

## حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی نزاع آنتونی کنی و جف جوردن

منصور نصیری\*

### چکیده

آنتونی کنی، بر آن است که تجربه‌های دینی حجیت معرفت‌شناختی ندارند. استدلال او، بر تحلیل ماهیت تجربه دینی مبتنی است. از نظر او، تجربه دینی یا ادراک حسی است یا ادراک غیر حسی. با توجه به این که نمی‌توان تجربه دینی را ادراک حسی دانست، لاجرم باید ادراک غیر حسی باشد؛ اما ادراک غیر حسی دانستن تجربه دینی، مستلزم آن است که نحوه‌ای از وحی باشد و لازمه وحی دانستن تجربه دینی، فرض وجود خدا پیش از تحقق تجربه دینی است. از نظر جف جوردن، استدلال کنی راه به جایی نمی‌برد؛ زیرا، مهم‌ترین مقدمات استدلال کنی عبارت‌اند از مقدمه (۲) (تجربه‌های دینی ادراک حسی نیستند) و مقدمه (۴) (اگر تجربه‌های دینی ادراک غیر حسی باشند، در این صورت به تنهایی نمی‌توانند باور به خدا را توجیه کنند). جوردن با تحلیل مقدمه (۲) آن را کاذب می‌داند. از سوی دیگر، از نظر او، مقدمه (۴) فقط در صورتی صادق است که دیدگاه گزاره‌ای درباره وحی صادق و دیدگاه غیر گزاره‌ای کاذب باشد؛ اما هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای بر صادق‌دانستن دیدگاه گزاره‌ای و کاذب‌دانستن دیدگاه غیر گزاره‌ای درباره وحی وجود ندارد. و با پذیرش دیدگاه غیر گزاره‌ای، مقدمه (۴) صادق نخواهد بود. ما در این مقاله به بررسی نزاع این دو و داوری در این باره پرداخته‌ایم. جوردن درباره مقدمه (۲) در نهایت معتقد می‌شود که می‌توان تجربه‌های دینی حسی داشت؛ اما نگارنده، ادله او در این باره را بررسی و رد

\* استادیار گروه فلسفه، دانشگاه تهران پردیس فارابی nasirimansour@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۴/۱۹

کرده‌ام. درباره مقدمه (۴) نیز استدلال جوردن را ناقص و ناکافی دانسته آن را رد کرده‌ام.

**کلیدواژه‌ها:** تجربه دینی، حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی، ادراک حسی، ادراک غیر حسی، آنتونی کنی، جف جوردن.

## ۱. مقدمه

پیش از ورود به بحث اصلی مقاله، دو نکته را باید به عنوان مقدمه متذکر شویم: نکته اول این است که تجربه دینی، یکی از مهم‌ترین موضوعات درباره دین و خدا باوری است؛ این بحث، هم در فلسفه دین و هم در معرفت‌شناسی دینی مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است. تجربه دینی از جنبه‌های بسیار زیادی قابل بحث است، اما به جرأت می‌توان گفت حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی، مهم‌ترین دغدغه فیلسوفان دین و معرفت‌شناسان دینی است. اهمیت این بحث وقتی دوچندان می‌شود که توجه داشته باشیم که مباحثی چون ماهیت تجربه دینی، وجود یا عدم وجود هسته مشترک در تجربه دینی، و شرایط تجربه دینی به گونه‌ای مستقیم یا غیر مستقیم در بحث حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی تأثیرگذار است. هدف از بحث حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی بررسی این مسئله است که آیا تجربه دینی می‌تواند در دفاع از باور دینی و به طور خاص در اثبات خدا به کار آید یا نه. اندیشمندان در این زمینه، در دو دسته کلی قرار می‌گیرند: نخست کسانی که موافق حجیت تجربه دینی در اثبات متعلقش هستند، و دوم، کسانی که مخالف حجیت معرفت‌شناختی آن هستند. کارلی دونبار براد، ریچارد سوینبرن، کیث یندل، وین رایت، جرومی جلمان، ژان بایلی، گری گاتینگ، و ارنست هاکینگ از موافقان حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی قلمداد می‌شوند (← نصیری، ۱۳۹۲: ۴۵-۶۲). از سوی دیگر، کسانی نظیر مایکل مارتین ماتیو باگر، ویلیام راو، والاس متسون، و السدیر مک‌ایتایر از جمله مخالفان حجیت معرفت‌شناختی هستند (← نصیری، ۱۳۹۱: ۹۱-۱۱۲). آنتونی کنی نیز که در این مقاله نزاع او را با جف جوردن خواهیم دید از مخالفان حجیت معرفتی تجربه دینی است.

نکته دومی که باید به آن توجه کرد و در این مقاله نیز اهمیت دارد، به «وحی» مربوط می‌شود. با توجه به مدخلیت اساسی اصطلاح «وحی» در این بحث، پیش از ورود به بحث اصلی مقاله، تذکر یک نکته درباره این اصطلاح مناسب به نظر می‌رسد؛ این نکته به تفاوت مفهوم وحی در جهان مسیحیت که مقاله در بستر آن صورت گرفته و جهان اسلام که

