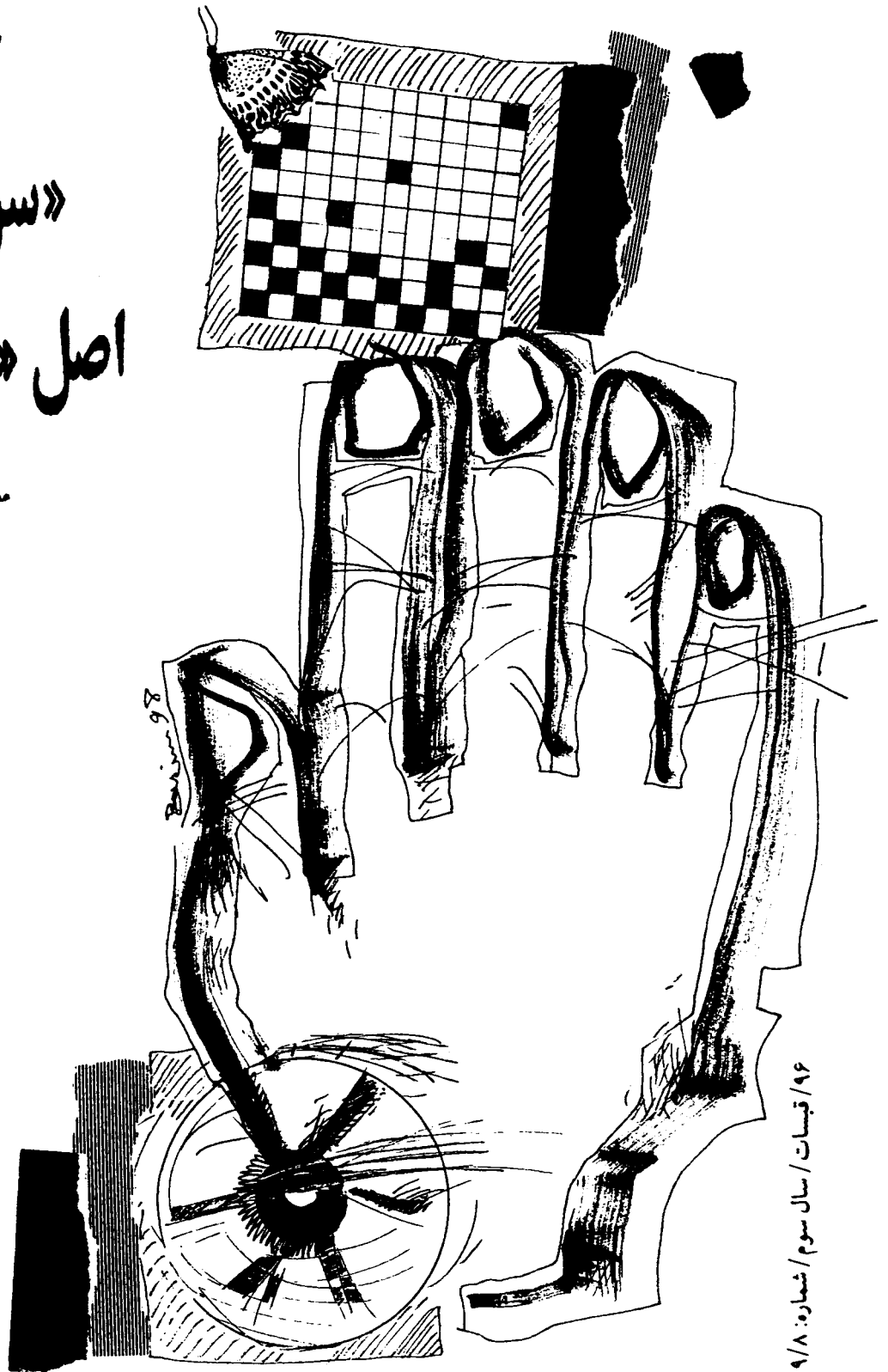


# تجربه دینی «سوئین برن» و اصل «زودباوری»

رضا اکبری

عضویت علمی دانشگاه امام صادق (ع)



نوع اول: ممکن است فردی، چیزی عادی و غیردینی را به عنوان موجودی ماورای طبیعی مشاهده کند چنانکه کبوتری را به صورت فرشته، یا گربه سیاهی را به صورت شیطان مجسم کند. متعلق تجربه در این نوع، چیزی عادی و در منظر عموم است بدین معنا که شاهدان عادی نیز می‌توانند آن را احساس کنند هرچند که آن را امری ماورای طبیعی احساس نمی‌کنند. نمایان شدن حقیقت و باطن افراد برای برخی انسانها را می‌توان از این قبیل دانست.

