارائه دهد یا منطقاً ممکن باشد که تجربه‌ای رخ دهد که قرینه‌ای برای اینکه «O فاقد A است» فراهم کند، در صورتی که O وجود دارد، اما فقدان A برایش ممکن است.

ردّ فرعی: گزاره «O، A را دارد» در قلمرو ردّ فرعی قرار می‌گیرد، اگر و فقط اگر منطقاً ممکن باشد که تجربه‌ای باشد که قرینه‌ای برای «O\*، B را دارد» فراهم کند و صدق «O\*، B را دارد» قرینه‌ای علیه صدق «O، A را دارد» باشد.

۴۳

قیس

برهان تجربه دینی: بررسی موردی، دیدگاه کیت بندل

اصل قرینه تجربی متناسب با هر یک از این مفاهیم ردّ است. البته شخص می‌تواند یکی یا دو تا یا هر سه آنها را بپذیرد. بندل معتقد است با الحاق (PC) و (PL) و الحاق آن به قوی‌ترین تقریر از اصل قرینه تجربی می‌توان به برهانی موفق از تجربه دینی دست یافت. با الحاق (PC) و (PL) این اصل را خواهم داشت:

(PCPL) تجربه E شخص S که التفاتی درباره O است، قرینه‌ای است که O وجود دارد، فقط اگر O وجود دارد در قلمرو هم‌ردّ هم‌محیطی و هم‌ردّ فرعی قرار گیرد (Ibid, pp.243-251).

با تبیین اصل قرینه تجربی، بندل با تأکید بر تجربه مینوی به تبیین استدلال خود می‌پردازد. از دیدگاه وی با به‌کاربردن عبارت «به نظر می‌رسد» به وجه پدیدارشناختی در توصیف‌هایی که از تجربه‌های دینی ارائه می‌شود، به نظر می‌رسد فاعل تجربه مینوی، موجودی با ویژگی‌های معینی نظیر یکتا، قاهر، مقدس و مانند آن را تجربه کرده است. با این حال تجربه مینوی از نظر ساختار همانند تجربه حسی است؛ یعنی ساختار فاعل آگاهی / آگاهی / متعلق آگاهی را دارد و به نظر می‌رسد درباره متعلق

مستقل از ذهن باشد؛ بنابراین مقدمه محوری استدلالی مبتنی بر تجربه مینوی را می‌توان بدین نحو تقریر کرد:

PN برای هر فاعل S و هر تجربه E، اگر اینکه S دارای E است، عبارت از این باشد که - به لحاظ پدیدارشناختی - به نظر S می‌رسد موجود مینوی N را تجربه می‌کند، آنگاه اگر S بدون تقصیر هیچ دلیلی نداشته باشد که گمان کند (i) به نظر S می‌رسد که N را تجربه می‌کند، خواه N باشد یا نباشد که S تجربه کند یا (ii) اگر E غیرواقع‌نما باشد S نمی‌تواند به این امر پی‌ببرد یا (iii) اگر E تجربه‌ای از نوع T باشد - به نحوی که هر عضو T غیرواقع‌نماست - S نمی‌تواند به این امر واقع‌پی‌ببرد، در این صورت E برای S قرینه‌ای فراهم می‌کند که N وجود دارد. با این حال تفاوت‌های متعددی میان تجربه حسی و تجربه مینوی وجود دارد. برخی تفاوت‌هایی که به لحاظ معرفتی می‌توانند حائز اهمیت باشند، بدین قرار است:

۱. در مورد تجربه حسی واقع‌نمایی مستلزم همگانی بودن است؛ درحالی‌که در مورد تجربه مینوی، واقع‌نمایی مستلزم چنین چیزی نیست.
۲. تجربه حسی دارای وجوه متکثر از قبیل بینایی، شنوایی و مانند آن است و همچنین با اندام‌های حسی پیوند دارد؛ درحالی‌که تجربه مینوی فاقد وجوه متکثر است و همچنین هیچ مجموعه‌ای از اندام‌های مینوی وجود ندارد.
۳. از تجارب حسی نتایج قابل پیش‌بینی استنتاج می‌شود که می‌تواند وجود متعلق تجربه را آزمون‌پذیر کند، اما تجربه مینوی این‌گونه نیست.
۴. اگر تبیینی روان‌شناختی یا فیزیولوژیکی وجود می‌داشت که اعتبار همه تجارب حسی و به تبع آن اعتبار همه قرائن حسی را خدشه‌دار می‌کرد، چنین تبیینی نهایتاً اعتبار خود را نیز تضعیف می‌نمود و به تعبیر دیگر خودشکن می‌بود؛ درحالی‌که در مورد تبیینی که همه تجارب و قرائن مینوی را تبیینی متفاوت (تأویل) (Explain away) می‌کند، این‌گونه نیست (Ibid, pp.261-265).

