



# تعليقاتی بر ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی

حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر علی شیروانی



پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

پاییز ۱۳۹۱

شیروانی، علی، ۱۳۴۳ -  
تعلیقاتی بر ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی / علی شیروانی. - قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱.  
ده، ۲۹۲ ص. (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ ۲۲۹: فلسفه و کلام؛ ۱۲)  
بها: ۶۰۰۰۰ ریال  
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.  
کتابنامه: ص. [۲۷۱] - ۲۷۸؛ همچنین به صورت زیرنویس.  
کتاب حاضر تعلیقاتی بر کتاب The Evidential Force of Religious Experience نوشته کرولاین  
فرنکس دیویس است.  
نمایه.  
۱. دیویس، کرولاین فرنکس - نقد و تفسیر. ۲. تجربه دینی. الف. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ب. عنوان.  
۱۳۹۱ ت ۷ / ۵۳ BL ۲۹۱ / ۴۲  
شماره کتابشناسی ملی  
۲۸۵۶۳۱۷



### تعلیقاتی بر ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی

نویسنده: حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر علی شیروانی

ویراستار علمی: دکتر حسینعلی شیدان‌شید

ویراستار: سعیدرضا علی‌عسکری

صفحه‌آرایی: کاما

چاپ اول: پاییز ۱۳۹۱

تعداد: ۱۰۰۰ نسخه

لیتوگرافی: سعیدی

چاپ: قم - سبحان

قیمت: ۶۰۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشگاه حوزه و دانشگاه محفوظ و نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.

قم: ابتدای شهرک پردیسان، بلوار دانشگاه، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تلفن: ۲۱۱۱۱ - ۲۵۱ (انتشارات: ۲۱۱۱۳۰۰) نمابر: ۲۸۰۳۰۹۰،  
ص.پ. ۳۱۵۱ - ۲۷۱۸۵ ● تهران: خ انقلاب، بین وصال و قدس، نبش کوی اُسکو، تلفن: ۶۶۴۰۲۶۰۰ - ۰۲۱ و ۶۶۹۷۸۹۲۰

Website: [www.rihu.ac.ir](http://www.rihu.ac.ir)

Email: [info@rihu.ac.ir](mailto:info@rihu.ac.ir)

## سخن پژوهشگاه

پژوهش در علوم انسانی — به منظور شناخت، برنامه‌ریزی و ضبط و مهار پدیده‌های انسانی — در راستای سعادت واقعی بشر ضرورتی انکارناپذیر و استفاده از عقل و آموزه‌های وحیانی در کنار داده‌های تجربی و در نظر گرفتن واقعیت‌های عینی و فرهنگ و ارزش‌های اصیل جوامع، شرط اساسی پویایی، واقع‌نمایی و کارایی این‌گونه پژوهش‌ها در هر جامعه است.

پژوهش کارآمد در جامعه ایران اسلامی در گرو شناخت واقعیت‌های جامعه از یک‌سو و اسلام به عنوان متقن‌ترین آموزه‌های وحیانی و اساسی‌ترین مؤلفه فرهنگ ایرانی از سوی دیگر است؛ از این‌رو، آگاهی دقیق و عمیق از معارف اسلامی و بهره‌گیری از آن در پژوهش، بازننگری و بومی‌سازی مبانی و مسائل علوم انسانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

توجه به این حقیقت راهبردی از سوی امام خمینی (ره) بنیانگذار جمهوری اسلامی، زمینه شکل‌گیری دفتر همکاری حوزه و دانشگاه را در سال ۱۳۶۱ فراهم ساخت و با راهنمایی و عنایت ایشان و همت اساتید حوزه و دانشگاه، این نهاد علمی شکل گرفت. تجربه موفق این نهاد، زمینه را برای گسترش فعالیت‌های آن فراهم آورد و با تصویب شورای گسترش آموزش عالی در سال ۱۳۷۷ «پژوهشکده حوزه و دانشگاه» تأسیس شد و در سال ۱۳۸۲ به «مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه» و در سال ۱۳۸۳ به «پژوهشگاه حوزه و دانشگاه» ارتقا یافت.

پژوهشگاه تاکنون در ایفای رسالت سنگین خود خدمات فراوانی به جوامع علمی ارائه نموده است که از آن جمله می‌توان به تهیه، تألیف، ترجمه و انتشار ده‌ها کتاب و نشریه علمی اشاره کرد.

این کتاب که تعلیقاتی است بر کتاب ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی، نوشته سی. اف. دیویس، در کنار کتاب یادشده به عنوان منبعی درسی برای درس‌های فلسفه دین، کلام جدید، فلسفه عرفان و تجربه دینی در سطح کارشناسی ارشد و دکترا در نظر گرفته شده است. از استادان و صاحب‌نظران ارجمند تقاضا می‌شود با همکاری، راهنمایی و پیشنهادهای اصلاحی خود، این پژوهشگاه را در جهت اصلاح کتاب حاضر و تدوین دیگر آثار مورد نیاز جامعه دانشگاهی یاری دهند.

پژوهشگاه لازم می‌داند از مؤلف گرامی، آقای دکتر علی شیروانی، ارزیاب محترم آقای دکتر محسن قمی و ویراستار علمی اثر آقای دکتر حسینعلی شیدان‌شید تقدیر و تشکر کند.

## فهرست مطالب

۱	پیشگفتار
۳	تقدیر و تشکر
۵	درآمد
۷	۱. پیشینه برهان تجربه دینی
۱۱	۲. اعتبار معرفتی تجربه دینی از نگاه اسلام
۱۵	۳. برهان تجربه دینی از دیدگاه حکیم مسلمان
۲۱	۴. تبیین فلسفی وقوع تجربه دینی
۲۲	امکان آگاهی از غیب
۲۳	تمسک به آگاهی از غیب در حال خواب برای اثبات آن در بیداری
۲۵	فرایند دریافت حقایق از عالم قدس
۲۷	ارتسام صور در حس مشترک از غیر طریق حواس ظاهر
۲۸	موانع ارتسام صور در حس مشترک از طریق قوای باطنی
۳۰	چگونگی ارتسام صور در حس مشترک از عالم قدس
۳۱	ارتباط با عالم قدس و نقش متخیله در آن
۳۲	آگاهی از غیب در حال سلامت و بیداری
۳۴	علت و جایگاه نیازمندی مشاهدات غیبی به تأویل و تعبیر
۳۸	گوناگونی تأویل و تعبیر برحسب اشخاص، زمان‌ها، و عادت‌ها
۳۹	ارتباط صاحبان نفس ضعیف با عالم غیب
۴۶	۵. حدود و انواع معرفت به خداوند
۴۷	دیدگاه حکیمان مسلمان درباره معرفت انسان به خداوند
۴۸	علم حصولی به حقیقت خداوند
۴۹	علم حضوری به حقیقت خداوند
۵۱	حجاب میان مخلوق و خالق

۵۱	نفی معرفت به ذات خدا و اثبات معرفت به تجلیات خدا
۵۳	وجود حجاب حتی در مقام فنا
۵۴	فراگیر بودن مرتبه‌ای از معرفت به خداوند
۵۷	تمثیل به نور و رنگ
۵۷	عمومیت معرفت به خدا در ادبیات عرفانی
۵۸	شواهدی از روایات اسلامی

۶۱	<b>تعلیقات</b>
۶۳	۱   ۱۷ شکاکیت گسترده در باب تجربه‌های دینی
۶۴	۲   ۱۷ عدم تردید در تجربه دینی
۶۴	۳   ۱۸ استدلال بر باورها در سنت اسلامی
۶۴	۴   ۲۰ دلیل بودن «ادراک» برای اثبات متعلق آن
۶۶	۵   ۲۲ زبان دین و بازی‌های زبانی
۶۸	۶   ۲۷ مجاز و استعاره و موارد تأویل قرآن
۷۴	۷   ۳۰ تحویل‌پذیری استعاره
۷۴	۸   ۳۰ توصیف غیر استعاری خداوند
۷۵	۹   ۳۱ تفاوت نقش «مدل» در علم و در دین
۷۶	۱۰   ۳۲ امکان معرفت به خدا
۷۶	۱۱   ۳۴ امکان بیان تجربه‌ها، هر چند به‌طور نسبی
۷۷	۱۲   ۳۶ مخالف عقل نبودن تجربه عرفانی از دیدگاه عرفای مسلمان
۷۹	۱۳   ۳۹ نکاتی در باب «تجربه» و "experience"
۸۲	۱۴   ۴۹ تفسیری نبودن همه تجربه‌ها
۸۲	۱۵   ۵۳ لزوم دقت در تعریف «تجربه دینی»
۸۳	۱۶   ۵۶ تعریف دقیق «تجربه تفسیری»
۸۴	۱۷   ۵۹ تأملی در جایگاه تجربه تفسیری در نگرش اسلامی
۸۴	۱. تجربه تفسیری و تبیین دینی
۸۵	۲. تبیین عقلانی و غیر عقلانی
۸۶	۳. عقلانیت تبیین در نظریه‌های خردگریز
۸۶	۴. عقلانیت تبیین‌های دینی اسلامی
۸۷	۵. تجربه تفسیری و بینش توحیدی
۸۸	۶. تجربه تفسیری و نقش آن در زندگی
۹۰	۷. تجربه تفسیری و احوال ایمانی
۹۱	۸. تجربه تفسیری و توحید افعالی