نوع دوم: ممکن است فردی امری ماورای طبیعی را در صورت و شکل موجودی عادی مشاهده کند و متعلق تجربه او در صورت عادی آن برای همگان قابل مشاهده باشد. این بدان معناست که اگر فردی همراه شخص مشاهده‌کننده باشد متعلق تجربه را خواهد دید هرچند که ممکن است این حقیقت را که این موجود عادی جلوه دنیایی موجودی ماورای طبیعی است، نداند. به عنوان مثال می‌توان به فرشتگانی اشاره کرد که در قالب انسانی برای عذاب قوم لوط (ع) فرستاده شدند. حضرت لوط (ع) و کفار فرشتگان را می‌دیدند اما قوم لوط آنها را جوانانی زیباروی می‌دیدند.

نوع سوم: تجربه دینی نوع سوم همانند نوع دوم است با این تفاوت که متعلق تجربه امری نیست که عموم مردم احساس کنند - نه جنبه ماورای طبیعی آن و نه تمثیل معمولی آن - اما شخص تجربه‌کننده در توصیف آن از ادبیات معمولی استفاده می‌کند، یعنی الفاظی که به حقایق معمولی در حیطه ادراک انسانهای عادی اشاره می‌کند. در این نوع تجربه، حتی اگر کسی همراه شخص تجربه‌کننده باشد چیزی را احساس نمی‌کند. به عنوان مثال می‌توان به آن دسته اعتقادات دینی مؤمنان اشاره کرد که متعلق آن بهشت و جهنم است. تصوراتی که این دسته از مؤمنان از چنین حقایقی دارند در قالب الفاظی که در ادبیات معمولی استفاده می‌گردد بیان می‌شود. در توصیف این حقایق الفاظی همچون «باغهایی با درختان

از بحثهایی که امروزه در فلسفه دین<sup>(۱)</sup> به آن توجه شایان می‌شود بحث تجربه دینی<sup>(۲)</sup> می‌باشد. هرچند که تجربه دینی - مکاشفه در اصطلاح فرهنگ اسلامی - سابقه‌ای دیرین به درازای تاریخ دین دارد ولی نقد و بررسی جایگاه آن در دین و موجد ساختن<sup>(۳)</sup> اعتقادات دینی پیشینه‌ای کوتاه دارد. در این مختصر سعی بر آن است که ضمن ارائه تعریفی از تجربه دینی - مسائل اساسی مطرح در باب آن ذکر شود. البته نقطه مرکزی این مقاله، استدلالی است که سوئین برن،<sup>(۴)</sup> بر اساس تجربه دینی، برای اثبات وجود خداوند اقامه کرده است؛ استدلالی که در آن اصل «زودباوری»<sup>(۵)</sup> بکارگرفته شده تا موجه بودن باور وجود خداوند براساس تجربه دینی به اثبات رسد.

### تعریف تجربه دینی

تجربه دینی به گونه‌های متفاوت تعریف شده است.<sup>(۶)</sup> از جمله این تعاریف، تعریفی است که «میکائیکل مارتین»<sup>(۷)</sup> آن را ذکر کرده است. همان گونه که مارتین خود گفته اساس این تعریف را از «ویلیام رو»<sup>(۸)</sup> گرفته است:<sup>(۹)</sup>

تجربه دینی، تجربه‌ای است که در آن، یک فرد حضور لحظه‌ای هویتی ماورای طبیعی را احساس می‌کند.<sup>(۱۰)</sup>

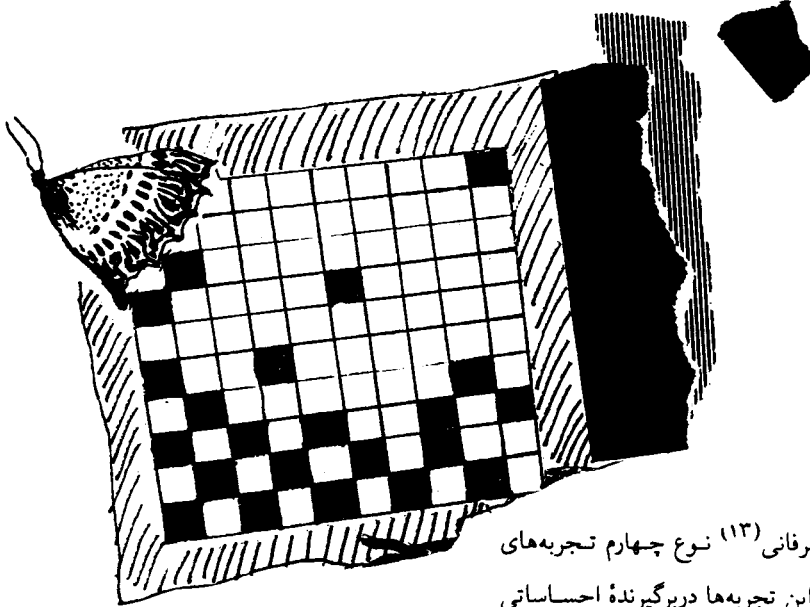
در این تعریف از «هویت ماورای طبیعی» استفاده شده تا نشان دهد که متعلق تجربه دینی، فقط خداوند نیست بلکه هویتهایی همچون فرشته نیز می‌تواند متعلق تجربه دینی واقع شود.