بیش تر مخاطبان مقاله به آن تعلق دارند باز می‌گردد. معمولاً، مسلمانان قرآن مجید را که درباره‌ی دارنده‌ی وحی الهی است، عیناً وحی و چیزی جز سخن الهی نمی‌دانند. از نظر آن‌ها، قرآن وحی حقیقی خداست که با عبارات روشن و کامل و نهایی شناخته می‌شود. و قرآن برای دست‌یافتن به وحی الهی به چیزی فراتر از خودش دعوت نمی‌کند. اما مسیحیان به وحی به نحو دیگری می‌نگرند (میشل، ۱۳۷۷: ۲۸). در میان اندیشمندان مسیحی درباره‌ی ماهیت وحی، دو دیدگاه اصلی وجود دارد: ۱. دیدگاه گزاره‌ای؛ ۲. دیدگاه غیر گزاره‌ای. بر اساس دیدگاه گزاره‌ای، که به لحاظ تاریخی در میان خداپاوران غالب بوده است، افشای الهی، منوط و قائم به حقایقی است که توسط خدا وحی شده‌اند و برای جامعه‌ی مؤمنان حجت هستند. طبق این دیدگاه، وحی کاملاً کلامی است؛ حقایقی است که از طرف خدا بر زبان آمده. این دیدگاه به دیدگاه رایج در میان مسلمانان شبیه است. البته با برداشت مسلمین تفاوت‌های مهمی نیز دارد؛ برای مثال، بر اساس این دیدگاه، وحی عین کلمات خدا نیست، بلکه محتوای آن الهی است که در طول چندین قرن توسط قدیسان نگاشته شده است؛ از این رو، طبق این تلقی، وحی کلام الهی و انسانی است نه الهی محض (← همان: ۲۸-۳۱). اما بر اساس دیدگاه غیر گزاره‌ای، وحی عبارت است از این که خدا خود را از طریق حوادث تاریخی بر اشخاص معلوم سازد: به تعبیر دیگر، وحی عبارت است از خودانکشافی خدا. تمایز میان این دو برداشت، همچنان که در ادامه خواهیم دید، در بحث از مقدمات استدلال آنتونی کنی، تأثیر اساسی دارد.

با این مقدمه، بحث آنتونی کنی و جف جوردن را پی می‌گیریم، با این تذکر که ما در این بحث، بر اساس همان ساختار مباحث جف جوردن در مقاله وی پیش خواهیم رفت. و به دلیل پیوستگی مطالب، تلاش کرده‌ایم عمده‌ی مطالب جف جوردن را توصیف کنیم و نکات مورد نظر خود را مطرح کنیم.

## ۲. صورت‌بندی و بررسی استدلال کنی

آنتونی کنی، با ارائه‌ی استدلالی دو وجهی (Kenny, 1983: 59-61, 73-76) →، حجیت معرفت‌شناختی تجربه‌ی دینی را رد می‌کند. از نظر او، تجربه‌های دینی نمی‌توانند فی‌نفسه، توجیه معرفت‌شناختی برای باور به وجود خدا فراهم کنند. استدلال کنی در رد حجیت معرفت‌شناختی تجربه‌ی دینی، بر تحلیل ماهیت تجربه‌ی دینی و ماهیت وحی مبتنی است. از

نظر او، تجربه دینی یا ادراک حسی است یا ادراک غیر حسی. وی ادراک حسی دانستن تجربه دینی را رد می‌کند. بنابراین، باید آن را نحوه‌ای از ادراک غیر حسی دانست. اگر تجربه دینی، نحوه‌ای از ادراک غیر حسی باشد، نحوه‌ای از وحی خواهد بود. اما لازمه پذیرش یک چیز به عنوان وحی این است که وحی‌کننده، یعنی خدا، وجود داشته باشد. بدین ترتیب، در این جا، به دوری باطل مبتلا می‌شویم؛ زیرا برای آن‌که تجربه دینی حجیت معرفت‌شناختی داشته باشد، باید آن را نوعی وحی دانست، و برای وحی دانستن آن باید پیش از آن، وجود خدا را فرض گرفت. نتیجه می‌شود که «ممکن نیست که انسان بدون داشتن اعتقاد قبلی به وجود خدا، عقیده داشته باشد که خدا چیزی را بر او وحی کرده است» (ibid: 73).

جوردن استدلال کنی را به صورت زیر صورت‌بندی می‌کند:

- (۱) اگر تجربه‌های دینی مصادیق حقیقی ادراک باشند در این صورت یا (الف) نحوه‌ای از ادراک حسی خواهند بود؛ یا (ب) نحوه‌ای از ادراک غیر حسی. ولی،
- (۲) تجربه‌های دینی (الف) (نحوه‌ای از ادراک حسی) نیستند. بنابراین؛
- (۳) تجربه‌های دینی (ب) (نحوه‌ای از ادراک غیر حسی) خواهند بود. اما،
- (۴) اگر تجربه‌های دینی (ب) باشند، در این صورت به تنهایی نمی‌توانند باور به خدا را توجیه کنند. بنابراین؛
- (۵) تجربه‌های دینی شایستگی قلمدادشدن به عنوان قرینه تضمین‌کننده باور به خدا را ندارند.

جوردن، گزاره (۲) و (۴) را دو مقدمه اصلی و مهم استدلال کنی می‌داند و به بررسی تحلیلی آن‌ها می‌پردازد. دلیل کنی برای صحت مقدمه (۲) چیست؟ از نظر جوردن، می‌توان دلیل او بر مقدمه (۲) را «استدلال از طریق حضور فراگیر» (argument from ubiquity) نامید. این استدلال به صورت زیر است (Jordan, 1990: 10-16):

- (۱.۲) لازمه ادراک حسی توانایی بر تمایز میان تقابل‌ها یا طبقه مقایسه‌ها (contrasts) است (یعنی تمایز شیء ادراک‌شده از اموری که به لحاظ مادی، مکانی یا زمانی با آن در تقابل هستند). ولی،
- (۲.۲) بر اساس آموزه‌های خدا باوری کلاسیک، خدا لایتغیر، غیر مادی، همه‌جا حاضر، و ابدی است. بنابراین؛

(۳.۲) انسان نمی‌تواند خدا را به صورت مادی، مکانی یا زمانی تمایز دهد.