اگر نکته معرفت‌شناختی مهم در پس همگانی بودن و وجوه متعدد داشتن تجربه حسی این باشد که ادعاهای مبتنی بر تجربه حسی آزمون‌پذیر هستند، به نظر می‌رسد



دعاوی مبتنی بر تجربه مینوی نیز آزمون‌پذیر باشند. فرد می‌تواند توصیف یک تجربه مینوی را با توصیفی از تجربه مینوی دیگر مقایسه کند و می‌تواند توصیف‌های ارائه‌شده در یک زمان و مکان را با توصیف‌های ارائه‌شده در زمان و مکان دیگر، توصیف‌های ارائه‌شده در یک فرهنگ را با توصیف‌های ارائه‌شده در فرهنگ دیگر و توصیف‌های ارائه‌شده در یک سنت دینی را با توصیف‌های ارائه‌شده در سنت دینی دیگر مقایسه کند. به نظر می‌رسد توافقی در این‌گونه توصیف‌ها از تجربه‌های مینوی وجود دارد و تقریباً نوع واحدی از خصیصه‌ها را حمل می‌کنند؛ لذا به نظر می‌رسد می‌توان میان تجربه‌های مینوی مقایسه انجام داد و آزمون‌پذیری قابل توجهی برای دعاوی مبتنی بر تجربه مینوی وجود دارد.

به هر حال آنچه برای آنکه شخص به واقع‌نمابودن تجربه مینوی اطمینان یابد، باید توجه کند، این است که شروط مندرج در PN برآورده شود؛ اگرچه برآورده‌شدن این شروط در نهایت کافی نخواهند بود، هرچند به عنوان یکی از مقدمات محوری استدلال بر مبنای تجربه مینوی به کار می‌آید. بنا بر آنچه قبلاً بیان شد، ضروری است PN با شرط لازم مورد تأیید در PCPL تکمیل شود؛ بنابراین تقریر نهایی اصل قرینه تجربی به شکل زیر است:

PN\* برای هر فاعل S و هر تجربه E، اگر اینکه S دارای E است، عبارت از این باشد که - به لحاظ پدیدارشناختی - به نظر S می‌رسد موجود مینوی N را تجربه می‌کند، آن‌گاه اگر S بدون تقصیر هیچ دلیلی نداشته باشد که گمان کند (i) به نظر S می‌رسد که N را تجربه می‌کند، خواه N باشد یا نباشد که S تجربه کند یا (ii) اگر E غیرواقع‌نما باشد S نمی‌تواند به این امر پی ببرد یا (iii) اگر E تجربه‌ای از نوع T باشد - به نحوی که هر عضو T غیرواقع‌نما است - S نمی‌تواند به این امر واقع پی ببرد، در این صورت E برای S قرینه‌ای فراهم می‌کند که N وجود دارد، مشروط به آنکه (iv) «N وجود دارد» در درون دامنه ردّ هم‌محیطی و همچنین ردّ فرعی قرار گیرد.

به نظر *یندل* با به‌کاربردن این اصل در مقدمات استدلال برهان تجربه دینی می‌توان صورت‌بندی قوی‌ای از این برهان ارائه داد. در نهایت می‌توان استدلال پیشنهادی *یندل* را

چنین بیان کرد:

۱. اگر افرادی دارای تجارب مینوی در شرایطی باشند که تمام شرایط مشخص شده در PN\* را برآورده کنند... بنابراین شواهد تجربی وجود دارد که خدا وجود دارد.
۲. افرادی تجارب مینوی را در شرایطی دارند که تمام شرایط مندرج در PN\* را برآورده می‌کند... .
۳. بنابراین شواهد تجربی وجود دارد که خدا وجود دارد (Ibid, p.274).