### اقسام تجربه دینی

آن گونه که میکائیل مارتین ذکر می‌کند تقسیم‌بندی تجربه دینی توسط سوئین برن یکی از جامع‌ترین و واضح‌ترین تقسیم‌بندی‌هایی است که در ادبیات معاصره چشم می‌خورد.<sup>(۱۱)</sup> لذا در بیان اقسام تجربه دینی به تقسیم‌بندی سوئین برن بسنده می‌کنیم.<sup>(۱۲)</sup>

سرسبز و پرشاخ و برگ»، «نهرهای روان آب»، «رودخانه‌های پهناور با دیوارهایی از طلا»، «تختهای زیبا»، «لباسهای گرانبها»، «زنان زیبا» و ... بکار گرفته می‌شود که جملگی الفاظی آشنا در ادبیات معمولی ما هستند.

موضع اول شخص قابل ادراک است. حصول این تجربه از موضع سوم شخص قابل ادراک نیست. به عنوان مثال آقای «الف» ادعا می‌کند که فرشته‌ای را می‌بیند حال آنکه آقای «ب» که با اوست چنین چیزی را مشاهده نمی‌کند؛ آقای «الف» ادعا



نوع چهارم: تجربه‌های عرفانی<sup>(۱۳)</sup> نوع چهارم تجربه‌های دینی را تشکیل می‌دهد. این تجربه‌ها دربرگیرنده احساساتی است که با ادبیات معمولی توصیف نمی‌شوند. عرفا غالباً برای توصیف تجربه‌های خود مجبورند از الفاظ متعارض و ادبیات سلیبی سود جویند. در این تجربه‌ها غالباً وحدت فاعل شناسا و متعلق شناسایی تجربه می‌شود. آنچه از عرفایی چون حلاج و بایزید بسطامی نقل شده، در صورت صحت نشانگر چنین تجربه‌هایی است. این تجربه با الفاظی همچون «اناالله» و «لیس فی جُبتی غیرالله» توصیف انجام شده است که عباراتی متعارض می‌باشد.

می‌کند که در حال خواندن نماز وحدت همه اشیا را احساس کرده‌است، حال آنکه آقای «ب» که او نیز مشغول خواندن نماز بوده است چنین احساسی نداشته است. این مثال، سؤالی را به ذهن متبادر می‌کند که آیا آنچه تجربه دینی نامیده می‌شود ناشی از یک امر ذهنی صرف نیست. به تعبیر دیگر، آیا متعلق تجربه دینی امری عینی است یا اینکه امری صرفاً ذهنی است که به اشتباه برون فکنی شده و آنگاه ادعا شده که متعلق تجربه دینی موجودی عینی است؟ به دیگر سخن آیا تجربه دینی وجود حقیقتی خارجی را توجیه می‌کند یا اینکه ذهنیتی همانند توهمات - مثلاً توهمات در حالت ترس در تاریکی - است؟ بنابراین، این سؤال می‌تواند مطرح شود که تجربه دینی تا چه اندازه می‌تواند توجیه‌کننده وجود حقیقتی به نام خداوند یا یک موجود متعالی باشد؟

نوع پنجم: تجربه دینی یک موجود ماورای طبیعی ممکن است با هیچ احساسی همراه نباشد. شاید آنچه عرفای مسلمان از آن به «محو» تعبیر کرده‌اند بیانگر چنین تجربه دینی است. در سنت مسیحی نیز برای چنین تجربه‌ای به تجربه دینی «مادر ترزا» اشاره می‌شود.<sup>(۱۴)</sup>