مقدمه (۱.۲) به‌نظر درست می‌آید؛ درواقع، اگر همه چیزها مثلاً قرمز باشند، انسان نمی‌تواند رنگ قرمز را ببیند؛ همچنین اگر همه آواها، به صورت یک آوای خاص، مثلاً «دو میانی» بودند ما نمی‌توانستیم «دو میانی» را بشنویم. اگر همه امور به فلان نحو (مثلاً قرمز) به‌نظر برسند، انسان نمی‌تواند از صرف ادراک پی ببرد که رنگ همه چیزها، قرمز است (Dretske, 1969; Audi, 1988: 8-15). به‌نظر می‌رسد ادراک حسی مستلزم آن است که اگر فرد بتواند X را درک کند، در این صورت باید بتواند چیزی متفاوت با X را هم به همان حالت حسی درک کند. اما، این امر، در مورد خدا امکان‌پذیر نیست؛ زیرا، طبق تلقی رایج، در یک آن، با کل وجودش در همه مکان‌ها حضور دارد. بنابراین، انسان نمی‌تواند بگوید که خدا این‌جا یا آن‌جاست. بنابراین، تمایز مورد نظر که شرط ادراک حسی است، درباره وجود خدا حاصل نیست. به همین جهت، جوردن مقدمه (۱.۲) را بی‌نقص می‌داند. از نظر جوردن، مقدمه (۲.۲) نیز درست است. وی دلیل این امر را گواهی متون دینی در طول تاریخ می‌داند؛ چراکه خداپاوران ویژگی‌هایی را که در (۲.۲) هست به خدا نسبت می‌دهند.

اما این مقدار برای معتبربودن استدلال «حضور فراگیر» کافی نیست. برای اثبات اعتبار آن، باید علاوه بر صدق مقدمه (۱.۲) و (۲.۲)، بتوان نشان داد که از ضمیمه این دو مقدمه، گزاره (۳.۲) نتیجه می‌شود. از این رو، سؤال این است که آیا کنار هم قرار دادن (۱.۲) و (۲.۲) به نحو معتبر ما را به (۳.۲) می‌رساند؟ اگر پاسخ مثبت باشد، استدلال کنی در اثبات مقدمه (۲) معتبر خواهد بود؛ در غیر این صورت از اعتبار خواهد افتاد. مشکل، در همین جاست؛ زیرا در این باره اتفاق نظری وجود ندارد؛ هرچند برخی، که خود جوردن نیز از جمله آنهاست، به این سؤال پاسخ مثبت می‌دهند برخی، نظیر چارلز تالیفرو معتقدند که نتیجه‌گیری (۳.۲) از (۱.۲) و (۲.۲) معتبر نیست؛ زیرا، خداپاوران اعتقاد ندارند که «خدا به یک شیوه در همه بخش‌های جهان عمل می‌کند» (Taliaferro, 1986: 15). طبق نظر تالیفرو «خداپاور می‌تواند ادعا کند که یک فاعل شناسا می‌تواند حالات و افعال متفاوت و مشخص خدا را درک کند، دقیقاً همان طور که می‌توان اشیای رنگی متفاوت و مشخص را درک کرد» (ibid). به تعبیر دیگر، هرچند خداپاوران مدعی هستند که خود خدا لایتغیر است معتقد نیستند که افعال خدا (نظیر بخشش بنده)، نیز همیشه به یک نحو است، بلکه از نظر آن‌ها افعال خدا به صورت‌های گوناگونی صورت می‌پذیرد. گوناگونی افعال الهی، ادراک

حسی خدا را امکان‌پذیر می‌کند (ibid: 11-16). در واقع، درک این که خدا یک نفر (مثلاً «ژان») را می‌بخشد، مستلزم درک خداست؛ به تعبیر دیگر، ادراک یک فعل از افعال خدا مستلزم ادراک خود خداست. از آن‌جا که خدا باوران، مدعی درک افعال خدا هستند، نتیجه این می‌شود که مدعی درک خود خدا نیز هستند.

اگر این استدلال تالیفرو درست باشد، اشکالی بر استدلال کنی وارد می‌شود و آن را بی‌اعتبار می‌سازد. اما جوردن، استدلال تالیفرو را نادرست می‌داند؛ زیرا استدلال او، بر استنتاجی نامعتبر مبتنی است. توضیح آن‌که به طور کلی به نظر می‌رسد که با توجه به استدلال تالیفرو، استنتاج زیر مورد نظر و تأیید تالیفرو است:

(۶) درک این که  $X$  توسط  $A$  ایجاد شده، مستلزم درک کردن  $A$  است.

بنابراین، درک این که دعای «ژان» توسط خدا مستجاب شده، مستلزم درک خداست. جوردن در نقد استدلال تالیفرو، گزاره (۶) را کاذب می‌داند؛ زیرا، ممکن است انسان اثر یا معلول یک چیز را بدون دیدن خود آن چیز مشاهده کند؛ برای مثال، می‌توان از طریق مشاهده آثار الکترون‌ها به خود آن‌ها پی برد. همچنین، انسان می‌تواند به طور قطع حدس بزند که این خانه را ژان ساخته، بدون آن‌که حتی خود ژان را مشاهده کرده باشد. بنابراین، گزاره (۶) کاذب است (Jordan, 1990: 12).

البته، جوردن تأکید می‌کند که گزاره (۶) را نباید با گزاره زیر که شبیه آن و در عین حال با آن متفاوت است خلط کرد:

(۷) درک این که  $A$ ،  $X$  را ایجاد می‌کند مستلزم درک  $A$  است.

مطابق گزاره (۷) اگر انسان ببیند که ژان در حال ساختن خانه است، در این صورت ژان را دیده است. گزاره (۷) علی‌الظاهر صادق به نظر می‌رسد. اما، معلوم نیست که تالیفرو، برای تأیید اشکالی که بر نتیجه‌گیری (۳.۲) از (۱.۲) و (۲.۲) مطرح کرد، بتواند به (۷) متوسل شود نه به (۶).