#### ۴. نقد و بررسی دیدگاه یندل

یکی از دلایل اصلی مخالفت با تجربه دینی، ذهنی (Subjective) بودن تجربه دینی است. \* می‌توان نقدهایی را که بر تجربه دینی وارد می‌شود، در سه دسته تقسیم نمود: مسئله توصیف‌ناپذیری، مسئله آزمون‌پذیری، مسئله تبیین‌های جایگزین و قابلیت اعتماد. در این ارزیابی تلاش شده است قدرت پاسخ‌گویی دیدگاه یندل به این اعتراضات ارزیابی شود. اما پیش از آن، طرح دو نکته مبنایی درباره دیدگاه یندل ضروری است:

۱. با توجه به نمونه‌هایی که یندل از تجارب دینی مختلف ارائه می‌دهد، آشکار است که وی وحی \*\* را نوعی تجربه دینی تلقی می‌کند. اگر تجربه دینی را مفهومی تشکیکی بدانیم که مرتبه عالی آن، با حقانیت و صحت قطعی آمیخته و توأم با رسالت است، اطلاق این واژه بر وحی اشکالی ندارد؛ اما اگر واژه تجربه دینی، مفهوم نوعی است که خصایص مشترک آن یعنی نقص، شکاکیت، عدم قطعیت، تکرارپذیری، تکامل‌پذیری و... بر همه مصادیقش قابل اطلاق است، اطلاق چنین اصطلاحی بر وحی روا نیست؛

\* برای نمونه، رک:

John W. Montgomery; "Constructive Religious Empiricism: An Analysis and Criticism", in **The Shape of the Past**; Edwards, 1962, pp.257-311.

\*\* با رجوع به آیات قرآن آشکار می‌شود که وحی به معانی مختلفی در قرآن به کار رفته است. آنچه در اینجا مورد نظر است، وحی در اصطلاح نبوی آن به معنای وحی رسالی است.

زیرا وحی منحصر به انبیا و رسولان الهی است (محمدرضایی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۸).

آنچه از نوشته‌های *یندل* بر می‌آید، این است که وی وحی را نوعی تجربه دینی می‌داند که کاملاً به تفسیر صاحب تجربه از تجربه واقع شده، وابسته است. انتقادهای زیادی به این دیدگاه وارد است که در اینجا ضرورتی به پرداختن به آنها نیست.

۲. توجه *یندل* به مسئله تجربه در اثبات وجود خدا، تأکید وی بر اصل قرینه تجربی و ابطال‌پذیری نشان می‌دهد که وی در سنت تجربه‌گرایان کار می‌کند؛ اما تلاش می‌کند از آن چیزی که به آن فرضیه‌های فلج‌کننده گفته می‌شود، فراتر رود. *یندل* معتقد است تجربیات دینی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی علاوه بر تجارب حس، همه ویژگی‌های جهانی زندگی اجتماعی بشر هستند و تجربه‌گرایان باید آنها را تشخیص دهند و بررسی کنند. با این حال باید پذیرفت که درنهایت وی در زمین تجربه‌گرایان به بازی مشغول است و نتیجه این خواهد شد که اصول حاکم بر تجربه را باید پذیرا باشد. این مسئله تنگناهایی برای وی ایجاد می‌کند که نمی‌تواند به‌سادگی همه ابعاد مسائلی چون وحی را دریابد.

**توصیف‌ناپذیری:** برخی معتقدند اگر خدا واقعاً آن‌گونه که مؤمنان ادعا می‌کنند متعال است، زبان برای توصیف او یا سخن‌گفتن از او ناتوان است. این بحث برای آنان که می‌خواهند به تجربه دینی متوسل شوند، حائز اهمیت است. در یک تفسیر از این بحث، مدعیان قائل‌اند اگر استفاده از زبان برای سخن بامعنا گفتن درباره خدا ناممکن باشد، توصیفی معنادار از مواجهه شخص با خدا نیز ناممکن خواهد بود. این بحث در واقع در وهله نخست به توان و استعداد زبان برای سخن بامعنا گفتن درباره خدا باز می‌گردد و در درجه دوم به توصیف از خداوند. از آنجاکه این بحث با ایده بازی‌های زبانی ویتگنشتاین تا حد زیادی قدرت خود را از دست داده است، نیازی به بسط و رد ندارد.