### تجربه دینی و توجیه باور وجود خداوند<sup>(۱۵)</sup>

با توجه به سؤال مذکور دو فرضیه قابل طرح است: فرضیه روان‌شناختی<sup>(۱۸)</sup> که براساس آن تجربه دینی امری صرفاً ذهنی است و نشانگر وجود هیچ‌گونه موجود خارجی نیست، و فرضیه وجود علت خارجی<sup>(۱۹)</sup> که براساس آن تجربه دینی ناشی از وجود واقعیتی خارجی است که در مواجهه با آن،

آنچه در نگاه نخست به تجربه دینی جلب توجه می‌کند خصوصی<sup>(۱۶)</sup> (فردی) بودن تجربه دینی است، بدین معنا که این تجربه فقط در حیطه ادراک فاعل شناسا<sup>(۱۷)</sup> است و فقط از

تجربه دینی حاصل می‌شود. هر دو فرضیه در میان فیلسوفان دین طرفدارانی دارد. از افرادی که طرفدار فرضیه روان‌شناختی هستند می‌توان به «والتر استیس»<sup>(۲۰)</sup> و «الاس مستون»<sup>(۲۱)</sup> و «میکائیل مارتین»<sup>(۲۲)</sup> اشاره کرد. از دیدگاه این عده تجربه دینی به دلیل ذهنی بودن نمی‌تواند توجیه‌کننده وجود حقیقتی خارجی به نام خدا یا هرگونه موجود ماورای طبیعی دیگر باشد. از طرفداران نظریه دوم می‌توان به «ویلیام جیمز»<sup>(۲۳)</sup> «براد»<sup>(۲۴)</sup> «گری گاتینگ»<sup>(۲۵)</sup> «ریچارد سوئین برن»<sup>(۲۶)</sup> و «پویمن»<sup>(۲۷)</sup> اشاره کرد. البته با توجه به تمایزی که پویمن میان دو نوع توجیه قائل است، طرفداران نظریه وجود علت خارجی را می‌توان در دو دسته قرارداد. پویمن قائل است که توجیه تجربه دینی برای باور وجود حقیقتی ماورای طبیعی بر دو نوع است، او این دو نوع را «توجیه ضعیف»<sup>(۲۸)</sup> و «توجیه قوی»<sup>(۲۹)</sup> می‌نامد.

براساس فرضیه توجیه ضعیف، تجربه دینی شاهدهی کافی برای خود فاعل شناسا مبنی بر وجود عینی امری ماورای طبیعی است اما این تجربه برای کسانی که با آن رو به رو نبوده‌اند فقط نشانه احتمال وجود چنین موجودی خواهد بود. در فرضیه توجیه قوی، تجربه دینی انسانها یک شاهد کافی برای فاعل شناسا و نیز دیگر انسانهایی است که فاقد آن تجربه بوده‌اند؛ شاهدهی که وجود عینی امری ماورای طبیعی را معلوم می‌سازد و باور انسانها را به وجود چنین موجودی موجه می‌سازد.

براساس تمایز مذکور «ویلیام جیمز» و «پویمن» از طرفداران فرضیه توجیه ضعیف هستند و افرادی چون «براد»، «ریچارد سوئین برن» و «گری گاتینگ» از طرفداران فرضیه توجیه قوی. اساس مقاله‌ای که در پیش رو دارید، مبنی بر نظریه سوئین برن در باب جایگاه تجربه دینی در توجیه باور وجود خداوند یا هرگونه امر ماورای طبیعی است. لذا با توجه به آشنایی با جایگاه تجربه دینی در مباحث فلسفه دین به بررسی دیدگاه سوئین برن می‌پردازیم.

### سوئین برن، اصل زودباوری (PC)

سوئین برن نظریه خود را در باب توجیه باور به وجود حقیقتی

ماورای طبیعی از طریق تجربه دینی، در قالب اصل زودباوری بیان می‌کند. او می‌گوید:

(PC) «من معتقدم که این یک اصل عقلانی است [که در صورت نبودن شرایطی خاص] اگر [به نحو معرفت‌شناختی] به نظر یک فاعل شناسا برسد که X حاضر است آنگاه احتمالاً X حاضر است»<sup>(۳۰)</sup>.