اکنون، اگر کلمه «خدا» را جانشین متغیر موجود، در (۷) (یعنی جانشین  $A$ ) کنیم، گزاره زیر را خواهیم داشت:

(۸) درک این که خدا،  $X$  را ایجاد می‌کند مستلزم درک کردن خدا است.

با این گزاره، تالیفرو، می‌تواند ادعا کند که مؤمنان می‌توانند از طریق مشاهده افعال خدا خود خدا را درک کنند؛ اما جوردن معتقد است این گزاره، ارتباطی با استدلال کنی ندارد؛

درواقع، به نوعی بر ضد کنی مصادره به مطلوب می‌کند؛ زیرا، استدلال کنی این بود که انسان نمی‌تواند خدا را درک کند؛ اکنون اگر به او پاسخ دهیم که چنانچه انسان بتواند درک کند که خدا کاری را انجام می‌دهد، می‌تواند خدا را درک کند، پاسخی برای استدلال کنی نخواهد بود؛ زیرا اگر کسی منکر توانایی انسان برای درک خدا شود (همچنان که کنی منکر است)، توانایی درک انجام کاری توسط خدا را نیز انکار خواهد کرد. بدین قرار، گزاره (۷) حتی اگر صادق باشد، ارتباطی با استدلال کنی ندارد و از این رو استدلال تالیفرو را بر ضد وی تأیید نمی‌کند (ibid: 12).

البته، تالیفرو می‌تواند بگوید که وقتی «خدا» به جای متغیر موجود در (۶) گذاشته شود، شکل و الگوی استدلالی (۶) کاذب نخواهد بود؛ یعنی گزاره (۶) به صورت زیر اصلاح خواهد شد:

(۹) درک این که X توسط خدا ایجاد شده، مستلزم درک کردن خداست.

اما از نظر جوردن، این گزاره محل تردید به نظر می‌رسد. چرا باید فکر کنیم که گنجاندن کلمه خدا در گزاره (۶) ارزش صدق و کذب آن را تغییر می‌دهد؟ دلیل این پندار هرگز روشن نیست؛ بلکه به عکس، با در نظر گرفتن آموزه‌های خاصی از خدا باوری سستی (مثل این آموزه که خدا غیر مادی است، و نیز این که خدا خود را منکشف کند یا نه، به خود خدا بستگی دارد) این پندار مردود خواهد بود. اگر گزاره (۶) درباره متغیرهایی نظیر انسان‌ها و الکترون‌ها کاذب است، معقول است که بگوییم درباره خدا نیز کاذب است. دست کم، تالیفرو، دلیلی بر رد این سخن ندارد. تا وقتی که دلیلی بر گزاره (۹) نیست، باید آن را نیز همانند (۶) کاذب دانست. از همین رو، با توجه به کاذب بودن گزاره (۶)، اشکال تالیفرو بر نتیجه‌گیری گزاره (۳.۲) وارد نیست (ibid: 13).

پس آیا می‌توان به نفع کنی رأی داد و معتقد شد که نتیجه‌گیری (۳.۲) از (۱.۲) و (۲.۲) دلیل خوبی برای اعتقاد به صدق مقدمه (۲) فراهم می‌کند؟ جوردن با این که به نفع کنی اشکال تالیفرو را رد کرد، به دو دلیل، پاسخ این سؤال را منفی می‌داند:

دلیل نخست این است که روشن نیست که همه تجربه‌های دینی، در واقع، غیر حسی باشند. برای مثال، استیسی انواعی از عرفان را شناسایی کرده که وی آن‌ها را «عرفان آفاقی» (extrovertive mysticism) می‌نامد. یکی از نشانه‌های تجربه آفاقی به کارگیری حواس فیزیکی است (Stace, 1960: 62-81). بنابراین، ممکن است تجربه‌های دینی حسی هم وجود داشته باشد، زیرا در واقع چنین است. جوردن این دلیل را چندان مورد اعتنا و معتبر

نمی‌داند؛ زیرا این‌که آیا یکی از تجربه‌های دینی مربوط به خدا باوری، ذیل عرفان آفاقی می‌گنجد یا نه روشن نیست (Jordan, 1990: 14).

دلیل دوم که از نظر جوردن مهم‌تر از دلیل اول است، چنین است: نتیجه‌گیری (۳.۲) از (۱.۲) و (۲.۲) درست است، ولی (۳.۲) مستلزم مقدمه (۲) نیست. کذب (۲) را می‌توان با استدلال زیر نشان داد: شکی نیست که گزاره زیر (یعنی گزاره (۱۰)) صادق و لازمه برآمده از (۳.۲) است:

(۱۰) انسان نمی‌تواند خدا را با روش‌های حسی درک کند.

درواقع، گزاره (۱۰) نه فقط صادق، بلکه بالضروره صادق است؛ زیرا خدا اساساً غیر مادی و ابدی است. اما از (۱۰) نمی‌توان به نحو معتبر گزاره زیر را نتیجه گرفت:

(۱۱) انسان نمی‌تواند حضور خدا را با روش‌های حسی درک کند.

دلیل سخن فوق این است که امکان دارد که درک کنیم که خدا حضور دارد، حتی اگر نتوانیم خود خدا را درک کنیم. یعنی، قابل تصور است که انسان بتواند با حواس خود نشانه‌ها یا علائم خاصی از حضور خدا را شناسایی کند بدون آن‌که خود خدا را درک کند. برای مثال، کالوین، مدعی است که در سرتاسر آفرینش نشانه‌های خاصی وجود دارد که نشان‌دهنده خداست (Calvin, 1960, I, V, 1-12: 51-66). برای توضیح بیش‌تر ← نصیری، ۱۳۸۴: ۱۵۳-۱۶۹). البته این‌که چنین نشانه‌هایی وجود دارند یا نه، موضوع دیگری است. اما مطمئناً امکان دارد که بتوان بدون درک خود چیز، حضور آن را درک کرد (نظیر درک حضور الکترون‌ها از روی آثارشان، بدون درک خود آن‌ها). از نظر جوردن، صرف امکان پذیر بودن وجود تجربه‌هایی که در آن‌ها انسان از طریق نشانه‌ها، حضور خدا را درک می‌کند، برای اثبات کذب مقدمه (۲) از استدلال کنی (یعنی این مقدمه که تجربه‌های دینی نحوه‌ای از ادراک حسی نیستند) کافی است (Jordan, 1990: 14-15).