اما تفسیر دیگری از این اعتراض نیز مطرح است. بعضی ممکن است استدلال کنند که خداوند متعالی‌تر از آن است که به تجربه انسان درآید. مبتنی بر این تفسیر، ادعاهای مربوط به تجربه دینی، به‌طورپیشینی (a priori) غیرممکن است. از مفاهیم کتاب مقدس نیز ممکن است چنین برداشتی شود؛ با این حال اینکه ویژگی‌های خداوند مانع از

ارتباط او با مخلوقاتش شود، بی‌عدالتی فلسفی درباره خداوند است. گاهی اوقات اعتراض توصیف‌ناپذیری به منظور اشاره به ماهیت معنوی (غیرمادی) خداوند است؛ همچنین می‌تواند گاه به منظور اشاره به رازآلودگی یا گاهی غیرمنطقی بودن راه‌های خدا باشد. *یندل* در این خصوص پاسخ خود را چنین بیان می‌کند:

اغلب تصور شده است دین عمدتاً درباره امور مرموز و غیرقابل درک است. هرچند ممکن است این امر تا حدی درست باشد، نمی‌تواند همه داستان باشد. ادعای «امر مرموز و غیرقابل درک وجود دارد» حتی اگر صادقانه بیان شود، مفاد کافی برای تشخیص زاهد دینی از یک جستجوگر هیولای لاچ نیست (Loch Ness monster) ندارد. ادیان درمان‌هایی برای بیماری‌های روحی تشخیص داده شده، پیشنهاد می‌کنند و بنابراین معرفت قابل دسترس کافی که فهم این تشخیص و درمان را ممکن می‌سازد، مفروض گرفته می‌شود. به همین دلیل است که سنت‌های دینی غالباً حصول تجربه‌ای را که به لحاظ نجات‌بخشی اساسی است بر مبنایی شناختی، همچون چیزی که مستلزم حصول معرفت، روشن‌بینی یا فهم است، توصیف می‌کنند. ... درواقع وقتی مسئله این است که «چقدر واقعیت غایی با خودمان متفاوت است»، تأکید بر توصیف‌ناپذیری است؛ اما وقتی مسئله این است که «چگونگی واقعیت غایی با نیازهای ما مرتبط است» توصیف‌پذیری مفروض است (Yandell, 2010, pp.405-406).

به علاوه هنگامی که *یندل* از صفات خداوند سخن می‌گوید، معتقد است این ویژگی‌ها یا صفات مطلق به وسیله نظریه یا الهیات به تجربه مینوی مرتبط شده‌اند (Idem, 1993, p.233)؛ بنابراین *یندل* از یک سو معتقد است زبان برای توصیف خداوند و همچنین تجارب دینی کاربرد دارد و از سوی دیگر این کاربرد را درون یک نظام الهیاتی تعریف می‌کند. همچنین *یندل* اساساً توصیف‌ناپذیری خداوند را امری خودمتناقض می‌داند. نظر به اینکه مفهوم توصیف‌ناپذیری یک مفهوم است، بنانهادن این ادعا که همه چیز جداً و واقعاً توصیف‌ناپذیر است دفاع از چیزی است که ضرورتاً

کاذب است. بنابراین نه خدا و نه تجربه دینی نمی‌توانند واقعاً توصیف‌ناپذیر باشند. در تفکر اسلامی نیز توصیف خداوند امکان‌پذیر است: «وجود» و دیگر صفات کمالی مثل علم، قدرت و غنی در نظر ابتدایی به دو بخش مستقل و غیرمستقل، بی‌نهایت و محدود و کامل و ناقص تقسیم می‌شوند. با همین ارتکاز ذهنی و فهم عرفی و اولیه، انسان آنها را به خدا و انسان نسبت می‌دهد. در نسبت‌دادن اسامی و صفاتی مثل وجود، علم و قدرت به انسان و خداوند، نسبت‌دهنده آگاهانه یا ناآگاه، وجود معنای جامع و مشترک در صفات فوق را مفروض گرفته و از این‌رو آنها را در دو مصداق مختلف (خدا و انسان) استعمال می‌کند. مطهری در شرح بیتی از منظومه سبزواری می‌نویسد:

وجود، صلاحیت دارد که منقسم شود به اقسامی و تنها مشترک معنوی صلاحیت انقسام را دارد. توضیح اینکه معنای انقسام عقلی - در مقابل انقسام خارجی و عینی - این است که یک مفهوم عام به اضافه یک قید، قسم خاص می‌شود و به اضافه قید دیگر، قسم دیگر؛ مثلاً می‌گوییم: حیوان یا ناطق است یا غیرناطق. حیوان به علاوه «ناطق» یک نوع از حیوان است و به علاوه «غیرناطق» انواع دیگر است. اگر اشتراک فقط در لفظ باشد و هیچ‌گونه معنا و مفهوم مشترکی در کار نباشد، انقسام که از ضمیمه‌شدن قیود به معنای مشترک تحقق می‌یابد، تحقق نمی‌یافت. از طرفی می‌بینیم وجود منقسم می‌شود به وجود بالفعل و وجود بالقوه، وجود خارجی و وجود ذهنی، وجود قدیم و وجود حادث، وجود واجب و وجود ممکن؛ پس معلوم می‌شود مشترک معنوی است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۰۳).