۹۲	.....	۹. تجربه تفسیری و اسماء الهی
۹۲	.....	۱۰. تجربه تفسیری و نحوه نگرش قرآن
۹۴	.....	۱۱. خطا در تجربه تفسیری
۹۶	.....	۱۲. تجربه تفسیری و حالات تجربه‌گر
۹۸	.....	۱۳. تجربه تفسیری و عینیت
۹۹	.....	۱۴. حاصل سخن
۹۹	.....	۱۸   ۶۰ توهّم دیداری
۹۹	.....	۱۹   ۶۳ تجربه شبه‌حسی در عرفان اسلامی
۱۰۸	.....	۲۰   ۶۴ تجربه و حیانی در عرفان اسلامی و ارتباط آن با وحی رسالی
۱۱۲	.....	۲۱   ۶۷ قابل اعتماد نبودن پاره‌ای از الهامات و مکاشفات
۱۱۴	.....	۲۲   ۷۴ پاره‌ای نکات در باب تجربه‌های احیاگر
۱۱۷	.....	۲۳   ۸۰ تجربه مینوی اتو و واقع‌نمایی آن
۱۱۸	.....	یکم) تمایز میان دیدگاه اتو و شلایرماخر
۱۲۰	.....	دوم) روش‌شناسی پژوهش اتو
۱۲۸	.....	سوم) واقع‌نمایی تجربه مینوی
۱۳۶	.....	چهارم) ارزیابی کلی با نگرش اسلامی
۱۳۷	.....	۲۴   ۹۳ تجربه‌های عرفانی و جایگاه آن در عرفان اسلامی
۱۴۵	.....	۲۵   ۹۳ اقسام تجربه دینی
۱۴۸	.....	۲۶   ۱۰۰ برهان تمثیل به تجربه زیبایی‌شناختی و تجربه اخلاقی
۱۴۹	.....	۲۷   ۱۰۱ نکته‌ای در باب ادله تصدیق دعوی عرفا
۱۵۰	.....	۲۸   ۱۰۱ برهان تمثیل به ادراک حسی
۱۵۱	.....	۲۹   ۱۰۴ معیارهای سنجش مکاشفات عرفانی
۱۵۹	.....	حاصل سخن
۱۶۰	.....	۳۰   ۱۰۹ تلخیص بحث دیویس درباره تمثیل به ادراک حسی
۱۶۲	.....	۳۱   ۱۰۹ دیدگاه آلتون درباره تجربه خدا و مقایسه آن با رؤیت خدا در اندیشه اسلامی
۱۶۳	.....	ویژگی‌های تجربه خدا
۱۶۶	.....	باورهای مبتنی بر تجربه خدا
۱۶۸	.....	مساخت میان تجربه خدا و تجربه حسی
۱۶۹	.....	نظریه ظهور
۱۶۹	.....	تجربه خدا، آگاهی حصولی یا حضوری؟
۱۷۰	.....	دلیل اعتماد معرفتی بر ادراک تجربی
۱۷۱	.....	انسداد راه معرفت قطعی به واقع
۱۷۲	.....	ارزیابی نظریه آلتون: رؤیت خدا در اندیشه اسلامی

۱۷۲	.....	رؤیت خدا در قرآن: تقاضای حضرت موسی
۱۷۳	.....	نفی رؤیت حسی و اثبات اصل رؤیت خدا در قرآن
۱۷۶	.....	رؤیت قلبی و علم حضوری
۱۷۷	.....	شواهد قرآنی بر علم حضوری به خداوند
۱۷۹	.....	پاسخ خداوند به تقاضای موسی
۱۸۰	.....	حاصل سخن
۱۸۱	.....	۱۱۳   ۳۲ استدلال قیاسی بر وجود چیزی
۱۸۲	.....	۱۱۴   ۳۳ سخن دیویس درباره تفاوت مواجهه شخصی با آدمیان و مواجهه شخصی با خدا
۱۸۲	.....	۱۱۸   ۳۴ برهان تجربه دینی به مثابه
۱۸۲	.....	۱۱۹   ۳۵ اشکال دیویس به برهان تجربه دینی به مثابه
۱۸۳	.....	۱۲۱   ۳۶ گزاره پایه بودن باور به خدا از نظر علامه طباطبایی
۱۸۳	.....	۱۲۱   ۳۷ میناگرایی در نظر فیلسوفان مسلمان
۱۸۴	.....	۱۲۱   ۳۸ دلیل اثبات میناگرایی
۱۸۵	.....	۱۲۱   ۳۹ پاسخ‌های اشکال پلنتینگا به میناگرایی
۱۸۸	.....	۱۲۲   ۴۰ توجیه درج نظریه پلنتینگا در زمره برهان‌های تجربه دینی
۱۸۹	.....	نقد این توجیه
۱۸۹	.....	شرح مدعای پلنتینگا در باب پایه بودن باور به خدا
۱۹۱	.....	مدعای پلنتینگا و برهان تجربه دینی
۱۹۲	.....	مقایسه دیدگاه پلنتینگا با روایت آستون از برهان تجربه دینی
۱۹۳	.....	تأکید بر تجربه باورساز به جای تجربه دینی
۱۹۴	.....	پاسخ پلنتینگا به اشکال اوهریر و مکی
۱۹۶	.....	پاسخ پلنتینگا به اشکال گیل
۱۹۸	.....	۱۲۵   ۴۱ تفاوت تمایلات طبیعی به باور و تمایلات غیر قابل اعتماد
۱۹۸	.....	۱۲۵   ۴۲ اصل اولی در تمایلات باورساز
۱۹۹	.....	۱۲۵   ۴۳ پاسخ به اشکال پلنتینگا بر میناگرایی سنتی
۱۹۹	.....	۱۲۵   ۴۴ بررسی نقدهای دیویس بر پلنتینگا
۲۰۰	.....	۱۲۵   ۴۵ جایگاه منطقی استدلال پلنتینگا
۲۰۱	.....	۱۲۶   ۴۶ ملاحظاتی درباره اشکال دیویس بر پلنتینگا
۲۰۲	.....	۱۲۷   ۴۷ بررسی نظریه پلنتینگا
۲۰۴	.....	۱۳۶   ۴۸ اعتبار تجربه‌های الهامی
۲۰۵	.....	۱۳۷   ۴۹ «شب تاریک روح» در ادبیات فارسی
۲۰۵	.....	۱۳۷   ۵۰ پیش‌بینی‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی
۲۰۶	.....	۱۳۸   ۵۱ سستی بنیان معرفت‌شناسی جدید