آیا این سخن جوردن درست است؟ جوردن تأکید می‌کند که ممکن است بدون درک خود خدا، نشانه‌ها و علائم خاصی از حضور خدا را درک کنیم. به نظر نگارنده، در این‌جا اشکالی که بر جوردن وارد است این است که به هر روی، حضور خدا را چگونه درک می‌کنید؟ به تعبیر دیگر، چگونه از دیدن این نشانه‌ها و علائم به درک حضور خدا می‌رسید؟ این درک، از دو حال خارج نیست: این درک، یا از طریق تجربه درونی یا شهود درونی (پیداشدن حالات و تجربه‌های درونی) و بدون چیدن استدلال (مثلاً استدلال نظم یا تدبیر) حاصل می‌شود؛ یا از طریق استدلال عقلی. در صورت اول مصادره به مطلوب خواهد بود،



زیرا بحث درباره اثبات حجیت معرفتی تجربه دینی درواقع، به حجیت شهود درونی نیز مربوط می‌شود و این سخن جف جوردن که درک مزبور از طریق تجربه و شهود درونی حاصل می‌شود، درواقع، بازگشت به صورت مسئله است و مصادره به مطلوب است. وانگهی، مخالفان حجیت تجربه دینی، به راحتی این تجربه و شهود درونی را رد خواهند کرد. اساساً، بحث آن‌ها درباره حجیت شهود درونی به صورت مطلق است. اما، در صورت دوم که حصول درک مزبور از طریق استدلال عقلی دانسته شود، نتیجه این خواهد شد که تجربه دینی استدلال مستقلی نیست؛ زیرا، در اثبات حجیت آن در نهایت به استدلال‌های عقلی تمسک بسته شد. چنانچه دقت کنیم، مدعای مخالفان حجیت معرفتی تجربه دینی نیز همین است که تجربه دینی نمی‌تواند دلیل مستقلی برای اثبات خدا باشد. بنابراین، در صورت دوم، اساساً، دیدگاه مخالف تأیید شده است. درباره مثال الکترون‌ها نیز دو نکته مهم از سوی جوردن مغفول واقع شده است: اولاً، فقط کسانی از وجود آثار الکترون‌ها، حضور خود الکترون‌ها را نتیجه می‌گیرند که واقع‌گرا باشند؛ اما ناواقع‌گرایان (برای مثال ابزارگرایان سستی) هیچ‌گاه وجود ذوات نظری (مثل الکترون‌ها) را نمی‌پذیرند، بلکه مفروض گرفتن این ذوات را ابزاری برای حل مسئله و ارائه تبیین پدیده مورد بحث می‌پذیرند؛ ثانیاً، در علم، فارغ از این‌که واقع‌گرا باشیم یا ناواقع‌گرا، یک اتفاق نظر درباره مشاهدات نظری وجود دارد که در بحث ما وجود ندارد و آن این‌که هر دو طرف می‌پذیرند که برای تبیین برخی رفتارها، مفروض گرفتن ذوات نظری (مثل الکترون‌ها) لازم است، اما این اتفاق نظر در بحث ما وجود ندارد؛ درواقع، مخالفان حجیت تجربه دینی هرگز نمی‌پذیرند که برای تبیین تحقق حالات موسوم به تجربه دینی مفروض گرفتن خدا یا هر امر ماورای طبیعی لازم است. از این رو، این مقایسه جوردن مردود است. اما، شاید گفته شود که در بحث فوق از طریق مسئله «فطری بودن» خداپرستی به نفع جوردن استدلال کرد. درواقع، همچنان‌که دیدیم، جوردن در بحث فوق، بر آن است که از راه اعتقاد به امکان‌پذیر بودن وجود تجربه‌هایی که در آن‌ها انسان از طریق نشانه‌ها، حضور خدا را درک می‌کند، کذب مقدمه (۲) از استدلال کنی (یعنی این مقدمه که تجربه‌های دینی نحوه‌ای از ادراک حسی نیستند) را اثبات کند. اشکالی که از سوی نگارنده بر جوردن مطرح شد این بود که این کار یا به دور (و مصادره به مطلوب) می‌انجامد (چون درواقع حجیت شهود درونی را مفروض می‌گیرد) یا به تأیید دیدگاه مخالف (چون سرانجام به استدلال عقلی تمسک می‌جوید). اکنون ممکن است گفته شود، می‌توان فطری بودن خداپرستی را که در آموزه‌های دین اسلام