حکم سایر صفات کمالی مثل علم، قدرت و وجود، مانند حکم وجود است؛ به این معنا که صفات مزبور نیز به کامل و ناقص تقسیم شده و وجود منقسم، یعنی نفس علم، قدرت و وجود بر اشتراک معانی آنها در نسبت خدا و انسان دلالت می‌کند (قدردان قراملکی، ۱۳۹۰، ص ۹). حتی با نگاه عرفانی، صفات اطلاق‌شده به خداوند به صورت حقیقی و کاربرد آن برای غیرخداوند به صورت مجاز تلقی شده است. نگاه دقیق و

عرفانی به وضع الفاظ ما را به این سو رهنمون می‌شود که نسبت صفات کمالی به انسان را مجاز و نسبت آن به خدا را حقیقت توصیف کنیم؛ زیرا از آنجاکه الفاظ برای ذات معانی مثلاً نوریت و علمیت صرف وضع شده است، استعمال نور و علم در غیرخداوند نه صرف نور و علم، بلکه محدود به ظلمت و عدم و جهل است؛ لذا مجاز خواهد بود. به همین قیاس هر واژه و کلمه‌ای که بر معنای کمالی دلالت کند و برای آن وضع شده است که استعمال آن در غیرخداوند در موضوع‌له صرف نیست، مجاز خواهد شد (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۲۵۰)؛ البته باید توجه داشت که این نکته صرفاً از نگرش عرفانی نشئت گرفته و در نگرش لغوی این‌گونه نیست.

**آزمون‌پذیری:** پرسش اساسی این است که آیا روش‌هایی برای آزمودن یا بررسی تجربه دینی وجود دارد؟ برخی چون ریچارد سونین‌برن میان تجارب دینی و تجارب حسی مقایسه برقرار می‌کنند. دو مسئله مهم در این مقایسه همگانی‌بودن تجارب حسی و وجوه متعدد داشتن این تجارب است. آنچه می‌تواند به عنوان محور هر دو مسئله تلقی شود، همان مسئله آزمون‌پذیری تجارب دینی خواهد بود. پاسخ *یندل* به این مسئله را وقتی به تفاوت‌های تجربه دینی و تجربه حسی اشاره کردیم، آوردیم. مختصر آنکه *یندل* معتقد است تجارب دینی نیز آزمون‌پذیرند.

آشکار است که این پاسخ *یندل* قانع‌کننده و قابل دفاع نیست. منتقدان آشکارا بر همین اختلاف در توصیف‌ها انگشت نهاده و این اختلاف‌ها را دلیل میزانی از تنوع در تجارب دینی می‌دانند که مانع مقایسه آنها با یکدیگر می‌شود و در نتیجه مانع آزمون‌پذیری تجارب دینی است. به زعم منتقدان گاه با توصیف‌هایی از تجارب دینی در سنت‌های دینی مختلف مواجه می‌شویم که با یکدیگر در تعارض‌ند و پذیرش یکی به معنای ردّ دیگری است؛ مثلاً تجربه خدای شخص‌وار و خدای نامتعیّن و غیرشخصی یا تجربه تثلیث در مسیحیت با تجربه خدای واحد در مثلاً اسلام در تعارض با یکدیگرند و صرف توجه به حمل خصایص واحد نمی‌تواند کمکی به حلّ مشکل نماید. در واقع *یندل* بدون توجه به چنین جزئیاتی، تلاش نموده است از این تعدد فرهنگ‌ها و تعدد گزارش‌ها از تجارب دینی حاصل‌شده، یک‌سویه بهره‌برداری کرده،

دیدگاه خود را پیش برد.