حال اگر این اصل به حیطة تجربه دینی تعمیم یابد بدین معنا خواهد بود که در صورت موجود نبودن شرایط خاص، به نحو معرفت‌شناختی به نظر فاعل شناسا، (S) برسد که خداوند یا حقیقتی ماورائی حاضر است آنگاه احتمالاً خدا یا آن حقیقت ماورائی حاضر است و به تعبیر دیگر، وجود عینی دارد. سؤالی که به ذهن خطور می‌کند آن است که چه دلیلی برای پذیرش چنین اصلی وجود دارد؟ سوئین برن دو دلیل برای دفاع از این اصل ذکر می‌کند:

**دلیل اول)** بدون پذیرش این اصل در باتلاق شکاکیت<sup>(۳۱)</sup> فرو می‌رویم. سوئین برن چندین دربارہ این دلیل توضیح نمی‌دهد، اما می‌توان توضیحی را که میکائیل مارتین در این باره آورده است، ذکر کرد.<sup>(۳۲)</sup> مارتین می‌گوید که بدون پذیرش PC ما حتی نمی‌توانیم آنچه را خارج از تجربه‌های ذهنی ماست درک کنیم و درباره اینکه اشیا حقیقتاً و خارج از تجربه ما چگونه هستند توجیه‌هایی بیاوریم. در واقع در این صورت ما محدود به فنونما خواهیم بود و هیچ‌گونه حکمی درباره نومنما نخواهیم داشت. اما اگر PC را بپذیریم می‌توانیم درباره نومنما نیز حکم کنیم و وجود حقیقی اشیا را نیز ادراک کنیم. **دلیل دوم)** هرگونه تلاشی برای محدودکردن این اصل، به گونه‌ای که در باب تجربه دینی قابل اعمال نباشد و فقط به تجربه‌های روزمره را دربرگیرد، تلاشی ناموفق است. او فقط به دو راه که ممکن است برای محدودکردن کاربرد این اصل استفاده شود اشاره می‌کند:

**راه اول)** کسی ممکن است استدلال کند که اصل زودباوری یک اصل عقلانی زیربنایی نیست بلکه خود باید از طریق شواهد استقرایی موجه شود. به تعبیر دیگر، اصل زودباوری اصلی بدیهی نیست بلکه اصلی است که نیازمند توجیه از طریق شواهد استقرایی است. از دیدگاه مستشکل فرضی، اصل زودباوری ناشی از موارد متعددی از تجربه‌های عادی روزمره است که براساس آنها از حضور معرفت شناختی یک شیء در نزد خود، حکم به حضور خارجی آن کرده‌ایم. بنابراین، اعتبار این اصل تا حیطه‌ای است که شواهد استقرایی که همگی تجربه‌های عادی و روزمره هستند آن را تأیید کند. بنابراین که استفاده از آن در تجربه دینی که تجربه‌ای غیرمعمول است تعمیم نامعتبر این اصل خواهد بود.

سوئین برن این راه فرضی را به دو صورت باطل می‌داند: اول آنکه مردم از راه معرفت‌شناختی یک میز می‌توانند حکم به وجود خارجی میز کنند بدون آنکه ادراک سابق خود را از میز به یادآورند. این در حالی است که پذیرش این راه بدین معنا خواهد بود که در هر تجربه جدید فاعل شناسا لازم است که ادراک سابق خود را از آن شیء بیادآورد تا سبب موجه شدن باور جدید او به حضور خارجی شیء جدید گردد.

دوم آنکه پذیرش این راه باعث می‌شود موجه بودن باور فاعل شناسا را نسبت به مواردی که شناختی از آنها ندارد ولی از اوصاف این موارد، آنها را ادراک می‌کند، انکار کنیم.

**راه دوم)** کسی ممکن است استدلال کند که تجربه متمایز از تفسیر تجربه است و آنگاه قائل شود که امکان استفاده از PC در جایی که پای تفسیر یک تجربه در میان است وجود ندارد و از این اصل می‌توان فقط در خود تجربه استفاده کرد. مثلاً اگر به نظر فاعل شناسا برسد که X قرمز است احتمالاً X قرمز خواهد بود و چنین استنتاجی معتبر است زیرا این استنتاج مستلزم هیچ‌گونه تفسیری از تجربه نیست، اما اگر به نظر فاعل شناسا برسد که X یک کشتی روسی است استنتاج این امر که X احتمالاً یک کشتی روسی است براساس PC معتبر نیست

زیرا در اینجا تفسیری از یک تجربه بصری وجود دارد. حال با توجه به این تمایز، مستشکل می‌تواند قائل شود که هر نوع تجربه دینی مستلزم تفسیر است و لذا امکان استفاده از PC در تجربه‌های دینی وجود ندارد و از تجربه دینی حضور امری ماورای طبیعی، نمی‌توان حضور عینی آن را استنتاج کرد.

سوئین برن در بیان بطلان این راه فرضی توضیح می‌دهد که تمایزی میان تجربه و تفسیر تجربه وجود ندارد و نمی‌توان مرزی را مشخص کرد که در آن، تجربه از تفسیر تجربه مجزا شود. نبودن چنین تمایزی بطلان این راه فرضی را نمایان می‌کند.