و در آیتی نظیر آیه شریفه «فاقم وجهک للدين حنیفا فطرت الله التی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله» (روم: ۳۰) به آن اشاره شده تأییدکننده سخن جوردن دانست. زیرا به هر حال، نشان‌دهنده وجود خداپرستی در درون انسان است. اما باید گفت، بحث «فطری‌بودن خداپرستی» در اندیشه اسلامی، بحث دامنه‌داری است و در تفسیر مقصود از فطری‌بودن نیز اختلاف نظرهای زیادی وجود دارد (← یثربی، ۱۳۸۳: ۱۸۹-۲۱۶)؛ از این رو، نمی‌توان از راه این بحث قابل درک بودن خدا از طریق شهود درونی را بدون دچارشدن به معضل صادره به مطلوب که اشاره کردیم، نشان داد. نهایت چیزی می‌توان از این مسئله استنباط کرد و از دیدگاه کسانی نظیر علامه طباطبایی هم استفاده می‌شود معنایی است که به همان صورت نخست در تحلیل نگارنده باز می‌گردد. علامه طباطبایی، ضمن اشاره به معانی فطرت، معلوم فطری بودن دین و خداشناسی را به این معنا می‌داند که «فطرت، یعنی آفرینش ویژه انسان، او را به سوی آن‌ها هدایت خواهد کرد؛ مانند این‌که اگر انسان کم‌ترین توجهی پیدا کند، خواهد فهمید که از هر جهت به بیرون از خود محتاج و نیازمند است و سایر اجزای جهان نیز مانند وی به بیرون از خود نیازمندند؛ پس ناچار مقامی هست که خود از هر جهت بی‌نیاز می‌باشد، و همه نیازها را بی‌واسطه یا باواسطه رفع می‌کند و آن خداست» (← یثربی، ۱۳۸۳: ۲۰۵). وی ارتباط این فطری‌بودن دین با محسوسات را رد می‌کند (همان: ۲۰۵) (نقل مستقیم از نامه علامه طباطبایی درباره فطری‌بودن خداشناسی))

در ادامه بحث، دو اشکال دیگر نیز بر این سخن جف جوردن که می‌توان حضور خدا را از طریق برخی از اشیا یا رخدادهای فیزیکی و مادی حس و درک کرد، مطرح می‌شود. دو اشکالی که خود جوردن نیز به آن‌ها توجه دارد؛ اشکال نخست این است که ممکن است برخی، درک حسی خدا از طریق اشیا یا رخدادهای فیزیکی و مادی را اساساً، تجربه دینی ندانند. جوردن در واکنش به این اشکال، به شدت چنین تصویری را رد می‌کند و البته، چندان توضیحی در این زمینه ارائه نمی‌کند و صرفاً می‌گوید داشتن چنین تصویری، در واقع نوعی پاسخ استرجاعی (ad hoc) خواهد بود (Jordan, 1990: 15). اما با توجه به توضیحی که نگارنده مطرح کرد، ضعف این پاسخ جوردن روشن می‌شود.

اشکال دومی که بر این سخن که می‌توان حضور خدا را از طریق نشانه‌ها حس و درک کرد، وارد می‌شود، اشکالی است که از طریق گزاره زیر، یعنی گزاره (۱۲) مطرح می‌شود:

(۱۲) نتیجه گرفتن  $Y$  که غیر قابل مشاهده است از  $X$  که قابل مشاهده است، فقط در صورتی معتبر است که در یک موقعیت قبلی، بین  $X$  و  $Y$  همبستگی ای مشاهده شده باشد (MacIntyre, 1964: 257-258).

بنابراین، استنتاج آتش از دود قابل مشاهده در قلّه یک کوه، فقط در صورتی معتبر است که انسان در گذشته آتشی‌هایی را که تولید دود می‌کنند دیده باشد. اگر گزاره (۱۲) با گزاره (۱۰) ترکیب شود، گزاره زیر اثبات خواهد شد:

(۱۳) ممکن نیست نشانه‌های حسی برای حضور امر الوهی [خدا] وجود داشته باشد.

با این اشکال امکان درک و حس حضور خدا از طریق نشانه‌ها رد می‌شود. جوردن در واکنش به این اشکال، گزاره (۱۲) را بسیار تنگ‌نظرانه می‌داند؛ به نحوی که پذیرش آن باعث می‌شود که هزینه بالایی را برای آن متحمل شویم؛ زیرا اگر گزاره (۱۲) صادق باشد، بسیاری از تحقیقات علمی معاصر از بین خواهند رفت. مثلاً تحقیقات مربوط به الکترون‌ها و آثار آن‌ها از درجه اعتبار ساقط خواهند شد؛ زیرا الکترون‌ها را نمی‌توان مشاهده کرد. در حالی که امروزه، شیوه عمل فیزیک‌دان‌ها در به‌کارگیری برخی از رفتارها به عنوان نشان‌گرهای حضور الکترون‌ها مشروع و مجاز قلمداد می‌شود.

پس با توجه به این سخن، باید گزاره (۱۲) را اصلاح کرد. اصلاح گزاره (۱۲) به صورت زیر خواهد بود:

(۱۴) نتیجه گرفتن  $Y$  که غیر قابل مشاهده است از  $X$  که قابل مشاهده است، فقط در صورتی معتبر است که در یک موقعیت قبلی، بین  $X$  و  $Y$  همبستگی ای اثبات شده باشد.

بنابراین، فقط باید همبستگی ادعا شده بین  $X$  و  $Y$ ، به شیوه‌ای مناسب، پیش از تجربه  $X$  و  $Y$  اثبات شود. همبستگی میان اشیا را می‌توان، مستقل از مشاهده آن دو، بر اساس دلایل نظری یا مفهومی اثبات کرد.

گزاره (۱۴) با چنین تفسیری این امکان را به فیزیک‌دانان می‌دهد که رفتارهای خاصی را به عنوان نشانه‌های الکترون‌ها در نظر گیرند؛ همچنین، با این تفسیر، گزاره (۱۴) با این ادعا که می‌توان نشان‌گرهای حسی برای خدا داشت سازگار می‌شود. بدین قرار، اشکال فوق، دفع می‌شود؛ و نتیجه این می‌شود که گزاره (۱۳) توسط گزاره (۱۰) و (۱۲) اثبات نمی‌شود (Jordan, 1990: 16).

با این تحلیل مفصل، جوردن نتیجه می‌گیرد که مقدمه (۲) مردود است و بنابراین می‌توان تجربه‌های دینی را نوعی ادراک حسی دانست. اما به نظر نگارنده، باز جای این سؤال باقی است که اگر تجربه دینی ادراک حسی باشد دیگر حجیت آن مورد نزاع موافقان و مخالفان نخواهد بود؛ با توجه به اشتراک نظر هر دو طرف درباره تجربه‌های حسی، نزاعی درباره آن‌ها نیست؛ اما به دلیل فقدان این اشتراک نظر در تجربه دینی، نمی‌توان آن را دربردارنده معیارهای تجربه حسی قلمداد کرد. اما اشکال مهم‌تری که به نظر نگارنده بر جوردن درباره گزاره (۱۴) وارد است این است که بر اساس این گزاره، جوردن معتقد است که هم‌بستگی میان امر غیر قابل مشاهده (برای مثال خدا) و امر قابل مشاهده (برای مثال فعل خدا) لازم است، ولی لزومی ندارد که برای اثبات وجود آن، به مشاهده توسل جوییم، بلکه می‌توان وجود این هم‌بستگی را با دلایل نظری اثبات کرد. در این جا، به نظر نگارنده، شبیه همان اشکالی که پیش‌تر به آن اشاره شد مطرح می‌شود؛ و آن این‌که در این صورت تجربه دینی برای اثبات خدا، استدلال مستقلی نخواهد بود و از این رو، باز به همان مسئله مورد نزاع بازمی‌گردیم؛ به تعبیر دیگر، اگر برای پی‌بردن به حضور خدا از طریق آثارش، باید نوعی هم‌بستگی پیشینی میان آن دو باشد و اگر بناست برای اثبات این هم‌بستگی به دلایل نظری توسل جسته شود، در این صورت تجربه دینی، از استقلال خارج خواهد شد و به‌تنهایی دلیل مستقلی برای اثبات خدا نخواهد بود.

اکنون، به سراغ، دومین مقدمه مهم استدلال کنی، یعنی گزاره (۴) می‌رویم. همچنان که گذشت، مضمون گزاره (۴) این است که اگر تجربه‌های دینی نحوه‌ای از ادراک غیر حسی باشند، در این صورت به‌تنهایی نمی‌توانند باور به خدا را توجیه کنند. درباره گزاره (۴) چه باید گفت؟ کنی استدلال زیر را به عنوان مؤید گزاره (۴) مطرح می‌کند:

(۱.۴) تلقی تجربه دینی به عنوان ادراک غیر حسی، مستلزم آن است که تجربه دینی، وحی باشد. اما،

(۲.۴) پذیرفتن یک حقیقت به عنوان وحی مستلزم آن است که انسان پیش‌تر معتقد باشد که خدایی هست. بنابراین؛

(۳.۴) تجربه دینی، اگر غیر حسی قلمداد شود، مستلزم آن است که انسان، پیش از تجربه دینی، دلیل خوبی برای اعتقاد به وجود خدا داشته باشد (Kenny, 1983: 61, 73-75).  
و لازمه این سخن دور و مصادره به مطلوب است.  
جوردن در بررسی این استدلال می‌گوید:

معلوم نیست که چرا کنی گزاره (۱.۴) را صادق می‌داند؛ این گزاره، بدیهی نیست. با این حال، چون شک داریم که آیا خدا باوران تجربه‌های دینی ناظر به واقع (veridical religious experience) را (اعم از تجربه‌های دینی‌ای که در قالب امور حسی هستند یا در قالب امور غیر حسی را) وحی خدا تلقی می‌کنند یا نه، گزاره (۱.۴) را می‌پذیریم (Jordan, 1990: 16).

اما درباره (۲.۴) جوردن همان تمایزی را که در ابتدای مقاله مطرح کردیم، پیش می‌کشد: وی معتقد است لازمه پذیرش (۲.۴) این است که درباره وحی دیدگاه گزاره‌ای را بپذیریم. پذیرش یک گزاره به عنوان حقیقت الهی، بی‌شک، مستلزم آن است که انسان پیش‌تر معتقد به وجود خدایی باشد که آن حقیقت را آشکار کرده است. طبق دیدگاه گزاره‌ای، افشای الهی، منوط و قائم به حقایقی است که توسط خدا وحی شده‌اند و برای جامعه مؤمنان حجت هستند. طبق این دیدگاه، وحی کاملاً کلامی است؛ حقایقی است که از طرف خدا بر زبان آمده. بی‌شک، دیدگاه گزاره‌ای به لحاظ تاریخی در میان خدا باوران غالب بوده است. اما بر اساس دیدگاه غیر گزاره‌ای درباره وحی، نتیجه متفاوت می‌شود. با در نظر داشتن دیدگاه غیر گزاره‌ای، دلیلی بر (۲.۴) وجود نخواهد داشت؛ زیرا، طبق دیدگاه غیر گزاره‌ای وحی عبارت است از این‌که خدا خود را از طریق حوادث تاریخی بر اشخاص معلوم سازد؛ به تعبیر دیگر، وحی عبارت است از خودانکشافی خدا. بدین قرار، طبق دیدگاه غیر گزاره‌ای، انسان با خدا مواجهه پیدا می‌کند و این مواجهه خودش وحی است: «آن‌چه در طی وحی خاصی، به درک و دریافت انسان داده می‌شود حقیقتی درباره خدا نیست، بلکه خود خدای حی است» (Temple, 1934: 322).

از این رو، جوردن معتقد است که با در نظر گرفتن دیدگاه غیر گزاره‌ای، امکان دارد که یک تجربه واحد بتواند مبانی این اعتقاد را فراهم کند که خدایی هست و آن تجربه، تجربه‌ای وحیانی است (Jordan, 1990: 16).