۲۰۶	برهان انباشتی	۱۴۸	۵۲
۲۰۸	نسبت حدس با خیال پردازی	۱۷۲	۵۳
۲۰۹	احترام به تجربه دینی سنت‌های دیگر	۱۸۰	۵۴
۲۰۹	تبیین نظری فنا در حکمت متعالیه	۱۸۰	۵۵
۲۱۰	امکان مظهر اسماء الهی شدن برای انسان	۱۸۰	۵۶
۲۱۱	مبانی نظری تمثّل در اندیشه اسلامی	۱۸۲	۵۷
۲۱۱	وجود کانون‌های غیر فیزیکی شیطانی	۱۸۵	۵۸
۲۱۳	تجربه و تفسیر	۱۹۱	۵۹
۲۱۵	نقد پیش فرض استدلال دیویس	۱۹۲	۶۰
۲۱۵	نحوه شکل‌گیری مفاهیم ذهنی	۱۹۳	۶۱
۲۱۶	تردید در توقف حصول هر نوع تجربه ادراکی بر تفسیر	۱۹۶	۶۲
۲۱۶	تردید در لزوم دخالت مکانیزم‌های تفسیری در عموم ادراکات	۱۹۶	۶۳
۲۱۶	نحوه صحیح مواجهه با تجربه‌های شبه‌حسی	۲۰۵	۶۴
۲۱۸	بررسی چالش دعاوی متعارض	۲۱۹	۶۵
۲۱۹	یکم) تفاوت در درجات و مراتب کشف (اختلاف طولی)		
۲۲۱	دوم) تنوع در مکاشفات (اختلاف عرضی)		
۲۲۴	سوم) خطا در فهم و دریافت		
۲۲۶	چهارم) آمیزش مکاشفه راستین با مکاشفه‌نما		
۲۲۷	پنجم) نارسایی گزارش مکاشفه		
۲۲۷	جمع‌بندی		
۲۲۸	راستی‌آزمایی تجربه‌های تفسیری	۲۲۲	۶۶
۲۲۸	تأثیر باوردداشت‌ها بر نحوه تجلی حق تعالی	۲۲۳	۶۷
۲۲۹	حل تعارض ظاهری الهام‌ها	۲۲۵	۶۸
۲۳۰	جریان اصل امتناع تناقض در ساحت عرفان	۲۲۷	۶۹
۲۳۱	پاره‌ای از عوامل تعارض در گزارش‌های عرفا	۲۳۲	۷۰
۲۳۱	نقد لزوم تفسیر در همه ادراکات	۲۳۳	۷۱
۲۳۲	چندساحتی بودن تعالیم اسلامی	۲۴۷	۷۲
۲۳۳	نسبت میان تجربه‌های مینوی و عرفانی	۲۴۹	۷۳
۲۳۴	برداشت نادرست از تمثیل مولوی	۲۴۹	۷۴
۲۳۵	نادرستی ابطال مدعا با تمسک به ضعف دلیل	۲۵۱	۷۵
۲۳۵	حقیقت دینداری و دشواری سنجش آن	۲۵۷	۷۶
۲۶۱	داروهای روان‌نما و اعتبار معرفتی تجربه‌های عرفانی	۲۸۰	۷۷
۲۶۴	تنوع تأثیر داروهای توهم‌زا	۲۸۱	۷۸

۲۶۴	تأثیر زمینه فکری در نوع ادراک پدیدآمده از مصرف دارو	۲۸۱   ۷۹
۲۶۶	نوع تجربه‌های عرفانی ناشی از مصرف دارو	۲۸۲   ۸۰
۲۶۷	مجاز نبودن مصرف دارو برای دستیابی به تجربه عرفانی	
۲۷۱	<b>منابع و مأخذ</b>	
۲۷۹	<b>نمایه‌ها</b>	
۲۷۹	آیات	
۲۸۳	روایات	
۲۸۵	اعلام	
۲۸۹	آثار	

## پیشگفتار

تعلیق‌ه (حاشیه) نویسی دارای پیشینه‌ای درازدامن و پررونق در حوزه‌های علمیه جهان اسلام است. بسیاری از عالمان صاحب‌نظر حاصل اندیشه‌های خود را در قالب تعلیق‌ه بر یک متن ارائه می‌کردند و از این طریق، بی‌آنکه به تکرار مکررات گرفتار آیند، به شرح، نقد، تصحیح و تکمیل مطالب متن مورد نظر می‌پرداختند و نوآوری‌های خود را نیز از این رهگذر در اختیار اندیشمندان می‌نهادند.<sup>۱</sup> بسیاری از این تعلیقات به نوبه خود اثری ماندگار می‌شد و گاه ارزش علمی آن از متن فزونی می‌یافت. این سنت نیکو، امروزه نیز کمابیش در حوزه‌های علمیه رواج دارد.

به نظر نگارنده، یکی از شیوه‌های مناسب برای مواجهه انتقادی با اندیشه‌های نوپدید، روی آوردن به نگارش تعلیق‌ه بر آثار کلاسیک و مهم اندیشمندان غربی است تا از این طریق، ضمن رعایت اختصار و پرهیز از تحریف اقول و آراء، براساس مبانی اسلامی - عقلانی، حق را از باطل تمییز داد، شبهه‌ها را پاسخ گفت، مسائل را حل کرد، نکات تازه‌ی درست را پذیرفت و دعاوی نادرست را رد کرد، و بیشتر و بهتر زمینه رشد افکار را فراهم آورد.

دفتر پیش روی، تعلیقاتی است بر کتاب ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی، نوشته س. سی. اف. دیویس، که همزمان با این دفتر انتشار می‌یابد. دیویس در این کتاب تحت تأثیر آرای ریچارد سوئینبرن در باب تجربه دینی و مدافع امکان فراهم آوردن برهانی انباشتی از طریق تجربه دینی برای اثبات وجود خداوند است. پژوهش وی از جدی‌ترین تلاش‌هایی است که برای تثبیت

---

۱. جا دارد درباره مزایا و ویژگی‌های تعلیق‌ه نویسی و مقایسه آن با مقاله نویسی و تألیف اثر مستقل که امروزه رایج‌تر است، پژوهشی صورت پذیرد و بیشتر در این باره تأمل شود. به نظر نگارنده تعلیق‌ه نویسی دست‌کم یکی از شیوه‌های مناسب عرضه دستاوردهای پژوهشی می‌تواند به شمار آید که امتیازهای خاص خود را دارد که شیوه‌های دیگر جامع همه آنها نتواند بود.

ارزش و اعتبار معرفتی تجربه دینی در غرب سامان یافته است. مؤلف کوشیده است دیدگاه‌های رقیب و معارض را بررسی و منصفانه نقد کند و ایرادها و چالش‌های مطرح‌شده در این باب را عالمانه پاسخ گوید.

با این حال، همان‌گونه که در مقدمه ترجمه اشاره کرده‌ایم، کتاب وی در فضای فلسفه معاصر در غرب و براساس آرای رایج در حوزه معرفت‌شناسی و فلسفه دین در آن دیار نگارش یافته و متناسب با فضای فرهنگی حوزه فلسفه تحلیلی است و نیز رنگ و بوی مسیحی دارد. برای جبران این نقیصه، همکاران بزرگوار در پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، نگارش تعلیقاتی بر متن را لازم دانستند و این وظیفه را بر عهده نگارنده نهادند. حاصل ادای آن وظیفه همین دفتر حاضر است.

این تعلیقات صرفاً به یک هدف نوشته نشده، بلکه چند هدف را دنبال می‌کند. از همین رو، متنوع و گوناگون است:

۱. پاره‌ای از آنها نقد و ردّ نظری است که در متن بیان شده است؛
  ۲. برخی بیان موضع و دیدگاه اسلامی در خصوص مسئله یادشده در متن کتاب، برای بسترسازی مطالعه تطبیقی دو دیدگاه است؛
  ۳. بعضی بیان تأیید نقطه نظر مؤلف، با استناد به آرای اندیشمندان مسلمان است؛
  ۴. برخی توضیح مطلبی است که در متن مبهم مانده است؛
  ۵. پاره‌ای از آنها بحث نسبتاً تفصیلی و کامل‌تر درباره نظریه یا دیدگاهی است که در متن مطرح شده، و ممکن است مخاطب فارسی نیازمند اطلاعات بیشتری درباره آن باشد.<sup>۱</sup>
- در مجموع، تلاش بر آن بوده است که با کمک این تعلیقات، فضای بحث رنگ و بوی بومی به خود بگیرد و متناسب با فرهنگ و اندیشه اسلامی گردد و بهره خوانندگان فارسی‌زبان از کتاب افزوده شود. و در این راه، در حد وسع کوشیده‌ایم، هرچند تا کمال فاصله بسیار دارد.
- همچنین برای متمیم فایده، پیش از تعلیقات، ضمن گفتاری نسبتاً بلند، با عنوان «درآمد»، مباحثی از قبیل اعتبار معرفتی تجربه دینی از نگاه اسلام، تبیین فلسفی وقوع تجربه دینی، و حدود و انواع معرفت به خداوند بررسی شده است.

---

۱. تعلیقات - به‌طور متوالی - هر کدام با شماره‌ای (در سمت راست) مشخص شده است. عدد سمت چپ نیز نشان می‌دهد که آن تعلیقه مربوط به کدام صفحه از متن کتاب ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی است. بنابراین «۲۰ | ۴» یعنی تعلیقه شماره ۴ مربوط به صفحه ۲۰ از کتاب ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی است.

نگارنده ضمن نگارش این تعلیقات با مسائل گوناگونی مواجه می‌شد که گاه تأمل در باب آنها مدت‌ها مشغله ذهنی وی می‌گشت و از فرصت‌های گوناگون - از جمله سلسله نشست‌های تخصصی مجمع عالی حکمت اسلامی که به‌طور مستمر با حضور اساتید برجسته حوزه و دانشگاه برای بحث و گفتگو درباره تازه‌ترین دستاوردهای علمی در گروه‌هایی علمی برگزار می‌گردد و نمونه‌ای بدیع از هم‌اندیشی علمی را پدید آورده است - جهت طرح و بررسی آن مسائل بهره می‌برد و این امر موجب شد بتواند به‌زعم خود، گامی هرچند کوتاه، در حد بضاعت علمی خویش در مسیر طرح مباحثی تازه در حوزه تجربه دینی متناسب با اندیشه اسلامی بردارد و در این ضمن، به انتشار چندین مقاله علمی - پژوهشی در راستای این تحقیق نیز توفیق یافت.<sup>۱</sup>

### تقدیر و تشکر

خدای بزرگ را شاکر و سپاسگزارم که این بنده را با همه تقصیرها و قصورهایش مورد لطف بی‌کران خویش قرار داد و توفیق سامان دادن به این اثر را به وی عنایت فرمود. در نگارش این کتاب مدیون همه اساتید بزرگواری هستم که در حوزه و یا دانشگاه از محضر پرفیض ایشان بهره برده‌ام. از این فرصت استفاده می‌کنم و ضمن قدردانی از همه این بزرگواران، رحمت و رضوان الهی را برای آنان که به داریاقتی کوچ کرده‌اند و سلامت و سعادت و مزید توفیق را برای دیگر اساتید از خدای متعال مسألت می‌کنم.

وظیفه خود می‌دانم از همه مسئولان گرامی و دست‌اندرکاران پژوهشگاه حوزه و دانشگاه که خالصانه برای فراهم آوردن محیطی آرام و دلپذیر برای پژوهش می‌کوشند سپاسگزاری کنم. همچنین از جناب حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر محسن قمی که ضمن ارزیابی این نوشته، نکاتی مفید را یادآور شدند و دکتر محمد فتحعلی خانی - مدیر محترم گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه - که سال‌هاست از گفتگوی علمی با ایشان بهره‌مندم و دوست فاضل

---

۱. عناوین این مقالات که جملگی در مجلات معتبر و دارای درجه علمی - پژوهشی انتشار یافته است، عبارت‌اند از: ۱. امکان معرفت تجربی به خدا در اندیشه اسلامی؛ ۲. راه‌های راستی‌آزمایی در مکاشفات عرفانی؛ ۳. روش‌شناسی رفع تعارض میان مکاشفات عرفانی؛ ۴. سنجش دیدگاه آلستون در باب تجربه خدا با رؤیت خدا در اندیشه اسلامی؛ ۵. نقد و بررسی دیدگاه دیویس درباره تجربه دینی و حیانی (الهامی)؛ ۶. برهان تجربه دینی در اندیشه اسلامی؛ ۷. تبیین فلسفی وقوع تجربه دینی از نظر ابن‌سینا.

و بافضیلت، دکتر حسینعلی شیدان شید که ویرایش علمی این اثر را بر عهده گرفتند و نگارنده را در اصلاح آن یاری دادند — و این قلم از ادای حق عظیم حسن مصاحبت با این دو عزیز قاصر است — صمیمانه سپاسگزارم. از خدای متعال برای همه این عزیزان فزونی توفیق و حسن عاقبت خواهانم.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

علی شیروانی

عضو هیئت علمی گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

# درآمد

- پیشینه برهان تجربه دینی
- اعتبار معرفتی تجربه دینی از نگاه اسلام
- برهان تجربه دینی از دیدگاه حکیم مسلمان
- تبیین فلسفی وقوع تجربه دینی
- حدود و انواع معرفت به خداوند





## پیشینه برهان تجربه دینی

آنچه امروزه با عنوان برهان تجربه دینی (در فلسفه دین مغرب‌زمین) مطرح است و دیویس در کتاب خود می‌کوشد از آن دفاع کند و تقریر متقنی از آن ارائه نماید، برهان یا مجموعه براهینی است که در دوره جدید (پس از کانت) و به‌ویژه در نیمه دوم قرن بیستم، مورد توجه فیلسوفان دین قرار گرفته و در گذشته جزء ادله رسمی وجود خدا در الهیات مسیحی به شمار نمی‌آمده است. از این رو، در میان براهین پنج‌گانه‌ای که آکوئیناس اقامه کرده (برهان حرکت، برهان علیت، برهان وجوب و امکان، برهان درجات کمال، و برهان غایت‌مندی) و نیز در دسته‌بندی سه‌ضلعی کانت برای براهین وجود خدا (براهین گیتی - یزدان‌شناختی - که بعدها برهان غایت‌شناختی نام گرفت - براهین جهان‌شناختی، و براهین وجودشناختی)، حضور ندارد. بنابراین، برهان تجربه دینی در فرهنگ مغرب‌زمین، برهانی نوظهور محسوب است.

علل توجه به برهان تجربه دینی، به‌ویژه تقریرهای نوین آن، را باید در تحولات معرفتی پدیدآمده در مغرب‌زمین در عرصه‌های گوناگون فلسفی و دین‌شناسی، به‌ویژه مباحث جدید معرفت‌شناسی و فلسفه دین، جویا شد. از جمله، می‌توان اشاره کرد به اهمیت فزاینده تجربه و روش تجربی در عرصه‌های گوناگون و در پی آن، توجه رو به گسترش به اصل تجربه دینی، و تأکید بر آن به عنوان گوهر دین و حاکمیت جوّی‌اعتمادی به مباحث متافیزیک و ادله سنتی اثبات وجود خدا که بر پایه آنها شکل گرفته است.

از همین جا علل عدم توجه و اقبال به این برهان (برهان تجربه دینی) در میان فیلسوفان و متکلمان مسلمان در گذشته و حال روشن می‌شود. رویکرد عمده ایشان در بحث برهان‌های وجود خداوند، بر برهان‌های مابعدالطبیعی است و ایتقان و استحکام این نوع از برهان‌ها در نظر ایشان - که تقریرها و بیان‌های متنوع و متعددی از آنها عرضه شده - مانع از جستجوی گسترده در سایر شیوه‌های ممکن برای اثبات وجود خدا شده است؛ از این رو است که در تاریخ

اندیشه اسلامی، برهانی با این سبک و سیاق، نه در کتاب‌های کلامی و نه در کتاب‌های فلسفی، اشتهار و رسمیت نیافته است.

البته در لابه‌لای نوشته‌ها مواردی یافت می‌شوند که دست‌کم قابل مقایسه با برهان تجربه دینی‌اند. از جمله، در بحث فطرت، برخی معتقدند فطرت خداشناس و خداگرای آدمی نه تنها راهی است به سوی معرفت خدا (انسان می‌تواند با تهذیب و تزکیه نفس و پرورش فطرت الهی خویش، نور ایمان به خدا را در جان خود هرچه فروزان‌تر گرداند)، بلکه با ابتنا بر آن می‌توان برهانی بر اثبات وجود خدا اقامه کرد. در این برهان که به گونه‌های مختلف تقریر شده، محبت و امید انسان‌ها به خداوند به عنوان یک واقعیت پذیرفته می‌شود و آنگاه با تمسک به تضایف یا اضافی بودن آن، وجود خارجی و عینی خداوند اثبات می‌گردد. دو نمونه از تقریرهای گوناگون این برهان، خلاصه‌وار چنین‌اند:

الف) از راه متضایف بودن محب و محبوب:

۱. انسان مُجِبِّ کمال مطلق است (مُجِبِّ کمال مطلق وجود بالفعل دارد)؛

۲. میان مُحِبِّ و محبوب تضایف است؛

۳. دو امر متضایف از جهت قوه و فعل، و وجود و عدم، متلازم‌اند؛

نتیجه: کمال مطلق، وجود بالفعل دارد.

در این برهان، پس از بیان اینکه انسان اگر به فطرت خویش رجوع کند، می‌یابد که عاشق کمال مطلق است، به گونه‌ای که اگر به همه حقایق کیهانی آگاه شود و آنگاه وجود امری کامل‌تر از آنها را محتمل بداند، آن را نیز آرزو می‌کند،<sup>۱</sup> گفته می‌شود:

پس، این عشق فعلی شما معشوق فعلی خواهد؛ و نتواند این موهوم و متخیل باشد، زیرا که هر موهوم ناقص است و فطرت متوجه به کامل است. پس، عاشق فعلی و عشق فعلی بی‌معشوق نشود، و جز ذات کامل، معشوقی نیست که متوجه الیه [= طرف توجه] فطرت باشد. پس، لازمه عشق به کامل مطلق، وجود کامل مطلق است.<sup>۲</sup>

ب) از راه اضافی بودن امید:

۱. انسان، دست‌کم در شرایط بحرانی، به کمال مطلق امید دارد؛

۲. امید امری اضافی است؛

۱. جوادی آملی، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد؛ به نقل از: آیت‌الله محمدعلی شاه‌آبادی در الانسان والقطره، ص ۳۵-۳۷.

۲. امام خمینی، شرح چهل حدیث، ص ۱۸۴.

۳. وجود هر امر اضافی همراه با وجود متعلق آن است؛

نتیجه: کمال مطلق وجود دارد.

در این تقریر، به جای محبت، امید و به جای رابطه تضایف، حقیقت ذات‌الاضافه بودن مطرح و گفته می‌شود: هر انسانی، دست کم در شدايد و هنگام قطع همه اسباب، به یک مبدأ غیبی که می‌تواند او را نجات دهد، امید دارد:

انسان طوفان زده‌ای که کشتی او گرفتار امواج سهمگین دریا شده و در هم شکسته است، در حالی که همه اسباب و علل ظاهری و طبیعی از دسترس او بیرون است و امیدی به استفاده از هیچ امر طبیعی و مادی ندارد، بلکه در حالی که فرصت اندیشه، فکر، تصور، و مفهوم از او گرفته شده و مجالی برای تدبیر و تفکر ندارد، در متن واقعیت و وجود خود، همچنان امید به کمک را احساس کرده و رجاء به نجات را از دست نمی‌دهد. و این امید که با دعا و درخواست او همراه است، یک حقیقت اضافی است و ناگزیر برای آن، طرف دیگری است که امید متوجه آن بوده و دعا به سوی او است. و چون در فرض یادشده، هیچ‌یک از اسباب عادی و بلکه هیچ‌یک از حقایق و امور محدود، مورد نظر او نیستند، امید و دعا ناگزیر متوجه حقیقتی است که مقید و محدود به هیچ قید و حد نمی‌باشد و در فرض زوال همه اسباب و علل محدود و مقید، درخواست و حاجت امیدوار را اجابت می‌نماید. و آن حقیقت مطلق که قدرت و اقتدار او به هیچ قیدی مقید نیست، واقعیتی جز ذات خداوند نمی‌تواند باشد.<sup>۱</sup>

چنان که ملاحظه می‌شود، در این گونه تقریرها، نوعی احساس (محبت و امید) نسبت به خدای متعال (کمال مطلق / مبدائی قادر و خیرخواه) — که نزد فیلسوفان دین، از نوع تجربه‌های دینی غیر ادراکی، و قابل مقایسه با احساس اشتیاق به بی‌نهایت یا احساس وابستگی مطلق نزد شلایرماخر است — مورد توجه قرار گرفته، و با استناد به آن، وجود خارجی و عینی خداوند اثبات شده است.<sup>۲</sup> البته، همان‌گونه که اشاره شد، این قبیل برهان‌ها، جزء برهان‌های رسمی و رایج اثبات وجود خدا نیستند. در این نوع برهان‌ها، بر تجربه احساسی تکیه شده است، در حالی که در برهان‌های رایج تجربه دینی، عمدتاً به تجربه ادراکی استناد می‌شود.

بسیاری از اندیشمندان مسلمان، هرچند به وجود فطرت خداجو و خداشناس انسان و اینکه آدمی با پروراندن این استعداد فطری می‌تواند به خدا هرچه نزدیک‌تر شود و عمیقاً به او ایمان

۱. جوادی آملی، تبیین براهین اثبات وجود خدا، ص ۲۸۴.

۲. برای آشنایی بیشتر با این برهان‌ها، ر.ک: شیروانی، سرشت انسان، فصل ۶.

آورد و رابطه‌ای صمیمانه و عاشقانه میان خود و او پدید آورد، اذعان دارند، از اقامه برهانی بر وجود خدا با ابتنا بر فطرت، پرهیز کرده‌اند.

از سوی دیگر، بحث شهود انوار و تجلیات الهی (تجربه‌های عرفانی و تجربه‌های شبه‌حسی) که در برهان تجربه دینی برای اثبات وجود خداوند به آن تمسک می‌شود، از دیرزمان در میان عارفان مسلمان مطرح بوده است و منبعی معرفتی به شمار می‌آمده و حتی برخی نظام‌های هستی‌شناختی — نه تنها عرفانی، بلکه — فلسفی، مانند حکمت اشراق، بر پایه آن بنیان نهاده شده است. اما این امر بر دستگام معرفت‌شناختی سامان یافته‌ای که پشتیبان چنین استناد و ابتنائی باشد متکی نبوده است. گزاره‌های مستند به شهود (وجدانیات)، از سوی حکمای مسلمان، همچون محسوسات (گزاره‌هایی که عقل به واسطه آنچه با حواس ظاهری خود ادراک می‌نماید، به آن حکم می‌کند) تلقی می‌شد؛ اما ایشان درباره شرایط و نیز مبانی صحت قطعی گزاره‌هایی از قبیل «این کاغذ سفید است»، «اکنون هوا آفتابی است»، «این نوشیدنی شیرین است»، «این گل بوی خوشی دارد»، «این ظرف داغ است»، «صدای زنگ می‌آید»، به تفصیل سخن نگفته‌اند، چنان که درباره شرایط و نیز مبانی درستی گزاره‌های برآمده از شهودهای عرفانی، به صورت مبسوط، بحث نکرده‌اند. آنچه نزد پیشینیان روشن و بدیهی می‌نمود — و لذا نیازی به بحث درباره آن دیده نمی‌شد و به تعبیری، مفروغ<sup>۱</sup> عنه تلقی می‌گردید — امروزه در فلسفه غرب، موضوع مهم‌ترین و اصلی‌ترین مباحث نظری شده است. تمرکز فلسفه غرب در دوره جدید بر معرفت‌شناسی، بحث‌های فراوانی را پدید آورده است که پیشینیان ما به تفصیل به آنها نپرداخته‌اند، هرچند بصیرت‌های عمیقی در نوشته‌های برجای مانده از ایشان در این باره به چشم می‌خورد که زمینه توسعه معرفت‌شناسی بر پایه‌های صحیح و مناسب با اندیشه اسلامی را فراهم می‌آورد.

## اعتبار معرفتی تجربه دینی از نگاه اسلام

آیات و روایات فراوانی حاکی از آن هستند که ابزار شناخت (منبع معرفت) منحصر در حس و عقل نیست و راهی دیگر به سوی شناخت برای آدمی گشوده است که از طریق تهذیب نفس و سلوک معنوی، می‌توان بدان دست یافت و شناخت حاصل از این راه، از جهاتی، بر معرفت حاصل از دیگر راه‌های معرفت، برتری دارد. و چون آنچه از این طریق برای انسان حاصل می‌گردد، از مصادیق تجربه دینی در معنای گسترده آن (اعم از تجربه‌های دینی شبه‌حسی، و حیانی، و عرفانی) است، دانسته می‌شود که اصل واقع‌نما و معرفت‌بخش بودن دست‌کم برخی از اقسام تجربه دینی، از نظر اسلام، امری مسلم و پذیرفته شده است. همین بخش از تعالیم اسلام مشوق بسیاری به سوی سلوک عرفانی و معنوی بوده و بُعد عرفانی و معنوی تمدن اسلامی را پرورانده است.

بررسی همه‌جانبه این متون مجالی دیگر می‌طلبد. در اینجا تنها اشاره‌ای می‌کنیم به برخی از آیات قرآنی که در این باره قابل استناد و تأمل‌اند:

۱. آیه‌ای که دلالت دارد بر اینکه خداوند از آنچه توصیف می‌کنند منزّه است، مگر بندگان مخلص خدا: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ \* إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ».<sup>۱</sup> اگر این دو آیه را از آیات پیشین مستقل در نظر بگیریم، مفاد آیه چنین می‌شود: جز بندگان مخلص خدا، هر کس خدا را به چیزی توصیف کند، خدا از آن صفت منزّه و پاک است؛ زیرا عموم مردم خدا را با مفاهیم محدودی که دریافته‌اند — و همه مفاهیم محدودند — توصیف می‌کنند و خداوند برتر از آن است که محدود به حدی باشد. اما در این میان، خداوند بندگان دارد که آنها را برای خود خالص ساخته و خود را به آنان شناسانده و غیر خود را از فکر و جانیشان بیرون رانده است، به گونه‌ای که آنان فقط او

۱. صفات، ۱۵۹ و ۱۶۰.

را می‌شناسند و به واسطه اوست که به دیگر موجودات نیز شناخت دارند. آنان هنگامی که خدا را در جان و نهاد خود وصف می‌کنند، او را به اوصافی که شایسته مقام اوست می‌ستایند و هنگامی که او را به زبان وصف می‌کنند — با توجه به کوتاهی الفاظ و محدود بودن معانی — اعتراف می‌کنند که زبانشان از وصف او عاجز است.<sup>۱</sup> با توجه به نکته یادشده، این آیات بیانگر آنند که در میان همه آدمیان، کسانی که همه وجودشان برای خدا خالص شده و جز او در نهاد و نهانشان نیست، شناختی راستین از خدا دارند که دیگران از آن محروم‌اند. طبعاً این آیه مبدأ تأمل در حقیقت اخلاص و مراتب آن است و اینکه چگونه اخلاص، معرفتی را برای انسان به ارمغان می‌آورد که از هیچ راه دیگری نمی‌توان بدان دست یافت؟ این معرفت چیست؟ چه ویژگی‌هایی دارد؟ و اهمیت آن تا چه پایه است؟ اینها بخشی از پرسش‌هایی است که تأمل در این آیه پیش رو می‌نهد و ذهن را به تکاپو وامی‌دارد.

۲. آیاتی که مسئله لقا و دیدار پروردگار را مطرح و از «لِقَاءِ اللَّهِ»،<sup>۲</sup> «لِقَاءِ رَبِّهِمْ»،<sup>۳</sup> «لِقَاءِ رَبِّكُمْ»،<sup>۴</sup> «لِقَاءِ رَبِّهِ»،<sup>۵</sup> «لِقَائِهِ»<sup>۶</sup> و «لِقَاءَنَا»<sup>۷</sup> یاد می‌کنند و بیان می‌دارند که هر کس به لقای (دیدار) پروردگارش امید دارد، باید کاری شایسته انجام دهد و هیچ‌کس را در عبادت پروردگارش شریک نسازد: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا».<sup>۸</sup> این آیه دیدار پروردگار را مقامی بلند می‌شمارد که شایسته است انسان به امید دستیابی به آن، تلاشی مستمر را آغاز کند که هدف از آن، رهایی از دوزخ یا دست یافتن به بهشت و نعمت‌های آن نیست، بلکه هدف، دیدار پروردگار است. و راه رسیدن به این مقصد ارجمند نیز انجام کار نیک و اخلاص در پرستش خداوند است.

در ارتباط با این آیات نیز پرسش‌هایی مطرح می‌شود، مانند اینکه: آیا دیدار پروردگار علاوه بر آخرت، در دنیا نیز ممکن است؟ (اگر باشد، از برجسته‌ترین مصادیق تجربه دینی خواهد بود). حقیقت این دیدار چگونه است؟ دیدن خداوند چه تفاوت‌هایی با دیدن امور جسمانی و مادی دارد؟ چگونه این دیدار میسر می‌گردد؟ و این دیدار چه احوالی را در انسان پدید می‌آورد؟

۱. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۷، ص ۱۷۴.

۲. انعام، ۳۱؛ یونس، ۴۵؛ عنکبوت، ۵.

۳. انعام، ۱۵۴؛ روم، ۸؛ سجده، ۱۴؛ فصلت، ۵۴.

۴. رعد، ۲.

۵. کهف، ۱۰۵؛ عنکبوت، ۲۳؛ سجده، ۲۳.

۶. یونس، ۷، ۱۱ و ۱۵؛ فرقان، ۲۱.

۷. کهف، ۱۱۰.

۳. آیه‌ای که از ارائه ملکوت آسمان‌ها و زمین به ابراهیم (ع) سخن می‌گوید و هدف از آن (یا دست‌کم یکی از اهداف آن) را اهل یقین شدن ابراهیم (ع) ذکر می‌کند: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ».<sup>۱</sup> ملکوت آسمان‌ها و زمین، چهره‌ای دیگر از پدیده‌های اطراف ما هستند که ما با ابزارهای حس و عقل، و در آگاهی متعارف و همگانی خود، از آنها بی‌خبریم و مشاهده آنها آثاری از جمله پیدایش یقین دارد، همان یقینی که غایت عبادت و پرستش پروردگار معرفی شده است: «وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ»<sup>۲</sup> پروردگارت را پرستش کن تا یقین یابی. روشن است که مشاهده این چهره پنهان و ناآشنا از پدیده‌های زمینی و آسمانی، معارفی غایب از انظار متعارف را برای صاحب این تجربه به ارمان می‌آورد که شخص در صدق و درستی آن هیچ تردیدی به خود راه نمی‌دهد، و قرآن نیز تلویحاً صادق بودن آن را تأیید می‌کند. از دیگر مواردی که در این باره می‌توان ذکر کرد، آیاتی است که درباره معراج — سفر معنوی پیامبر (ص) در آفاق هستی برای مشاهده نشانه‌های خداوند — سخن می‌گوید،<sup>۳</sup> مشاهده مقربان و اشراف علمی آنان بر کتاب ابرار را یاد می‌کند،<sup>۴</sup> از دیده شدن دوزخ از سوی اهل یقین در دنیا سخن می‌گوید،<sup>۵</sup> ایمان و تقوا را زمینه برخورداری از فرقان (آگاهی از حق و باطل در زمینه مسائل اعتقادی و عملی، و قدرت تمییز و تشخیص آن دو) می‌شمارد،<sup>۶</sup> وعده هدایت قلب (به سوی درک ربوبیت عام الهی) به مؤمنان می‌دهد،<sup>۷</sup> تلاش مستمر در راه خدا را موجب هدایت الهی به راه‌های وصول به حضرتش می‌شمارد،<sup>۸</sup> و از مواجهه شهودی خداوند با یک‌یک آدمیان سخن می‌گوید.<sup>۹</sup>

۱. انعام، ۷۵.

۲. حجر، ۹۹. البته برخی از مفسران معتقدند که مقصود از یقین در این آیه مرگ است و قرآن از آن روی مرگ را یقین نامیده است که در پی آن، امور نهانی آشکار می‌گردد و خبرها به عیان مشاهده می‌شود و یقینی می‌گردد.

۳. «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (اسراء، ۱).

۴. «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ \* وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ \* كِتَابٌ مَّرْقُومٌ \* يُشَاهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ» (مطففين، ۱۸-۲۱).

۵. «كَلَّا لَوْ نَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ \* لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ \* ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ» (تكاثر، ۵-۷).

۶. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا...» (انفال، ۲۹).

۷. «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (تغابن، ۱۱).

۸. «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» (عنكبوت، ۷۰).

۹. «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ...» (اعراف، ۱۷۲)؛ علامه طباطبایی معتقد است انسان دارای دو بُعد وجودی است: بُعد ملکی (که تدریجی و همراه با قوه و استعداد و گذرایی و سیلان است) و بُعد ملکوتی (که وجودی جمعی دارد)؛ و این آیه شریفه ناظر به این بُعد اخیر است و بیان می‌کند که

آنچه در این زمینه اهمیت دارد عبارت است از: تبیین صحیح و دقیق راه دستیابی به این معرفت، مراتب و منازل و مقامات این راه، و اقتضاهای هر یک از این مراتب، طبقه‌بندی انواع ادراک‌های حاصل شده از این طریق، و بیان احکام و اقتضاهای هر یک با ارائه شاخص‌ها و معیارهای ارزیابی و نحوه واقع‌نمایی این ادراک‌ها. با وجود منابع غنی در میراث فرهنگ اسلامی برای استخراج مطالب مربوط به مباحث یادشده، کارهای ناشده فراوان و پرسش‌های بی‌پاسخ بسیاری بر جای مانده‌اند که تلاش پژوهشگران این عرصه را انتظار می‌کشند، که بی‌شک موجب غنای هرچه بیشتر مباحث تجربه دینی، و مرجعی برای اندیشمندان این حوزه خواهند بود.

حقیقت آن است که بسیاری از — اگر نگوئیم اکثر قریب به اتفاق — پژوهشگران در حوزه تجربه دینی نه تنها از تجربه‌های عمیق دینی و عرفانی و معنوی محروم‌اند، بلکه آگاهی عمیقی با حوزه معنوی دین و آموزه‌های عرفانی (اعم از عرفان نظری و عرفان عملی) نیز ندارند و آنان که خود عارفانی برجسته بوده‌اند و تجربه‌های دینی عمیقی را از سر گذرانده‌اند، اساساً کمتر دلمشغول مباحث معرفت‌شناسی و فلسفه جدید بوده‌اند و حتی پرداختن به آن را مانع سلوک معنوی خویش شمرده‌اند.

راه چاره برای پژوهش صحیح و قابل اعتماد در این حوزه آن است که پژوهشگر، در درجه نخست، خود بهره قابل توجهی از موضوع پژوهش خویش داشته باشد و واجد تجربه‌های دینی عمیقی باشد، و سپس، هرچه بیشتر از تجربه‌های دینی دیگران اطلاع حاصل کند، با آثار عرفانی مأنوس شود، و مباحث عرفانی، فلسفی (نظیر معرفت‌شناسی)، و غیر فلسفی (مانند روان‌شناسی) مرتبط با انواع تجربه دینی را به‌خوبی فراگیرد.

---

در این مرحله، آدمیان از پروردگارشان در حجاب نیستند و از او غفلتی ندارند. آیه یادشده نیز بیانگر آن است که خداوند در عالم ملکوت، میان افراد انسان جدایی انداخته و هر یک را بر خودشان گواه گرفته که «آیا من پروردگار شما نیستم؟»، آنان نیز با مشاهده درونی، بدون هیچ واسطه‌ای از قبیل برهان و استدلال، دریافتند که خداوند پروردگار آنهاست. از این رو گفتند: «آری، گواه شدیم» (طباطبایی، المیزان...، ج ۸، ص ۳۰۶-۳۲۳).



## برهان تجربه دینی از دیدگاه حکیم مسلمان

علامه جوادی آملی، یکی از برجسته‌ترین استادان فلسفه و عرفان اسلامی در زمان حاضر است که به‌طور خاص دربارهٔ تقریرهای غربی برهان تجربه دینی، اظهار نظر کرده است. از این رو، آشنایی با دیدگاه‌های او درخور اهمیت است.

از نظر ایشان، تقریرهای موجود از برهان تجربه دینی «مواعظ خطابی و گفته‌های بی‌بهره از اتقان برهانی»<sup>۱</sup> است و علت رویکرد گروهی از اندیشمندان مسیحی به این قبیل برهان‌ها «فقدان تفکر عقلی و ضعف مبانی فکری تام فلسفی»<sup>۲</sup> است. نکتهٔ درخور توجه در مورد تمسک به تجربه‌های عرفانی دیگران برای اثبات وجود خدا، آن است که شهود عارف تنها در صورتی برای دیگران یقین‌آور است که دلیل و برهان مستقلی بر واقعیت داشتن متعلق آن شهود و تجربه در اختیار داشته باشند.<sup>۳</sup>

گاه برهان تجربه دینی به این صورت تقریر می‌شود:

۱. شهود یک واقعیت مقدس و ارزشمند امری است مسلم که برای برخی روی داده است؛

۲. این شهود نمی‌تواند مستند به علل و عوامل طبیعی باشد؛

نتیجه: پس، یک واقعیت فراطبیعی عامل پیدایش این شهود است.

بنابراین، موجودی فراطبیعی وجود دارد.

به عقیدهٔ علامه جوادی آملی این استدلال از چند جهت ناتمام است؛ زیرا:

۱. کسانی که خود از چنین شهودی بی‌بهره‌اند، ممکن است در مقدمهٔ نخست آن تشکیک

کنند و آن را نپذیرند.

۱. جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ص ۲۵۹. ۲. همان.

۳. همان، ص ۲۶۰.

۲. نتیجه این استدلال فقط اثبات موجودی فراطبیعی است، و این مقدار برای اثبات واجب‌الوجود کفایت نمی‌کند؛ چرا که هر موجود فراطبیعی لزوماً واجب‌الوجود نیست، در حالی که آنچه در برهان‌های اثبات خدا، در درجه نخست، مطلوب است، اثبات واجب‌الوجود است.

۳. مقدمه دوم استدلال نیازمند اثبات است؛ چرا که براساس برخی از نظریه‌های روان‌کاوانه، عامل پیدایش — دست‌کم پاره‌ای از — تجربه‌های دینی اموری طبیعی از قبیل غرایز یا وجدان اجتماعی، معرفی شده است.

۴. با توجه به نکته سوم، معلوم می‌شود که حتی خود صاحب تجربه نیز نمی‌تواند تنها با اتکا به تجربه شهودی خود، به واقعی بودن متعلق آن یقین پیدا کند — مگر در نوعی خاص از شهود (شهود معنوی حق‌الیقینی) — و در این خصوص، نیازمند اقامه برهان عقلی بر وجود متعلق شهود (مشهود) خود می‌باشد.<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد نقطه اساسی افتراق این دو دیدگاه (حکیم مسلمان و متکلم<sup>۲</sup> مسیحی) را باید در مبانی معرفت‌شناختی و فلسفی ایشان جست. اولاً، حکیم مسلمان در پی دستیابی به یقین به معنای خاص آن (باور صادق جازم ثابت) است، که جز از طریق برهان به معنای خاص آن (در برابر قیاس خطابی، جدلی، مغالطی، و شعری و نیز در برابر دلیل استقرائی و تمثیلی) به دست نمی‌آید و ثانیاً، آنچه در برهان‌های اثبات وجود خدا برای او در درجه اول اهمیت است، اقامه چنین دلیلی بر وجود واجب‌الوجود است، نه موجودی فراطبیعی و مانند آن؛ در حالی که متکلم مسیحی معاصر، با پذیرش بسیاری از مبانی معرفت‌شناختی رایج در فلسفه غرب، دستیابی به چنین دلیل و چنان نتیجه‌ای را ناممکن می‌شمارد و آنچه حکیم مسلمان برای خود حاصل می‌بیند، برای او آرزویی دست‌نیافتنی تلقی می‌شود. از این رو، به چنین ادله‌ای تمسک می‌کند که البته می‌تواند اطمینان‌آور باشد و اگرچه جان تشنه را سیراب نمی‌کند، از عطش آن می‌کاهد.

از اینجا معلوم می‌شود که با تمسک به اصل گواهی (یا شهادت) که برای اثبات ادعای صاحبان تجربه دینی و شهودی به آن استناد می‌شود، نمی‌توان ملاحظه نخست حکیم مسلمان را پاسخ داد؛ چرا که چنین اصولی هرگز یقین مورد انتظار را افاده نمی‌کنند، چنان که خبر متواتر، در نهایت، یقینی معرفت‌شناختی پدید می‌آورد، نه یقین مورد نظر حکیم مسلمان را.

۱. همان، ص ۲۶۰ و ۲۶۱.

۲. اطلاق متکلم بر کسانی مانند: آلستون، سوئینبرن، و دیویس با توسعه در معنای کلام و متکلم و به نحو مجاز است.

البته ملاحظه دوم را می‌توان این‌گونه پاسخ داد که اصولاً ایشان در چنین برهان‌هایی همه‌جا در پی اثبات واجب‌الوجود نیستند، و در هر برهانی نتیجه‌ای متناسب با مقدمات آن مورد انتظار است، چنان که استاد مطهری این نکته را در پاسخ به نظیر همین اشکال بر برهان نظم بیان کرده است:

ارزش برهان نظم تنها در این حد است که ما را تا مرز ماوراء طبیعت سوق می‌دهد. این برهان همین قدر ثابت می‌کند که طبیعت ماورائی دارد و مسخر آن ماوراء است، و آن ماوراء مستشعر [= آگاه] به ذات و مستشعر به افعال خود است. اما اینکه آن ماوراء واجب است یا ممکن، حادث است یا قدیم، واحد است یا کثیر، محدود است یا نامحدود، علم و قدرتش متناهی است یا نامتناهی، از حدود این برهان خارج است. اینها مسائلی است که تنها بر عهده فلسفه الهی است و فلسفه الهی با براهین دیگری اینها را اثبات می‌کند.<sup>۱</sup>

دیویس نیز در کتاب خود محدوده انتظار از برهان تجربه دینی را کاملاً مشخص می‌کند و مانع ورود این اشکال می‌شود.

ملاحظه سوم ناظر به تقریرهای ناقصی است که در مقالات دائرةالمعارفی از برهان تجربه دینی می‌شود، نه آنکه از نظر حکیم مسلمان، درستی مقدمه دوم استدلال قابل اثبات نباشد و نظریه‌های روان‌کاوانه در مورد همه تجربه‌های دینی صادق باشد. دیویس نیز در این کتاب، به‌ویژه در فصل هشتم، می‌کوشد نارسایی این نظریه‌ها را نشان دهد.

ملاحظه چهارم ناظر به نکته‌ای مهم در طبقه‌بندی تجربه‌های عرفانی است. از نظر حکیم مسلمان، «شهود دارای مراتب و مراحل مختلفی است و تنها در برخی از مراحل، صاحب کشف، در مرتبه شهود، از یقین برخوردار است و شهودهای جزئی و متزلزل، حتی در حین مشاهده، با یقین قرین نمی‌باشد».<sup>۲</sup> بنابراین، در یک تقسیم‌بندی کلی، شهودها را می‌توان به لحاظ نوع متعلق آنها به دو دسته تقسیم کرد:

**الف) شهودهای جزئی** که مربوط به امور نازل و مراتب خیالی و طبیعی عالم است. در این شهودها، خود مشهود متزلزل است. در نتیجه، شهود آن نیز در معرض تبدیل و تغییر است. همچنین در این شهودها، واقعیت مشهود امری محدود است. از این‌رو، «قوة واهمه و خیال، خدعه و فریب را در آن راه داده و احکام و آثار حقایق و امور محدود را از موطنی به موطن دیگر سرایت می‌دهند و بدین ترتیب، بین آنچه در خیال منفصل جهان محقق است با آنچه، به

۱. مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۵۰.

۲. جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ص ۲۵۹، ۲۶۲.

دخالت وهم، در خیال متصل شخص مشاهده‌کننده پدیده آمده، جدایی حاصل می‌شود و از آن پس، نفس شاهد، در تشخیص حق و باطل مشهودهای خود، گرفتار شک و تردید می‌گردد.<sup>۱</sup> (ب) شهودهایی که مشهود در آن دارای کلیت و ثبات و از تزلزل و اضطراب مصون است. مقصود از کلیت در اینجا کلیت سببی است نه کلیت مفهومی. در چنین مواردی، شاهد (صاحب تجربه عرفانی) به حقیقتی عقلی (مجرد)، به نحو حضوری (و نه حصولی) دست می‌یابد، چنان که «ضرورت صدق آن به عنوان یک واقعیت و حقیقت عینی و خارجی، بر انسان شاهد محیط است، به صورتی که راهی برای تردید و شک در آن باقی نمی‌گذارد».<sup>۲</sup>

نکته درخور توجه آنکه، در پرتو همین شهودهای نوع دوم است که تمییز درست و نادرست و حق و باطل در عرصه شهودهای نوع نخست (شهودهای جزئی) میسر می‌گردد و قوای وهمی و خیالی انسان صورت‌های برزخی و خیالی را، چنان که شایسته عقول است، می‌نمایاند. در چنین حالی، خیال متصل با خیال منفصل هماهنگ می‌شود و در اثر حذف فاصله میان این دو، خورشید یقین تا نازل‌ترین مراتب شهود پرتوافشانی می‌کند. صاحب تجربه در این مقام، شاهدی است واصل و به هر مرتبه که نظر می‌کند، جز حق نمی‌بیند و در حقی که می‌یابد، هیچ شک و تردیدی در او راه نمی‌یابد.

از اینجا معلوم می‌شود که ارزش معرفتی همه تجربه‌های دینی و بلکه همه تجربه‌های عرفانی — نه فی‌نفسه و نه نسبت به اشخاص گوناگون — یکسان نیست. صاحب تجربه اگر عارفی واصل باشد که به شهود حقایق عقلی راه یافته و به تعبیری، از شهود معنوی حق‌الیقینی برخوردار است، شهودهای او، وی را با متن حقایق هستی مرتبط می‌کند؛ وگرنه، «در شهود بیراهه می‌رود و... در حال شهود، گمراهی است که راه از بیراهه نمی‌تواند بازشناسد».<sup>۳</sup> چنین کسی البته پس از شهود و اتمام جذبه، یا در پی رهایی از شر شیاطینی که بر او سلطه یافته‌اند، می‌تواند با معیارهایی نظیر تطابق شهود با عقل و شریعت یا مراجعه به استاد واصل، حق را از باطل تمییز دهد. اما اگر کسی در اثر مبانی معرفت‌شناختی خاصی که برگزیده، راه برهان عقلی برای تمییز حق از باطل را بر خود بسته و در امر شریعت هنوز مردد باشد و از استاد کامل نیز بی‌بهره باشد، دیگر شهودهای جزئی وی برای او فاقد هر گونه ارزش معرفتی خواهند بود.

۲. همان، ص ۲۶۱.

۱. همان.

۳. همان، ص ۲۶۳.

بنابراین، از نظر حکیم مسلمان، «این گونه از شهودها و تجربیات شخصی با همه ناسازگاری‌هایی که با یکدیگر و با تجربیات دیگر افراد دارند، همگی واقعیت‌های متزلزل و مضطربی هستند که تنها موضوع فرضیه‌ها و تئوری‌های کاربردی روان‌کاوان و تئوری پردازان حس‌گرا را تأمین می‌نمایند. یعنی فقط به عنوان موضوع معرفت می‌توانند مورد تحلیل قرار گیرند، و خود در ردیف معارف منطقی قرار نمی‌گیرند»<sup>۱</sup>.

از این رو، تنها بخشی از تجربه‌های دینی، آن هم برای افراد خاصی از صاحبان تجربه، دارای ارزش معرفتی است. اینک حکیم مسلمان باید به این پرسش پاسخ دهد که: اولاً، راهی برای احراز وجود چنین تجربه‌هایی در میان آدمیان هست یا نه؟ و ثانیاً، اگر وجود چنین تجربه‌هایی ثابت شود، آیا برای دیگران نیز می‌تواند دارای ارزش معرفتی باشد، یعنی به نحوی ایشان را از وجود متعلقات خود آگاه کند یا نه؟ روشن است که اگر پاسخ مثبت باشد، زمینه برای طرح صورت صحیحی از برهان تجربه دینی که مورد قبول حکیم مسلمان نیز باشد، فراهم خواهد بود؛ البته با توجه به محدودیت‌های آن، که پیش از این به آنها اشاره شد.

حاصل سخن اینکه هرچند، آنچه امروزه با عنوان برهان تجربه دینی با تقریرهای گوناگون آن، از سوی کسانی چون آلستون و سوئیبنر مطرح می‌شود، متناسب با فضای معرفتی و فرهنگی مغرب زمین است، اما می‌توان با استفاده از مبانی اندیشه اسلامی، آن را نقد و ارزیابی کرد و ضمن نشان دادن کاستی‌ها و کمبودهایش، با تکمیل و متمیم آن براساس مبانی حکمت اسلامی، تقریری مناسب و قابل قبول از آن ارائه نمود، و بدین وسیله، مباحث الهیات اسلامی را بسط و توسعه داد، و آن تعامل فرهنگی را که همواره موجب رشد و بالندگی فرهنگ اسلامی بوده، محقق نمود. از آنچه گذشت، می‌توان به نتایج ذیل دست یافت:

۱. رواج و اهمیت یافتن برهان تجربه دینی بر وجود خداوند در میان فیلسوفان دین مغرب زمین، و به ویژه تأکید فیلسوفان معتقد به خدا بر آن، متأثر از بستر معرفتی و فرهنگی خاصی است که پس از رنسانس و به ویژه در قرن اخیر، بر غرب گذشته است.

۲. در میان فیلسوفان و متکلمان مسلمان چنین برهانی رسمیت و رواج نداشته است، هرچند در بحث‌های مربوط به فطرت، به ویژه در دوره معاصر، ادله‌ای بر وجود خدا اقامه شده‌اند که قابل مقایسه با پاره‌ای از تقریرهای برهان تجربه دینی هستند.

---

۱. همان، ص ۲۶۴.

۳. از منظر حکیم مسلمان، برهان تجربه دینی در مرتبه‌ای فروتر از برهان‌های فلسفی نابی از قبیل برهان وجوب و امکان و برهان صدیقین می‌نشیند و قاصر از افاده یقین تام منطقی است. به همین جهت، اطلاق نام «برهان»، به معنای فنی منطقی آن، بر چنین دلیلی با تسامح همراه است.

۴. در عین حال، می‌توان برهان تجربه دینی را متمم و تکمیل کرد و در مواجهه با کسی که مبانی معرفت‌شناختی فیلسوفان اسلامی را نمی‌پذیرد و در فضای معرفت‌شناسی غربی می‌اندیشد، از باب «جدال به احسن»، از آن استفاده کرد.