هرچند که سوئین برن دو راه فرضی را برای محدودکردن PC و عدم تعمیم آن به تجربه‌های دینی، نادرست می‌داند اما خود چهار وضعیت را بیان می‌کند که در آنها استفاده از PC امکان‌پذیر نیست. او این نکته را نیز متذکر می‌شود که این چهار وضعیت در تجربه‌های دینی به ندرت تحقق دارد و بیشتر در تجربه‌های عادی و روزمره قابل فرض است. به این ترتیب، او نه تنها عدم استفاده از PC در تجربه‌های دینی را باطل قلمداد می‌کند بلکه اعمال PC را برای تجربه‌های عادی و روزمره منوط به عدم وجود وضعیتهای خاص می‌کند. چهار وضعیتی که او قائل است چنین است:

**وضعیت اول)** اگر فاعل شناسا غیرموتق باشد یا تجربه دینی در شرایطی که در گذشته غیرموتق بوده رخ دهد: مثلاً در صورتی که فاعل شناسا گرفتار توهم و خیالات باشد و یا دچار آثار ناشی از استفاده از قرص LSD باشد نمی‌توان PC را در مورد او اعمال کرد.

**وضعیت دوم)** اگر کسی در شرایطی خاص ادعای تجربه‌ای را کند که در همان شرایط دیگر تجربه‌های مشابه، نادرستی آن را معلوم ساخته‌اند. به عنوان مثال فاعل شناسا ادعای تجربه در شرایطی را کند که به نظر می‌رسد آن شرایط برای ادعای ادراکی معتبر کافی نباشد.

**وضعیت سوم)** مواردی که شواهد بسیار قوی مبنی بر عدم وجود متعلق تجربه وجود دارد. به عنوان مثال کسی ادعا کند که تجربه‌ای از X داشته است حال آنکه شواهد بسیار قوی مبنی بر عدم وجود X موجود است. از آنجا که سوئین برن

معتقد است تجربه چیزی همچون X توسط فاعل شناسا شاهدهی بسیار قوی برای وجود X است تأکید می‌کند که شواهد عدم وجود X باید بسیار قوی باشد.

**وضعیت چهارم)** اگر علت حضور معرفت شناختی X برای فاعل شناسا را بتوان از طریق دیگری غیر از حضور وجود شناختی X تبیین کرد. به بیان دیگر اگر بتوان نشان داد که حضور معرفت شناختی X نزد فاعل شناسا از طرفی غیر از وجود خارجی X قابل تبیین است امکان استفاده از PC وجود نخواهد داشت.

سوئین برن پس از ذکر این وضعیتها استدلال می‌کند که هیچ‌یک از این وضعیتها، وضعیتی نیست که تجربه دینی در آن صورت گرفته باشد و لذا امکان محدود کردن PC و عدم کاربرد آن در تجربه‌های دینی وجود ندارد. به عنوان مثال درباره وضعیت اول، او معتقد است هر چند وضعیت نخست بر پاره‌ای از تجربه‌های دینی حاکم است ولی بسیاری از تجربه‌های دینی توسط کسانی صورت گرفته که نه گرفتار توهم و خیالات بوده‌اند و نه تحت تأثیر داروهایی چون LSD، و بنابراین نمی‌توان قائل به عدم کاربرد PC در مورد آنها شد.

#### اشکال به کاربرد PC در تجربه‌های دینی

گری گاتینگ استدلال سوئین برن را کافی نمی‌داند. (۳۳) به نظر او می‌توان تجربه‌ای دینی را در نظر گرفت که علی‌رغم درگیر شدن با چهار وضعیتی که سوئین برن کاربرد PC را در آنها معتبر نمی‌داند، تجربه‌ای باشد که نتوان PC را در آن بکار برد و نتیجه وجود شناختی، مبنی بر وجود متعلق تجربه گرفت. او مثال می‌زند که اگر من تجربه‌ای از عمه مرده‌ام در اتاق مطالعه خود داشته باشم، تجربه‌ای که در هیچ یک از وضعیتهای چهارگانه صورت نگرفته باشد، نمی‌توانم حکم به وجود خارجی او کنم. به نظر او در تجارب روزمره شواهد استقرایی فراوان مبنی بر صحت اعمال PC وجود دارد اما در مورد امور غیر معمول - از یک مرده گرفته تا موجودات الهی - چنین شواهد استقرایی موجود نیست و لذا برای کاربرد PC باید شرایط دیگری را نیز در نظر گرفت.