عمده بحث *یندل* را در توجه به اصل قرینه تجربی نیز باید در همین مسئله جستجو شود. وی شرایطی را در  $PN^*$  تعریف می‌کند و مدعی است افرادی هستند که تجاربی دارند که شرایط مندرج در  $PN^*$  را تأمین می‌کند؛ اما در نهایت دلایل وی برای اعتقاد به اینکه چنین افرادی با چنین تجاربی وجود دارند، کافی نیست. هر آنچه وی به عنوان دلایل تأییدی خود به کار می‌برد، دقیقاً همان دلایلی است که منتقدان علیه تجربه دینی به کار برده‌اند. در مسئله تبیین‌های جایگزین بیشتر به این مسئله می‌پردازیم. از این جهت به نظر می‌رسد استدلال *یندل* را صرفاً به لحاظ منطقی می‌توان موفق دانست.

**مسئله تبیین‌های جایگزین و اعتمادپذیری:** مسئله تبیین‌های جایگزین و اعتمادپذیری به رویکردی تجربی نسبت به آزمودن تجارب دینی باز می‌گردد. این رویکرد تلاشی است تا برای ادعای وجود تجربه دینی تبیین طبیعی مخالف فراهم آورد. اگر بتوان نشان داد که آنچه گفته می‌شود تجربه خداست، در روشی غیرفراطبعی قابل تفسیر است - مثلاً خطای روان‌شناختی - بنابراین توسل فرد به حوزه‌های دیگر، تحویل غیرضروری است. *یندل* انتقاد فروید به تجربه دینی را به‌طور خلاصه این‌گونه بیان می‌کند:

۱. روان‌رنجوری و سواسی با مؤلفه‌های معینی مشخص می‌شود - مانند a, b, c و... - و باورهایی که همراه این روان‌رنجوری به دست می‌آیند، همواره خطا هستند.
۲. عقیده دینی با مؤلفه‌هایی که بسیار شبیه مؤلفه‌های a, b, c و... هستند، مشخص می‌شوند و با باورهای معینی همراه هستند.

بنابراین:

۳. باورهایی که همراه عقاید دینی هستند، بسیار خطا هستند.

دو نکته در اینجا مطرح است: نخست، همان‌طور که *یندل* نیز اشاره می‌کند، این واقعیت که باوری، همراه با مشخصات روان‌شناختی یا شخصی معین در معتقد هست، تضمین نمی‌کند یا حتی ضرورتاً محتمل نمی‌سازد که این باور خودش خطاست. منتقد باید نشان دهد که باوری اولاً با خطای روان‌شناختی ایجاد شده و ثانیاً توسط دلیل دیگری حمایت نمی‌شود. دوم، آیا کسی دلیل کافی برای اینکه باور دینی دارای

مؤلفه‌های  $a$ ،  $b$ ،  $c$  و... است، دارد؟ احتمالاً برخی ارتباطات قابل مشاهده است. اما اینکه به وضوح نشان داده شود چنین مؤلفه‌هایی تشکیل دهنده باور دینی هستند، دشوار است. *یندل* سایر تبیین‌های ممکن را که به نحوی تجربه دینی را به امور طبیعی، روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی مرتبط می‌کند، با لحاظ شرایط صاحب تجربه رد می‌کند. وی به شرط زیر برای معتبر بودن و قابل اعتماد بودن تجربه دینی متوسل می‌شود:

( $p^*$ ) اگر شخص  $S$  تجربه  $E$  را درباره  $X$  دارد که اگر معتبر است، موضوع وجود آگاهی درباره وجود مستقل از تجربه  $X$  است و  $E$  ملغی نشده یا ختی نشده یا به خطر نیفتاده یا رد نشده یا باطل نشده یا منطقاً تحلیل نرفته یا به نحو تجربی تحلیل نرفته است، بنابراین داشتن  $E$  توسط  $S$  دلیلی به  $S$  می‌دهد که  $X$  وجود دارد.

هر یک از قیود و شروط به کاررفته در این عبارت با ذکر مثال‌هایی ناظر به تبیین‌های خاصی از یک تجربه است. این ایده *یندل* می‌تواند به لحاظ منطقی مشکل تبیین‌های جایگزین را رفع کند؛ اما منتقد همچنان می‌تواند این پرسش را مطرح کند که صاحب تجربه چه هنگام می‌تواند اطمینان حاصل کند که شرایط مندرج در ( $p^*$ ) برای تجربه‌اش واقع شده است؟ پاسخ *یندل* به این پرسش صرفاً اعتماد به خود صاحب تجربه است. این در حالی است که اساساً منتقدان درباره امکان اطلاع صاحب تجربه از وضعیت خود در هنگام تجربه دینی پرسش دارند. منتقدان قائل به این هستند که صاحب تجربه امکان دسترسی به اطلاعات درستی درباره وضعیت وقوع تجربه خود ندارد و بنابراین تجربه خود را کاملاً معتبر می‌داند.