البته، جوردن در این باره، برخی تفاوت‌ها را می‌پذیرد. برای مثال، شیوه یا صورت تجربه (نظیر وجه ابهت و شکوه تجربه) از محتوای تجربه متفاوت است؛ شیوه یا صورت تجربه دلیلی برای اعتقاد به وجود خدا در اختیار ما قرار می‌دهد ولی محتوای تجربه، خود وحی است. و هرچند که هیچ تقدم (و پیشینه) زمانی وجود ندارد (زیرا تجربه مذکور تجربه‌ای واحد است) تقدم مفهومی میان عقیده به وجود خدا و پذیرش چیزی به عنوان وحی وجود دارد. کنی در واقع، برای اثبات این مضمون استدلال می‌کند (Kenny, 1983: 322).

75-73). با این حال، جوردن این تفکیک و تفاوت را مشکل‌زا نمی‌داند: اگر تجربه‌ای (با عنوان E) هم به عنوان دلیلی (با عنوان R) برای اعتقاد به وجود خدا، و هم به عنوان وحی خدا (با عنوان P) کارکرد داشته باشد، در این صورت چرا باید تقدم مفهومی R بر P مشکل‌آفرین باشد؟ حتی اگر فاعل معرفتی تجربه E پیش از E دلیلی بر اعتقاد به وجود خدا نداشته باشد، خود وقوع E می‌تواند هم این دلیل را در اختیار او قرار دهد و هم وحی حضور خدا باشد. گزاره (۲.۴) فقط در صورتی به ارزش قرینه‌ای تجربه دینی ضربه می‌زند که قید «پیش‌تر» به معنای زمانی تفسیر شود. اما اگر از قید «پیش‌تر»، تفسیر «مفهومی» داشته باشیم باعث می‌شود گزاره (۲.۴) نسبت به ارزش شناختی داشتن تجربه دینی بی‌ضرر باشد (Jordan, 1990: 17). البته، این دو دیدگاه، یک‌دیگر را دفع نمی‌کنند؛ از این رو، خداپاوار ممکن است معتقد باشد که هر دو صادق هستند؛ یعنی برخی از وحی‌ها، گزاره‌ای و برخی غیر گزاره‌ای هستند.

به هر روی، جف جوردن تأکید می‌کند که بدون داشتن دلیل کافی بر این‌که چرا باید برداشت گزاره‌ای از وحی داشته باشیم، نتیجه‌گرفتن (۳.۴) از (۱.۴) و (۲.۴)، معتبر نخواهد بود. از این رو، برای آن‌که این نتیجه‌گیری درست باشد، گزاره‌های دیگری نظیر گزاره زیر مورد نیاز خواهد بود:

(۲.۴)# همه وحی، گزاره‌ای است.

اما، دیدیم که گزاره (۲.۴)# درست نیست.

به نظر نگارنده، اشکالی که بر این سخن جوردن وارد است این است که سخن وی بر مبنایی مبتنی است که بر روی آن اتفاق نظری وجود ندارد؛ زیرا، می‌توان گفت بیش‌تر دین‌داران به برداشت گزاره‌ای از وحی معتقدند نه غیر گزاره‌ای. اگر چنین باشد، سخن جوردن ناتمام خواهد بود.

### ۳. نتیجه‌گیری

از نظر جوردن، اشکال کئی بر ارزش قرینه‌ای تجربه دینی، یعنی بر حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی، راه به جایی نمی‌برد؛ وی مقدمه (۲) استدلال کئی را کاذب می‌داند. همچنین معتقد است که مقدمه (۴) فقط در صورتی صادق است که دیدگاه گزاره‌ای درباره وحی صادق باشد. اما هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای نیست که معتقد شویم که دیدگاه گزاره‌ای صادق و

دیدگاه غیر گزاره‌ای کاذب است، بلکه عکس این امر صادق است. با توجه به اشکالاتی که بر سخنان و ادله جوردن وارد کردیم نشان دادیم که نقدهای جوردن بر کنی تام نیستند و توجیه‌ها و استدلال‌هایی که جوردن در رد کنی مطرح می‌کند، در نهایت باعث می‌شود که تجربه دینی از استقلال خارج شود و نتوان به آن به مثابه استدلالی مستقل برای اثبات خدا نگریست.

## منابع

قرآن مجید.

- میشل، توماس (۱۳۷۷). کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان.
- نصیری، منصور (۱۳۸۴). «عقل و ایمان از دیدگاه کالوین»، *ایمان در سپهر ادیان*، قم: مؤسسه صهبای یقین.
- نصیری، منصور (۱۳۹۲). «بررسی ادله معتقدان به حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی»، *اندیشه نوین دینی*، سال ۹، ش ۳۵.
- نصیری، منصور (۱۳۹۱). «معرفت‌شناسی تجربه دینی»، ذهن، ش ۵۲.
- یشربی، یحیی (۱۳۸۳). *عیار نقد*، ۲، قم: بوستان کتاب.

- Audi, Robert (1988). *Belief Justification and Knowledge*, Belmont, CA: Wadsworth Pub. Co.
- Calvin, John (1960). *The Institutes of the Christian Religion*, Trans. F. A. Battles, Philadelphia: Westminster.
- Dretske, Fred (1969). *Seeing and Knowing*, Chicago: University of Chicago Press.
- Jordan, Jeff (1990). 'Kenny and Religious Experience', *Sophia*, Vol. 29, Issue 3.
- Kenny, Antony (1983). *Faith and Reason*, NY: Columbia UP.
- MacIntyre, Alasdair (1964). 'Visions', *New Essays in Philosophical Theology*, A. Flew and A. MacIntyre (eds.), NY: Macmillan Co.
- Stace, Walter Terence (1960). *Mysticism and Philosophy*, London: Macmillan.
- Taliaferro, Charles (1986). 'Kenny and Sensing God', *Sophia*, Vol. 25, No. 2.
- Temple, William (1934). *Nature, Man and God*, London: Macmillan.