این اشکال را سوئین برن در بیان راههایی که ممکن است برای



محدود کردن کاربرد PC پیشنهاد شود به عنوان راه اول ذکر کرد و به آن پاسخ گفت. گاتینگ در این اشکال چیزی بیش از همان راهی که سوئین برن مطرح کرد و به آن پاسخ گفت، نمی‌گوید. اشکال جدیدتری که بر کاربرد PC در تجربه دینی گرفته شده اشکالی است که توسط میکائیل مارتین مطرح شده است. او از PC به صورت منفی آن استفاده کرده و براساس آن عدم وجود خداوند را نتیجه می‌گیرد، چیزی که نقیض وجود خداوند است لذا از دیدگاه او PC این قابلیت را دارد که براساس آن وجود یا عدم وجود خداوند را استنتاج کرد و این نشانگر نادرست بودن این اصل است. شکل استدلال مارتین چنین است:

$$1) P \rightarrow q$$

$$2) P \rightarrow \sim q$$

$$\therefore \sim P$$

مارتین در توضیح اشکال خود ذکر می‌کند: از آنجا که تجارب دینی از خداوند بهترین شاهد برای وجود اوست - آن‌گونه که سوئین برن معتقد است - آیا نمی‌توان تجارب عدم حضور خداوند را بهترین شاهد برای عدم وجود او دانست؟ او بیان می‌کند که بسیاری از انسانها سعی کرده‌اند که در دوران زندگی خود ادراکی از خداوند داشته باشند اما هر بار شکست خورده‌اند. به نظر می‌رسد که این تجربه‌ها می‌تواند ابزار خوبی برای ملحدان در اثبات عدم وجود خداوند باشد همان‌گونه که تجربه‌ای دینی حضور خداوند - از دیدگاه سوئین برن - شاهدی قوی برای همه در وجود خداوند است. مارتین برای توضیح بیشتر نظر خود مثالی از تجربه‌های عادی مطرح می‌کند: همان‌گونه که مشاهده یک صندلی دلیلی بر وجود صندلی است، مشاهده نکردن صندلی نیز دلیلی بر عدم وجود صندلی است. این امری است که هر یک از ما در تجارب روزمره خود با آن رو به رو می‌شویم. خلاصه اینکه از دیدگاه مارتین اگر PC اصل معتبری برای استنتاج باشد وجهه سلبی آن نیز اصلی معتبر برای استنتاج خواهد بود یعنی اصل زیر، اصلی معتبر است:

(NPC) اگر به نحو معرفت‌شناختی به نظر فاعل شناسا - S -

برسد که X غایب است آنگاه احتمالاً X غایب است. (۳۴)

این اشکال مبتنی بر تشبیه تجربه عدم حضور یک امر ماورای طبیعی با تجربه عدم حضور یک امر طبیعی است. سوئین برن معتقد است که ما می‌دانیم در چه شرایطی با تجربه عدم حضور یک امر طبیعی مثل صندلی، عدم حضور خارجی آن را استنتاج کنیم اما شرایطی که در آن تجربه عدم حضور یک امر ماورای طبیعی مثل خداوند منجر به استنتاج عدم وجود خارجی او شود برای ما معلوم نیست. این امر باعث می‌شود که نتوان از تجربه عدم حضور یک امر ماورای طبیعی، عدم وجود خارجی آن را نتیجه گرفت. (۳۵)

اگر بخواهیم قدری ساده‌تر سخن بگوییم، ادراک تجربه خداوند نیازمند حصول شرایطی در فاعل شناساست همان‌گونه که تجربه‌ای عادی نیز شرایط خاص خود را می‌طلبد و لذا تنها با حصول آن شرایط تجربه دینی ممکن می‌شود، کما اینکه فقط با حصول شرایط خاص تجربه یک امر طبیعی مثل صندلی حاصل می‌شود.

اما آنچه درباره نظریه سوئین برن در پایان می‌توان اظهار کرد آن است که تجربه دینی در شرایطی خاص - شرایطی که توسط سوئین برن نیز مطرح شد - فقط می‌تواند شاهدی قوی برای فاعل شناسا (تجربه‌کننده) باشد و برای دیگران فقط این احتمال وجود خواهد داشت که متعلق تجربه شخص تجربه‌کننده تحقق داشته باشد.