فرض کنید عده‌ای در جهانی قرار داشته باشند که تنفس هوای آن جهان برای برخی افراد به‌طور تصادفی انواعی از تجارب دینی را ایجاد می‌کند و این در زمان‌های مختلف و در فرهنگ‌های مختلف و در مکان‌های مختلف رخ می‌دهد. در این صورت کدام یک از صاحبان تجربه می‌توانند اولاً از شرایطی که در آن قرار گرفته‌اند، اطلاع حاصل کنند و ثانیاً تا چه اندازه تجارب آنها برایشان قابل اعتماد است؟ *یندل* در پاسخ خواهد گفت شرایط مندرج در ( $p^*$ ) در موقعیت فرض شده فراهم نیست و تجربه معتبر نیست؛ اما درباره این پاسخ چند نکته مطرح خواهد بود: نخست اینکه اساساً امکان تحقق این



شروط تا چه اندازه ممکن است؟ یعنی در عالم واقع تا چه اندازه می‌توان امید داشت که برای یک تجربه‌گر همه این قیود محقق شود؟ نکته دوم اینکه فرد در چه شرایطی می‌تواند اطمینان حاصل کند که همه این شرایط محقق شده است؟ *یندل* به این پرسش پاسخ نمی‌دهد و همواره به اطلاعات خود تجربه‌گر از شرایط تجربه‌اش ارجاع می‌دهد. نکته دیگر اینکه اگر با در نظر گرفتن چنین شرایطی امکان تحقق تجربه دینی معتبر به لحاظ منطقی محتمل باشد، این احتمال تا حدی ضعیف است که ارجاع به آن موقعیتی متزلزل را برای استدلال‌کننده به دنبال خواهد داشت؛ بدین معنا که همواره منتقد می‌تواند با فرض شرایط جدید که نیاز به افزودن قیود و شرایط جدید را در پی خواهد داشت، نسبت به اعتبار تجربه دینی و در نهایت استدلال مبتنی بر آن خدشه وارد کند.

## نتیجه‌گیری

۱. *یندل* تجربه دینی مینوی معتبر را دارای حجیت معرفت‌شناختی می‌داند و معتقد است با تکیه بر این تجارب و با رعایت شروطی در صورت‌بندی استدلال می‌توان به استدلالی معتبر و صحیح که نتیجه آن به بسط دانش ما کمک می‌کند و نمونه درستی از یک برهان است، دست یافت.

۲. *یندل* خداوند و به تبع آن تجارب دینی را توصیف‌پذیر می‌داند و در نتیجه اشکال توصیف‌ناپذیری خداوند و تجارب دینی را رد می‌کند. وی معتقد است «توصیف‌ناپذیر بودن» مفهومی خود متناقض است. توصیف‌پذیر بودن خداوند و تا حدی تجارب عرفانی و دینی در تفکر اسلامی نیز پذیرفته است.

۳. اگرچه *یندل* تلاش می‌کند برای تبیین‌های جایگزین راه‌گزینی بیابد، با توجه به تأکید وی بر آگاهی تجربه‌گر از شرایط وقوع تجربه، تلاش وی کارآمد نیست و در نتیجه به نظر نمی‌رسد وی درباره معتبر بودن تجربه دینی به نتایج مطلوبی دست یافته باشد. عدم اطمینان به تجربه دینی در تفکر اسلامی نیز تا حد زیادی مشاهده می‌شود. «اندیشمندان مسلمان نسبت به متفکران غربی با دقت بیشتری

معرفت‌آموزی تجربه دینی را رصد کرده‌اند؛ در عین حال آنان هیچ‌گاه از تجربه دینی به عنوان دلیلی بر اثبات وجود خدا استمداد نکرده‌اند؛ چراکه مقدمات برهان باید یقینی باشد و تا یقین به صحت و عصمت تجربه حاصل نشود، نتیجه قطعی حاصل نخواهد شد» (شاکرین، ۱۳۸۵، ص ۱۳۴).

۴. تلاش *یندل* برای آنکه نشان دهد تجارب دینی آزمون‌پذیرند، توأم با موفقیت نیست. وی برای این منظور به وقوع تجارب دینی در زمان‌ها و مکان‌های مختلف و در سنت‌ها و فرهنگ‌های مختلف اشاره می‌کند و معتقد است با توجه به اینکه این تجارب تقریباً نوع واحدی از خصیصه‌ها را حمل می‌کنند، امکان مقایسه و آزمون تجارب دینی فراهم می‌آید؛ درحالی‌که منتقدان نیز دقیقاً بر همین تنوع فرهنگ‌ها و توصیف‌ها انگشت نهاده‌اند و درواقع *یندل* از محل اختلاف، بدون هیچ توجیه معقولی به نفع خود بهره برده است.

۵. درنهایت دو اشکال مبنایی نیز بر دیدگاه *یندل* وارد است: نخست آنکه در این دیدگاه وحی با تجربه دینی یکسان انگاشته شده است؛ درحالی‌که *یندل* تجربه دینی را متکی بر توصیف پدیدارشناختی صاحب تجربه می‌کند. آشکار است که این مسئله اشکالات متعددی را در پی خواهد داشت. دوم اینکه *یندل* در سنت فکری تجربه‌گرایان کار می‌کند. هرچند تلاش وی در این است تا محدوده تجارب انسانی را از تجارب حسی فراتر برد و تجارب اخلاقی، زیبایی‌شناختی، دینی و مانند آن را به محدوده تجارب انسانی وارد کند، درنهایت در زمین تجربه‌گرایان به بازی مشغول است و نتیجه این خواهد شد که اصول حاکم بر تجربه را باید پذیرا باشد.

## منابع و مأخذ

۱. اچ. پی. آون؛ دیدگاه‌ها درباره خدا؛ ترجمه حمید بخشنده؛ قم: انتشارات اشراق (دانشگاه قم)، ۱۳۸۰.
۲. ادواردز، پل و دیگران؛ براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب (برگرفته از دائرةالمعارف فلسفی پل ادواردز)؛ ترجمه علیرضا جمالی نسب و محمد محمدرضایی؛ قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۱.
۳. بابور، ایان؛ علم و دین؛ ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۴. پترسون، مایکل و دیگران؛ عقل و اعتقادات دینی؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ چ ۱، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶.
۵. خمینی (امام خمینی)، سیدروح‌الله؛ آداب الصلوة؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.
۶. سوئین برن، ریچارد؛ «اثبات وجود خدا»، ترجمه مرتضی فتحی‌زاده؛ کتاب ماه دین؛ ش ۱۳۵، دی ۱۳۸۷، ص ۴۰-۴۷.
۷. شاکرین، حمیدرضا؛ براهین اثبات وجود خدا در نقدی بر شبهات جان هاسپرز؛ تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۵.
۸. صادق‌نیا، مهرباب؛ «خدای عهد عتیق»، هفت آسمان؛ ش ۱۵، ۱۳۸۵، ص ۲۱۷-۲۲۶.
۹. قائمی‌نیا، علیرضا؛ درآمدی بر منشأ دین؛ قم: انتشارات معارف، ۱۳۷۹.
۱۰. —؛ تجربه دینی و گوهر دین؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۱۱. قدردان قراملکی، محمدحسن؛ «امکان تعریف و توصیف خدا»، قبسات؛ ش ۶۲، زمستان ۱۳۹۰، ص ۵-۳۲.

۱۲. محمدرضایی، محمد؛ کلام جدید با رویکرد تطبیقی؛ مقدمه آیت‌الله العظمی جعفر سبحانی؛ قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۹۰.
۱۳. مطهری، مرتضی؛ «شرح منظومه»، مجموعه آثار؛ ج ۵، چ ۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۲.
14. Swinburne, R.; **The Existence of God**; The United States of America; Oxford University Press, 2004.
15. Yandell, Keith. E.; **The Epistemology of Religious Experience**; The United States of America; Cambridge University Press, 1993.
16. \_\_\_\_; **Philosophy of Religion**; A contemporary introduction; London; Routledge, Taylor & Francis e-Library.
17. \_\_\_\_; “Religious Experience”, In: C. Taliaferro, P. Draper, & P. L. Quinn (Eds.); **A Companion to Philosophy of Religion**; Oxford; Blackwell Publishing Ltd, 2010, pp.405-413.