این مطلب با توجه به تجربه‌های دینی متفاوتی که حتی در میان پیروان یک دین به چشم می‌خورد بیشتر معلوم می‌شود. کافی است که تجربه دینی خاصی را که محی‌الدین ابن عربی از عده‌ای عرفا نقل می‌کند مدنظر قرار دهیم، عارفانی که شیعیان را به صورت یکی از حیوانات می‌بینند. این تجربه و تجربه‌های دیگری از این قبیل (۳۶) نشان می‌دهد که پیش‌فرضها چه مقدار در برخی از تجربه‌های دینی تأثیرگذار هستند. بنابراین استنتاج وجود موجودی خارجی از آنها حتی توسط شخص تجربه‌کننده باید با دقت بیشتری صورت پذیرد. (۳۷)

*Philosophy of Religion*, Selected Readings, PP.7-10.

15. Justification.
16. Private  $\neq$  Public.
17. epistemic subject.
18. psychological hypothesis.
19. external cause hypothesis.
20. Walter Stace.
21. Wallace Matson, *The Existance of God* (Cornell University, 1965).
22. Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification* (Temple University. 1990).
23. William James, *The Varieties of Religious Experience* (NewYork: Longman, Green & Co.1902).
24. C.D.Broad, *Religion, Philosophy and Psychological Research* (London: Routledge & Kegan Paul PLC, 1930).
25. Gary Gutting, *Religion Belief and Religious Skepticism* (NotreDame: University of NotreDame Press, 1982).
26. Richard Swinburne, *The Existance of God*.
27. Louis Pojman, A Critique of Gutting's Argument from Religious Experience, from *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. by Louis Pojman, PP.148-154.

ارجاعاتی که در شماره‌های ۲۱، ۲۳ و ۲۶ ذکر شده همگی در مجموعه‌ای که پویمان و پراستار آن است در بخش استدلال از طریق تجربه دینی آورده شده‌اند.

28. weak justification.
29. strong justification.
30. Richard Swinburne, *The Existance of God*, P.245.
31. skeptical bog.
32. Michael Martin, Critiqe of Religious Experience, in *the philosophy of Religion, Selected Readings*, PP.41-55.
33. Gary Gutting, A Modified Version of the Argument from Religious Experience, in *the philosophy of Religion; An Anthology*, PP.141-142.
34. Michael Martin, P.52.
35. Richard Swinburne, P.263.
۳۶. برخی از این قبیل تجربه‌ها را پوجمان در مقاله خود که آن را در پاسخ به گاتینگ نگاشته، آورده است.  
Louis Pojman, A critique of Gutting's Argument from Religious Experience, from *Philosophy of Religion: An Anthology* PP.149-150.
۳۷. منابع اصلی این مقاله، موارد ذکر شده در شماره‌های ۷، ۱۲، ۲۵، ۲۷ و ۳۳ می‌باشد.

1. Philosophy of religion.
2. Religious experience.
3. Justification.
4. Richard Swinburne.
5. Principle of Credulity (PC).

۶. برای نمونه می‌توانید به مقدمه‌ای که «میکائیل پیترسون»، «ویلیام هاسکر»، «روس رایشنباخ» و «دیوید باسینگر» بر بخش اول کتاب *فلسفه دین در باب تجربه دینی* نوشته‌اند مراجعه کنید:

*Philosophy of Religion, Selected Readings* (Oxford University Press, 1996) P.5.

7. Micheal Martin
8. William L. Rowe.
9. William L. Rowe, *Philosophy of Religion: An Introduction* (Belmont, Calif: Wadsworth, 1978), PP.63-64.
10. Religious experince is an experience in which one senses the immediate presence of some supernatural entity.
11. Richard Swinburne, *The Existance of God* (Oxford: Clarendon Press, 1979), PP. 249-253.

۱۲. لوئیس پویمان، تجربه دینی را به دو بخش تقسیم کرده‌است:

- ۱- «تجربه عرفانی» (Mystical Experince) که در آن وحدت تمام اشیا یا وحدت فاعل شناسا با متعلق شناسایی ادراک می‌شود؛
- ۲- «تجربه دینی» (Religious Experince) که در آن حضور خداوند یا فرشته یا مسیح (ع) یا روح‌القدس که با فاعل شناسا (تجربه کننده) سخن می‌گوید یا او را مورد بخشش قرار می‌دهد، ادراک می‌شود، رک:

Louis P. Pojman, *Philosophy of Religion: An Anthology* (California, Wadsworth Publishing Company, 1994), P.97.

13. Mystical Experience.
14. St.Teresa, *The life of Teresa of Jesus*, trans. and ed. by E.Allison Peers (Garden City, N.V: Image Books, 1960), P.249.

نمونه‌هایی از تجارب دینی مادر ترزا را می‌توان در کتاب ذیل دید: