Hekmat va Falsafeh
Vol. 19, No.74, Summer 2023, Pp 71-95
wph.atu.ac.ir
DIO: 10.22054/wph.2023.70548.2115

ATU PRESS

Research Article

Critical Examination of John Cottingham's View on Religious Experience and its Function in the Formation of Religious Belief

Mehdi Khayatzadeh*

PhD in Philosophy, University of Tehran, Farabi Paradais, Tehran, Iran

Abstract

John Cottingham focuses on two types of religious experience: general religious experience and specific religious experience. According to him, general experiences do not require special and complex education, scientific research or philosophical theorizing, but are a simple act of accepting a gift. Of course, unlike everyday observations, such experiences are not available to everyone and their realization requires special conditions. Regarding specific religious experiences, he also believes that when dealing with parts of the Bible that contain reports of such experiences, one should neither have a naturalistic or demythologizing approach, nor an appearance-oriented approach; Rather, these verses should be interpreted in such a way that both its amazing content is preserved and this content does not conflict with modern science. Using the basics of Islamic philosophy, this work has a critical review of both parts of his view. The result of these criticisms is that due to the personal nature of evidences from religious experiences, the epistemological guarantee of these experiences is obtained through the rational and revelatory method. And based on this, these experiences cannot be considered as an independent path alongside the rational and revelatory path. Also, the observation of specific religious experiences is not a sensory observation and occurs in the container of human imagination and fantasy, without being a part of these experiences, they have become a characteristic of the self.

Keywords: John Cottingham, General Religious Experience, Specific Religious Experience, Middle Approach.

* **Corresponding Author:** khayatzadeh@irip.ac.ir

How to Cite: Khayatzadeh, M. (2023). Critical Examination of John Cottingham's view on Religious Experience and its Function in the Formation of Religious Belief, *Hekmat va Falsafeh*, 19 (74), 71-95.

Received: 16/10/2022 Accepted: 11/07/2023 eISSN: 2476-6038 ISSN: 1735-3238

حکمت و فلسفه

دورهٔ ۱۹، شمارهٔ ۷۴، تابستان ۱۴۰۲، صص ۷۱-۹۵
wph.atu.ac.ir
DIO: 10.22054/wph.2023.70548.2115

بررسی انتقادی دیدگاه جان کاتینگهام پیرامون تجربهٔ دینی و کارکرد آن در تشکیل باور دینی

مهدی خیاطزاده *
دانش‌آموختهٔ دکتری فلسفه، دانشگاه تهران، پردیس فارابی، ایران

چکیده

جان کاتینگهام، به دو نوع تجربهٔ دینی توجه دارد: تجربهٔ دینی عام و تجربهٔ دینی خاص. ازنظر او تجارب عمومی، نیازی به آموزش خاص و پیچیده، تحقیقات علمی یا نظریه‌پردازی فلسفی ندارد، بلکه اقدامی ساده برای پذیرش یک هدیه است. البته، چنین تجاربی برخلاف مشاهدات روزمره در دسترس همگان نیست و تحقق آن نیازمند شرایط خاصی است. وی دربارهٔ تجارب دینی خاص نیز معتقد است در مواجهه با قسمت‌هایی از کتاب مقدس که مشتمل بر گزارش چنین تجاربی هستند، نه باید رویکردی طبیعت‌گرایانه یا اسطوره‌زدایانه داشت و نه رویکردی ظاهرگرایانه؛ بلکه باید به‌گونه‌ای این فقرات را تفسیر نمود که هم محتوای شگفت‌انگیز آن حفظ شود و هم این محتوا تقابلی با علم مدرن نداشته باشد. اثر پیش با استفاده از مبانی فلسفهٔ اسلامی، مروری انتقادی بر هر دو قسمت دیدگاه وی دارد. حاصل این نقدها آنکه با توجه به شخصی بودن قرائن حاصل از تجارب دینی، تضمین معرفتی این تجارب به‌وسیلهٔ شیوهٔ عقلی و وحیانی حاصل می‌شود و بر این اساس، این تجارب را نمی‌توان راهی مستقل در کنار راه عقلی و وحیانی دانست. همچنین مشاهدهٔ تجارب دینی خاص، مشاهدهٔ حسی نبوده و در ظرف خیال و واهمهٔ بشری رخ می‌دهد بدون آنکه متعلق این تجارب، از ویژگی نفس الامری خود تبدل یافته باشند.

واژه های کلیدی: جان کاتینگهام، تجربهٔ دینی عام، تجربهٔ دینی خاص، رویکرد میانه.

* **نویسندهٔ مسئول:** khayatzadeh@irip.ac.ir

مقالهٔ پژوهشی
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۲۴
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۰
eISSN: ۲۴۷۶-۶۰۳۸
ISSN: ۱۷۳۵-۳۲۳۸

مقدمه

جان کاتینگهام فیلسوف انگلیسی معاصر و استاد بازنشستهٔ دانشگاه آکسفورد است. حوزهٔ کاری وی ابتدا فلسفهٔ دکارت بوده است و تز دکترای ایشان نیز در همین زمینه است، اما بعداً متمایل به مباحث فلسفهٔ دین شده و کارهای اخیر کاتینگهام در این زمینه است. آثار اصلی کاتینگهام در این زمینه که در بازهٔ سال‌های ۲۰۰۳ تا ۲۰۱۵ نگاشته شده‌اند: عبارت است از *پیرامون معناداری زندگی* (۲۰۰۳)، *بُعد معنوی* (۲۰۰۵)، *چرا باور داشته باشیم؟* (۲۰۰۹)، *فلسفهٔ دین به‌سوی رویکردی انسانی‌تر* (۲۰۱۴) و *چگونه باور کنیم؟* (۲۰۱۵). ایدهٔ اصلی کاتینگهام در کارهای متأخرش تأکید بر جنبهٔ معنوی و ایمانی حیات مؤمنان در عین حفظ رویکرد عقلانی به دین است. ازنظر کاتینگهام، یک جهان‌بینی دینی، مجموعه‌ای از آموزه‌های صرف نیست، بلکه ساختار پیچیده و شبکه‌ای ظریف از عمل، اعتقاد و تعهد است که باعث انسجام، جنبه‌های مختلف تجربهٔ انسانی می‌شود (Cottingham, 2005: 102)؛ ازاین‌روی، مذهبی بودن فقط حمایت از آموزه‌های خاص دینی نیست؛ بلکه پیروی از روش خاصی از زندگی و انجام تعهدات خاص است (Ibid, 2014: 148). بر همین اساس، ایمان دینی نیز تنها دارای یک بُعد معرفتی نیست و توجه به جنبهٔ عملی، تعهدی(commitment) و عاطفی دین نیز در فهم آن ضرورت دارد.

مهم‌ترین مؤلفه در دیدگاه جان کاتینگهام، نظریهٔ «معرفت‌شناسی مشارکت» است. این قسم از معرفت‌شناسی، ذیل تبیین‌گرایی کل‌نگر و محتوا محور در مسئلهٔ تبیین در فلسفهٔ علم دسته‌بندی می‌شود. کاتینگهام دیدگاه خود را از تلفیق سه نظریه به دست آورده است: ۱. نظریهٔ نوسبام در کیفیت خوانش متون ادبی توسط یک منتقد ادبی؛ ۲. نظریهٔ بازی‌های زبانی ویتگنشتاین؛ ۳. نظریهٔ دلایل قلبی پاسکال.

کاتنیگهام تبیین دیدگاه خود را با استفاده از نظریهٔ مارتا نوسبام شروع می‌کند. ازنظر نوسبام، نگاه تفکیک شده و انتقادی به متون ادبی مانعی برای فهم آن‌هاست، بلکه باید تا حدی خود را نسبت به مسائل جدید باز نگه داشت و درعین‌حال نباید کاملاً منفعل بود به حدی که تمام نیروی فهم عقلی از دست برود. یک منتقد ادبی می‌تواند تماماً نسبت به یک رمان یا شعر باز باشد و یا حتی خود را وقف آن نماید، در حالیکه در همان زمان، نگاه تیزبین خود را نسبت به قسمت‌هایی که بحث‌برانگیزند یا با سایر قسمت‌ها ناسازگارند نگه دارد. کاتینگهام معتقد است این رویکرد در فلسفهٔ دین نیز قابل تطبیق است؛ زیرا موقعیت

معرفتی انسان بسیار سیال‌تر از آن چیزی است که توسط شیوه‌های تجربه‌گرایانهٔ خشک علمی یا حدسی بیان شده‌اند. بر این اساس، نگاه به مسائل فلسفی نباید نگاهی انتزاعی و بریده از ارتباطات شئ با جهان پیرامونش باشد، بلکه باید نگاهی انضمامی باشد و هر مسئله‌ای در ارتباط با سایر مسائل و نیز فضای صدور آن موردبررسی قرار گیرد. در این نگاه است که جایگاه منابع غیر عقلی مانند متون مقدس و متون ادبی و اعمال عبادی پررنگ می‌شود. البته، استفاده از این منابع، کاستن از شأن عقل نیست، بلکه باعث تعمیق باورهای دینی انسان می‌شود. ازنظر کاتینگهام، نگاه درست به فلسفه، نشان از این دارد که فلسفه بیش از آنکه برای اثبات چیزی باشد، برای تعمیق فهم بشر موردنظر است و چنین امری در نگاه کل‌نگرانه و توجه به ارتباطات بین مسائل مختلف حاصل می‌شود. این همان نکته‌ای است که وی از نظریهٔ بازی‌های زبانی ویتگنشتاین متأخر استفاده کرده است؛ یعنی مبنا قراردادنِ شیوه‌ای انسانی‌تر در حوزهٔ مسائل فلسفهٔ دین که به سنت و محتوی نیز توجه دارد. کاتینگهام در گام سوم، از رویکرد پاسکال در فهم مسائل دینی بهره می‌برد. در این رویکرد، احساسات بخش مهمی از دستگاه معرفتی انسان‌ها برای معرفت به خدا هستند. آنچه هستهٔ اساسی فکر پاسکال را تشکیل می‌دهد، ورود به شیوهٔ زندگی مؤمنانه و همراه شدن با مؤمنان است تا بتوان فهم درستی از باور دینی و قرائن موجود برای آن پیدا کرد و درعین‌حال با توجه به معیارهای ثابت عقلی آن را مورد ارزیابی قرار داد.

بر اساس این دیدگاه‌ها، کاتینگهام نتیجه می‌گیرد که شیوهٔ صحیح در مواجههٔ با مسائل دینی، استفاده از ساحتِ قلب و احساسات دینی و یا به تعبیری اتخاذ رویکردی جانبدارانه و همدلانه است. البته، اتخاذ چنین رویکردی به معنای این نیست که باور دینی بدون ارزیابی عقلی و پرسش از قرینه معتبر باشد (آن‌گونه که ایمان‌گرایی کرکگور چنین اقتضائی داشت) و یا قرینه تنها برای مؤمنین معتبر باشد (آن‌گونه که معرفت‌شناسی اصلاح شدهٔ پلانتیگا می‌گوید). کاتینگهام معتقد است باور دینی در این دو رویکرد بین خردگریزی و نسبی‌گرایی قرار دارد و این هر دو برای باور دینی گران تمام می‌شوند. وی رویکرد خود را «معرفت‌شناسی مشارکت» (The epistemology of involvement) می‌نامد که نه خردگریز است و نه در ورطهٔ نسبیت می‌افتد و ازاین‌جهت، متمایز از معرفت‌شناسی هرج‌ومرج و

معرفت‌شناسی نسبی‌گراست[1] (Ibid, 2014: 9 -22). ورود به زیست ایمانی ارتباط تنگاتنگی با مسئلهٔ تجربهٔ دینی دارد. از همین روی، کاتینگهام نیز در آثار خود به این مقوله توجه دارد.

مسئلهٔ تجربهٔ دینی و جایگاه ویژهٔ آن در حمایت از باور دینی، وجه اشتراک میان تمام دیدگاه‌های ذیل رویکرد غیرقرینه‌گرایی است. البته، برخی از این افراد، نظیر ایمان‌گرایان و جیمز، نگاهی غیرمعرفتی به تجربهٔ دینی دارند و برخی دیگر، نظیر آلستن و پلانتینگا، محتوای معرفتی آن را می‌پذیرند و چنین تجارب را به لحاظ ارزش معرفتی همسنگ با تجارب حسی می‌دانند (آلستن، ۱۳۹۶: ۵۸۹ – ۶۰۴؛ پلانتینگا، ۱۳۹۶: ۲۸۹ – ۲۹۴). البته، مسیری که این دو برای اثبات مدعای خود طی کرده‌اند، متفاوت از یکدیگر است. برخی نیز همانند جان هیک، تجربهٔ دینی را به‌مثابهٔ امری برای اثبات عقلانیت باور دینی مدنظر دارند و از آن برای استفادهٔ عقلانیت متعلق چنین باورهایی استفاده نمی‌کنند (هیک، ۱۳۹۶: ۶۰۹ – ۶۳۱). کاتینگهام نیز همانند سایر افراد ذیل رویکرد غیرقرینه‌گرا توجه ویژه‌ای به تجربهٔ دینی دارد. وی در آثار خود دو نوع تجربهٔ دینی را موردتوجه قرار داده است: تجربهٔ دینی عام که در دسترس عموم مردم است و تجربهٔ دینی خاص که ناظر به تجارب خاص انبیاء و اولیاء است. دیدگاه وی در هر دو قسم، تفاوت‌هایی سایر رویکردهای در فلسفهٔ غرب دارد و به همین جهت، بسیاری از نقدهایی که به تجربهٔ دینی وارد شده است، به دیدگاه او وارد نیست. اثر پیش رو، مروری انتقادی بر دیدگاه کاتینگهام پیرامون تجربهٔ دینی و جایگاه آن در تشکیل باور دینی دارد و از جهت پرداختن به دیدگاه وی و نیز مرور انتقادی بر اساس مبانی فلسفهٔ اسلامی، اثری نو بشمار می‌رود.

۲. تجربهٔ دینی

کاتینگهام در دو موضع از آثار خود، بحث مستقلی پیرامون تجربهٔ دینی دارد. موضع اول، سه بخش پایانی فصل سوم از کتاب *فلسفهٔ دین* است. موضع دوم، فصل چهارم از کتاب *چرا باور؟* است. وی در موضع اول به تجارب دینی عام (قسم اول) می‌پردازد که برای همگان با شرایطی در دسترس است و در موضع دوم به تجارب دینی خاص (قسم دوم تا

---

[1]. در مقالهٔ «بررسی انتقادی نظریهٔ معرفت‌شناسی مشارکت در فهم باورهای دینی» به این دیدگاه پرداخته شده است. این مقاله در شمارهٔ ۴۰ فصلنامهٔ علمی پژوهشی پژوهش‌های فلسفی، به صورت الکترونیک به چاپ رسیده است.

پنجم)، همانند واقعهٔ رستاخیز عیسی، می‌پردازد. البته، وی در هر دو موضع از اصطلاح تجربهٔ دینی استفاده نمی‌کند و در مورد تجارب معمولی نیز تأکید دارد که چنین تجاربی، تجربهٔ دینی در اصطلاح فلسفی روز نیستند[۱]، ولی با توجه به اینکه در مباحث فلسفهٔ دین، از این سنخ از تجارب نیز با عنوان تجربهٔ دینی یاد می‌شود (پترسون و دیگران، ۱۳۸۸: ۳۸ – ۴۰؛ نصیری، ۱۳۹۱: ۹۳)، بنابراین، در این مقاله از عنوان تجربهٔ دینی برای هر دو مورداستفاده شده است.

۲,۱ تبیین تجارب عمومی به‌عنوان راهی میانهٔ راه عقل و وحی

مباحث کاتینگهام در کتاب *فلسفهٔ دین*، پیرامون جایگاه تجربهٔ دینی در نظام باور دینی است. حاصل سخن وی آن است که بر اساس آموزه‌های کتاب مقدس و سنت مسیحی، دعوت به‌سوی خدا، دعوتی اخلاقی و معنوی است؛ بر این اساس، اگر تصویر اصلی خدای مهربان در توحید ابراهیمی پذیرفته شود، انتظار می‌رود که این دعوت بتواند بدون آموزش، تخصص و یا مهارت فکری شنیده شود و به تعبیر دکارت در کتاب *گفتار در روش*، قلمرو بهشت باید به همان اندازه که برای فردی با بالاترین دانش باز است، برای نادان‌ترین فرد نیز باز باشد؛ بنابراین، شناخت خدا برای بشر، امر پیچیده‌ای نخواهد بود و نیازی به فرآیندهای استنباطی پیچیده ندارد.[۲] از طرفی، بر اساس نظریهٔ معرفت‌شناسی مشارکت، فهم و پذیرش باورهای دینی تنها به‌شرط ورود به زیست ایمانی میسر خواهد بود. بر این اساس وی نتیجه می‌گیرد که گرچه شناخت خدا نیازمند ابزار فهم پیچیده‌ای نیست، اما این‌گونه هم نیست که چنین باوری به‌صورت جهانی در دسترس باشد. وی در تمثیلی نغز این مسئله را به این صورت توضیح می‌دهد که یک باور دینی همانند قطرات باران نیست که به همه ببارد، بلکه همانند شبنم صبحگاهی در مزرعه است که تجربهٔ آن، نیازمند ابزار مشاهدهٔ پیچیده نیست و درعین‌حال، چنین تجربه‌ای برای همهٔ افراد و در همهٔ زمان‌ها نیز در دسترس نیست

---

[۱]. توضیح این مطلب در ادامه خواهد آمد.

[۲]. برخی از حکیمان مسلمان نیز فطری بودن شناخت خدا برای انسان را به همین معنا می‌دانند؛ یعنی معتقدند معرفت گزاره‌ای به خدا، جزء گزاره‌های نظری قریب به بدینی است که تصدیق آن نیازمند استدلال‌های پیچیده نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ج ۲، ۴۱۴).

و فرد جستجوگر باید صبح زود بیدار شود و به مزرعه رود تا توفیق درک چنین تجربه‌ای نصیب او شود (Cottingham, 2014: 57 & 58).

ازنظر کاتینگهام، در الهیات فلسفی غرب دو راه برای تحقق قرائن باور دینی وجود دارد: یا این قرائن از مسیری کاملاً طبیعی و عقلی (و به تعبیر دکارت، نور طبیعی عقل) حاصل شوند و یا از طریق وحیانی (یا نور ماوراء طبیعی ایمان) به دست آیند و فقط با چشم ایمانی قابل تجربه باشند. کاتینگهام معتقد است راه اول در حوزهٔ دین ثمری نخواهد داشت؛ چراکه کسانی هستند که یا با استدلال‌های فلسفی قانع نشده‌اند و یا اینکه تمایل ندارند وقت خود را وقف تحقیق براهین فلسفی کنند و یا اصلاً زمان انجام چنین کاری را ندارند. راه دوم نیز فاقد ویژگی دسترسی گسترده است؛ چراکه بسیاری از انسان‌ها ایمان خود را از طریق معجزه به دست نیاورده‌اند. کاتینگهام راه سومی را پیشنهاد می‌دهد که از یک‌سو حاصل جستجوی عقلی تفکیک شده نیست و از طرفی، هدیه‌ای از سوی عالم بالاتر است. این راه همان تجربه‌های خاص جهانی بشر است. این تجربه‌های خاص گسترده همان «لحظات متعالی» یا به تعبیر ویلیام وردزورث، «نقاط زمانی» هستند که در آن‌ها الگوهای خسته‌کننده و پیش‌پاافتاده روزمرگی‌های انسان، جای خود را به چیزی زنده و درخشان می‌دهند. یکی از اوقاتی که این تجربیات رخ می‌دهند، زمانی است که انسان به دامن طبیعت می‌رود. احساس شادی و شعف خاصی که در میان زیبایی‌های طبیعت تجربه شده است، نیازی به آموزش خاص، بحث پیچیده، تحقیقات علمی یا نظریه‌پردازی فلسفی ندارد، بلکه صرفاً یک اقدام ساده برای پذیرش هدیه‌ای است که ارائه می‌شود (Ibid: 59 - 61).

کاتینگهام در ادامه متذکر این نکته می‌گردد که چنین تجاربی در اصطلاح فلسفی «تجربهٔ دینی» تلقی نمی‌شوند؛ چراکه تجربهٔ دینی در اصطلاح فلسفی روز، نوعی مکاشفه و آشکار شدن موجود متعالی است که می‌تواند قرینه‌ای برای اثبات یا تأیید باورهای اعتقادی باشد. در حالیکه چنین تجربه‌ای، آگاهی زنده انسان از زیبایی طبیعی، پاسخ وی به قدرت اسرارآمیز هنر و موسیقی و احساس ترس او در برابر خواسته‌های معتبر اخلاقی است و مؤمن می‌تواند همهٔ این موارد را به‌عنوان مکاشفه‌ای از موجود مقدس و الهام از واقعیت

الهی توصیف نماید.[۱] چنین تجاربی، به‌صورت فوق طبیعی و معجزه‌آسا در جهان طبیعی ظاهر نمی‌شوند و کاملاً طبیعی هستند، اما مطمئناً اتفاقات روزمره و معمولی نیز نیستند؛ زیرا انسان را به چیزی بالاتر از عادات و تمایلات روزمره می‌رسانند (Ibid: 63).

بنابراین، چنین تجاربی را می‌توان به‌عنوان ردی بر دوقطبی نور طبیعی و نور ماوراء طبیعی دانست. ازنظر الهیاتی، چنین تجاربی می‌توانند پل ارتباطی میان عملکرد طبیعت و فیض الهی (grace) باشد و با مشارکت یکدیگر، انسان را به سرچشمهٔ نهایی خود رهنمون شوند (Ibid: 70).

شبیه این رویکرد در کلام پلانتیگا نیز وجود دارد. وی نیز معتقد است تجربه‌ها معمولاً پدیده‌های از تجربهٔ دینی یا عرفانی افراطی نیستند. این تجارب معمولی می‌توانند باورِ به‌درستی پایهٔ موحدانه را پی‌ریزی کنند (پارگتر، ۱۳۹۶: ۳۴۰).

گام بعدی کاتینگهام ریشه‌یابی منشأ چنین تجاربی در ساختار وجودی انسان است. وی یک پاسخ محتمل را، قوهٔ تخیل انسان می‌داند و در توضیح آن می‌افزاید: تخیل در این استعمال به معنای امر ساختگی و خیالی نیست؛ چراکه تخیل به این معنا، انسان را از عقل و شناخت دور نموده و نمی‌تواند راهنمای حقیقت باشد. بلکه مراد از تخیل در این بحث، معنایی دیگر است که در تاریخ فلسفه به افلاطون بازمی‌گردد. تخیل در این معنا، این قدرت را دارد که ذهن انسان را به بالاترین واقعیت‌ها برساند (Cottingham, 2014: 64).

کاتینگهام در ادامهٔ بحث خود به اعتبار معرفتی این تجارب برای دلالت بر امر متعالی می‌پردازد. ازنظر منطقی هیچ تضمینی وجود ندارد که هرکسی که چنین تجربه‌ای دارد، به وضعیتی عمیق‌تر، غنی‌تر و شادتر از تعالی و شکرگزاری برسد. به همین دلیل، چنین تجاربی غالباً توسط مردم به صورت‌های دیگری تفسیر می‌شوند. بلکه، آنچه در این تجارب مهم است، صداقت تجربه‌گر و گشوده بودن او نسبت به فیض الهی است؛ چراکه حقائق دینی همانند ارزش‌های زیبایی و نیکی برای اینکه کاملاً درک شوند، نیازمند تغییری اخلاقی در تجربه‌گر هستند که قدرت پذیرش متمرکز و صادقانه را با خود در پی

---

[۱]. وی در موضعی دیگر می‌گوید: یک نقد کلاسیک پوزیتویستی به تجارب دینی، مبتنی بر اصل ابطال‌پذیری است. بر اساس این نقد، مومنین هیچگاه اجازهٔ ابطال تجارب خود را نمی‌دهند و بر این اساس، محتوای گزاره‌ای چنین تجاربی ابطال‌ناپذیر بوده و فاقد معیار علمی بودن هستند. چنین برداشتی از تجارب دینی ناصواب است و نباید تجربهٔ دینی را به عنوان قرینه‌ای علمی تلقی نمود (Cottingham, 2005: 133, Footnot 16)

داشته باشند. بسیاری از نویسندگان از چنین تجاربی با عنوان «هدیه» یا «برکت» تعبیر کرده‌اند. هدیه دادن نیز فرآیندی دوطرفه است: ۱. اعطاء و ارائه از طرف معطی و ۲. پذیرش مشتاقانه از طرف گیرنده. نتیجهٔ نهایی کاتینگهام از بحث خود این است که از مجموع آنچه گذشت این نکته تقویت می‌شود که روش دسترسی به امر الهی از طریق تجربه مذکور نمی‌تواند به‌عنوان شاهدی عینی یا مبنای یک استدلال تفسیر شود؛ بلکه تنها می‌توان گفت اگر دیدگاه دینی صحیح باشد، چنین تجاربی هدیه‌ای از جانب خداوند هستند و تنها توسط کسانی درک می‌شوند که قدرت‌های زیبایی‌شناسی، اخلاقی، تخیل و روشنفکری در آن‌ها ترکیب شده و منتهی به پذیرش این هدیه شوند. اثر این پذیرش نیز این نیست که ذخیرهٔ دانش انسان تقویت‌شده و وی بتواند استنباط‌های بهتری تولید نماید، بلکه اثر آن دگرگونی حیات اخلاقی انسان و معنا یافتن آن است (Ibid: 65 - 69).

۲,۲ تبیین تجارب دینی خاص به شیوه‌ای میانهٔ شیوهٔ طبیعت‌گرایانه و ظاهرگرایانه

کاتینگهام در کتاب *چرا باور؟* به نوع دیگری از تجربهٔ دینی اشاره دارد که متفاوت با تجارب معمولی بوده و باعث تبیین محتوای ظاهری معارفی همچون تجسد و وحی می‌شود. وی بحث خود را از مواردی در کتاب مقدس شروع می‌کند که محتوای آن، کشف و شهود عیسی توسط برخی از افراد است. وی می‌گوید: دو رویکرد متقابل در قبال این معارف در مسیحیت وجود دارد و نظیر آن را می‌توان در یهودیت و اسلام نیز تطبیق داد. یک رویکرد، رویکرد طبیعت‌گرایانه یا اسطوره‌زدایی (demythologizing) است. این رویکرد بر حذف وقایع معجزه‌آسای کتاب مقدس تأکید دارد. به‌طور مثال، آبی که تبدیل به شراب می‌شود، تنها نماد است و غذا دادن به پنج هزار نفر توسط پنج قرص نان و دو ماهی، تعبیری اغراق‌آمیز برای بیان این مطلب است که مردم باید غذای محدود خود را در اختیار رهبر اخلاقی خود قرار دهند. رویکرد دیگر، تأکید بر حفظ ظاهر تمام این موارد داشته و مداخله‌های ماوراء الطبیعی مذکور در کتاب مقدس را صادق می‌داند. مشکل رویکرد اول آن است که نیروی حیاتی اعمال و عبادات مذهبی را تقلیل می‌دهد؛ چراکه وقتی این قطعات از کتاب مقدس در حقیقت اتفاق نیفتاده باشند و صرفاً بیانی نمادین باشند، دیگر به‌عنوان افعال شگفت‌انگیز الهی دانسته نمی‌شوند و این امر درنهایت منتهی به

این می‌شود که خدا جایگاه قطعی خود را در نظام باور ایمان از دست بدهد. راه دوم نیز گرچه ایمان و عبادت سنتی را حفظ می‌کند اما منتهی به ظاهرگرایی (literalism) و نوعی بنیادگرایی می‌شود که در تقابل با علم مدرن است (Contingham, 2009: 74 - 78). کاتینگهام در برابر این دو رویکرد، به دنبال راه سومی است که در عین حفظ محتوای شگفت‌انگیز این فقرات، منتهی به تقابل آن‌ها با علم مدرن نشود. مسئلهٔ اصلی در رویکرد طبیعت‌گرایانه به دین، آن است که بسیاری از دانشمندان علوم تجربی و افراد غیرمذهبی، هیچ نقضی را در قانون طبیعی نمی‌پذیرند. بر این اساس، وقتی به لحاظ قانون طبیعی، زنده شدن انسان، ۲۴ ساعت بعد از مرگش ممکن نباشد، مسئلهٔ رستاخیز عیسی نیز به‌عنوان نقضی بر این قانون انکار می‌شود. پشت‌صحنهٔ چنین دیدگاهی آن است که هیچ علتی وراء علل موجود در عالم طبیعت وجود ندارد و این یعنی عالم، یک سیستم بسته بوده و نسبت به تأثیر هر امر ماورائی غیرقابل نفوذ است. در حالیکه چنین ادعائی، یک ادعای علمی نیست، بلکه خود ادعایی متافیزیکی است و هیچ‌گاه با ادلهٔ تجربی نمی‌توان آن را اثبات کرد؛ بنابراین، حتی بر اساس یک جهان‌بینی طبیعت‌گرایانهٔ محض نیز به‌طورقطع نمی‌توان گفت که هیچ نقضی در قانون طبیعی ممکن نیست. این مسئله با توجه به مبانی فیزیک کوانتوم نیز تقویت می‌شود؛ چراکه تلقی عالم به‌صورت سیستمی بسته و دارای قوانین ضروری و نقض ناپذیر، بر مبانی فیزیک نیوتنی است و البته، این تلقی نیز از مبانی تجربی این فیزیک به دست نمی‌آید بلکه نکتهٔ خارج از چارچوب تجربی آن است؛ اما بر اساس فیزیک مدرن کوانتوم، جهان فیزیکی غیرقطعی است و انسان تنها می‌تواند احتمال رخدادهای خاص پیش رو را محاسبه کند. بر این اساس، حوادث غیرمتعارفی نظیر راه رفتن بر روی آب، به‌صورت جزمی محال نخواهند بود، بلکه تنها غیرمحتمل‌اند. حاصل سخن آنکه علم تجربی مدرن، چه بر اساس فیزیک کلاسیک و کوانتوم، در موقعیتی نیست که وجود نقض برای قانون طبیعی را محال بداند و از یک منظر تجربی اینکه ممکن نیست پایهٔ عقلانی برای مسئلهٔ رستاخیز و سایر معجزات وجود داشته باشد، خارج از اختیارات علم تجربی است. بر این اساس، جهان‌بینی الهی می‌تواند ادعا کند که کل نظام هستی توسط خداوند به وجود آمده است و همو نیز در استمرار آن دخالت دارد و می‌تواند مداخلات ماورائی و برخلاف رویهٔ معمولی داشته باشد (Ibid: 81 - 84).

ازنظر کاتینگهام، اگر اعتراض مؤثری علیه مداخلات ماورائی باشد، باید از منظر الهیاتی یا اخلاقی مطرح شوند، نه علم تجربی. به‌طور مثال، اعتراض شود که خدا به‌عنوان کسی که واضع قوانین طبیعی است، نباید با معجزه خلاف وضع خود عمل کند؛ اما پاسخ این اعتراض آن است که هم الگوی معمولی از رخدادهای طبیعی و هم خلاف این رویه مبتنی بر اراده خداست، بنابراین چنین مداخلاتی، نقض نامیده نمی‌شوند. به‌طور مثال، کسی که معمولاً هر روز ساعت ۳ بعدازظهر به پیاده‌روی می‌رود، اگر یک روز تصمیم بگیرد که بعدازظهر در خانه بماند و از یکی از اعضای خانواده که مریض است مراقبت نماید، این به پیاده‌روی نرفتن او، نقض قاعده معمولی او نمی‌شود. بلکه او تنها بر اساس یک الگوی غیرمعمولی، عمل نموده است.

حاصل سخن آنکه گرچه ارزشی که رویکرد طبیعت‌گرایانه برای علم تجربی مدرن قائل است، ستودنی است اما تصور آن از حذف مداخلهٔ ماورائی به‌عنوان نتیجهٔ علم تجربی، نادرست است و هیچ مبنایی در علم تجربی نمی‌تواند امکان مداخلهٔ الهی را ناممکن بداند (Ibid: 84 - 85).

کاتینگهام بعد از نقد رویکرد طبیعت‌گرایانه به معجزات دینی، به‌نقد دیدگاه بنیادگرایی یا ظاهرگرایی می‌پردازد. حاصل نقد وی به چنین رویکردی آن است که در این رویکرد، دستاوردهای علم تجربی مدرن نادیده گرفته می‌شود. در قرون اولیه، تلقی انسان از جهان، یک جهان ترسناک و غیرقابل‌کنترل بود که توسط خدایان و ارواح حیات یافته بود و این خدایان با افعال بوالهوس خود، مسئول توفان‌ها، خشکسالی، قحطی، زلزله و رعدوبرق و سایر تحولات مخاطره‌آمیز بودند. در دورهٔ میانه نیز تبیین برخی از پدیده‌های مجهول با استناد به خدا صورت می‌پذیرفت، اما در دورهٔ روشنگری، فیلسوفان و دانشمندان، به این نتیجه رسیدند که تمام افعال طبیعت باید به‌وسیلهٔ تصورات واضح و متمایز ریاضیاتی و با مشاهدهٔ دقیق ارزیابی شوند. ازنظر کاتینگهام باید قدردان چنین نتایجی بود و این بدان معناست که نباید به دورهٔ خرافه‌گرایی یا معجزه‌پنداری شناخت جهان بازگشت. مشکل رویکرد ظاهرگرایانه به معجزات این نیست که چنین واقعی امکان وقوع ندارند، بلکه اشکال آن‌ها در تفسیر مداخلات الهی به‌عنوان رخدادهایی شبه جادویی و ماوراء علمی است که تنها به نفع اقلیتی خاص یعنی مؤمنان هستند. به‌طور مثال گفته می‌شود: «باران برای روز مهمانی باغ ما پیش بینی شده بود، اما من از خداوند مسألت کردم و او یک روز آفتابی

فوق‌العاده به ما داد.». البته، کاتینگهام، منکر ضرورت تشکر از خداوند و یا دعا برای تحقق رخدادهای خوب نیست، بلکه نکتهٔ اصلی وی آن است که نگاه به مداخلات الهی به‌عنوان میان‌بری برای مؤمنان برای دور زدن قوانین علمی، اخلاقاً موردتردید است. کاتینگهام در تبیین برداشت صحیح از مداخلهٔ الهی در عالم می‌گوید: در وهلهٔ اول باید دانست عالم با تمام نظم، پیچیدگی‌ها و زیبایی‌هایش فعل خداست؛ بنابراین، همان‌طور که دکارت می‌گوید: کارکردهای قوانین ریاضیاتی که بر افعال عالم حکم‌فرما هستند، رقیبی برای خدا نیستند، بلکه هوش خلاقانه خود خداوند هستند. در وهلهٔ ثانی، باید دانست این مداخلات اتفاقی و بی‌ضابطه نیستند، بلکه عقلانی و هوشمندانه هستند. این مداخلات تنها اعطای مزیت‌های موقتی مطابق میل کسی و علی‌رغم میل دیگری نیستند و یا پاداشی برای انجام برخی از آداب مذهبی نیستند، بلکه این مداخلات آشکارگی واقعی عشق و خوبی عمیق هستند. این مداخلات ارتباطاتی بین خدا و مخلوقاتش باشند: این امور افشاگری‌های معنا (disclosures of meaning) هستند (Ibid: 86 - 94).

وی در تبیین این نکته می‌گوید: این معنا، همان برداشتنِ حجاب روزمرگی است که انسان را از دیدن جهان در روشنایی راستین آن محروم می‌کند. آنچه در این مکاشفات دیده می‌شوند، اموری عینی و واقعی هستند و نه می‌توان آن‌ها را به امری طبیعی تحویل برد و آن‌ها را رخدادهایی صرفاً ذهنی در ذهن مشاهده‌گر دانست. بلکه آنچه توسط عمل الهی، واقعاً و اصالتاً برای انسان حاضر می‌شود، رشد اذهان مشاهده‌کنندگان و ترمیم بینایی ایشان به‌واسطهٔ فیض الهی است و آن‌ها از این رهگذر قادر به مشاهدهٔ امری واقعی خواهند بود (Ibid: 97 & 98). به‌بیان‌دیگر، آشکارگی معنا، مستلزم نفی مداخلهٔ الهی در قانون طبیعت نیست و نیز چنین مداخلاتی را به واکنش‌ها یا فهم‌های ذهنی مشاهده‌گر فرو نمی‌کاهد، بلکه ادعای آن این است که کسانی که توسط نیرویی الهی ضمیری روشن یافته‌اند، قادر به ادراک چیزی هستند که واقعاً وجود دارد و قبلاً پنهان بوده و الان آشکارشده است. واقعیت آشکارشده در این فرآیند، امری حقیقی و واقعی است، اما توسط هر مشاهده‌گری تجربه نمی‌شود. بلکه تنها توسط کسی درک می‌شود که چشمانی برای دیدن و گوش‌هایی برای شنیدن داشته باشد. بیشتر تعالیم عیسی در انجیل نیز این‌گونه است و صدق آن‌ها، بیش از آنکه نیازمند رخدادن واضح و روشن آن‌ها در مقابل چشم انسان باشد، نیازمند تشخیص مناسب است. به‌طور مثال در داستان غذا دادن به پنج هزار نفر، راوی درصدد اثبات تجربی

یا نقل‌قولی گسترده از این واقعه به‌عنوان شاهد نیست، بلکه به‌صراحت می‌گوید که برخی از افراد به نزدیک چنین رخدادی، قادر به فهم صحیح آن نبودند؛ بنابراین، در خوانش چنین رویدادهایی در انجیل باید فراتر از یک تصویر خام از حقیقت رفت و واقعیت پنهان در این وقایع را امری قابل‌مشاهدهٔ مستقیم برای همه تلقی نکرد. البته، در سنت تجربه‌گرایی نیز این مسئله پذیرفته شده است که بسیاری از پدیده‌های فیزیکی از دید معمولی انسان پنهان هستند و اثبات وجود و فهم ماهیت آن‌ها نیازمند ابزارهای پیچیده و استنتاج‌های نظری پیچیده است. تفاوت این پدیده‌های فیزیک و واقعیاتی که در تجارب دینی آشکار می‌شوند در این نکته است که فهم پدیده‌های فیزیکی نیازی به ارتقاء سطح اخلاقی و معنوی مشاهده‌گر ندارد (Ibid: 99 - 103).

۳. بررسی انتقادی دیدگاه کاتینگهام

در ادامه مروری انتقادی به دیدگاه کاتینگهام در هر دو قسمت خواهیم داشت:

۳,۱ بررسی انتقادی دیدگاه کاتینگهام پیرامون تجارب دینی عمومی

تجربهٔ دینی با تفاسیر مختلف آن با نقدهای متعددی روبرو شده است، اما دیدگاه کاتینگهام به دلیل دقت نظری که وی در استفادهٔ از آن دارد، مصون از بیشتر این انتقادهاست.

نقدهایی که به تجربهٔ دینی وارد می‌شود را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. نقدهایی که تجربهٔ دینی را غیر شناختی و غیر واقع‌گرایانه می‌دانند؛ دیدگاه‌های ذیل این نقد را می‌توان ذیل سه دسته تقسیم نمود:

۱,۱ تجربهٔ دینی در چارچوب بازی زبانی مستقل روی می‌دهد. فیلپس چنین دیدگاهی دارد؛

۱,۲ گفتارهای دینی تنها کارکرد عاطفی یا انگیزشی دارند، نه کارکرد معرفتی؛ برایث-ویت چنین دیدگاهی دارد؛

۱,۳ تجربهٔ دینی، به‌ویژه انواع عرفانی آن، به‌کلی وصف‌ناپذیرند؛ استیس ذیل این دیدگاه قرار می‌گیرد (نصیری، ۱۳۹۱: ۹۳ – ۹۶).

کاتینگهام محتوای معرفتی تجربهٔ دینی را قبول دارد و توجیهی معرفتی برای این گزاره-ها ارائه می‌دهد.

۲. ارائهٔ تبیین‌های جایگزین؛ بر این اساس، مخالفین تجربهٔ دینی تبیینی ارائه می‌دهند که هم اصل تجربه را تبیین می‌نماید و هم نیازی به فرض متعلق ماورائی ندارد. این تبیین‌ها عمدتاً علمی و طبیعی هستند. به‌طور مثال، تجربهٔ دینی از طریق استناد به ترس شدید از مرگ، بیمانی ذهنی، تأثیر روان‌شناختی مفرط دینی توجیه می‌شود (همو: ۱۰۵).

کاتینگهام این تبیین‌ها را نیز قبول ندارد و در تبیین تجارب دینی خاص تأکید می‌کند که چنین تجاربی را نباید با تبیین‌های طبیعت‌گرایانه توجیه نمود.

۳. نقدهایی جداگانه برای انکار حجیت تجربهٔ دینی؛ ازجملهٔ این نقدها می‌توان موارد زیر را نام برد:

۳,۱ وجود ادعاهای متناقض در میان انواع تجربه‌های دینی؛

یکی از نقدهایی که به مسئلهٔ تجربهٔ دینی وارد می‌شود، مسئلهٔ تکثر ادیان و دعاوی متفاوت و حتی متناقض آن‌هاست. حاصل این نقد آن است که افراد متعلق به فرهنگ‌ها و سنت‌های مختلف دینی، تجارب مختلفی از خدا دارند. به‌طور مثال، در ادیان ابراهیمی، خدا موجودی متشخص است، در حالیکه در آیین هندو خداوند غیر متشخص است. از طرفی، تناقض میان محتوای معرفتی این دو تجربه مانع از صدق هر دوی آن‌هاست. از طرفی، شیوهٔ زیست دیندارانهٔ افراد نیز به‌تناسب پذیرش یک آیین و مذهب متفاوت است می‌شود (پترسون و دیگران، ۱۳۸۸: ۲۴۳؛ نصیری، ۱۳۹۱: ۱۰۰). کاتینگهام در آثار خود به چنین اشکالی التفات دارد و به همین دلیل ملاک‌هایی را برای ارزیابی آموزه‌های ادیان مختلف ارائه می‌دهد. ازجمله آنکه دیدگاه دینی باید بتواند به‌طور پیوسته و بدون اینکه یکپارچگی آن از بین برود، حقائق اساسی تجربهٔ مشترک انسان را در خود جای دهد. به‌طور مثال، خداباوری سنتی که در ادیان بزرگ ابراهیمی یافت می‌شود، باید بتواند با مسئلهٔ شر مقابله نماید. همچنین سیستم اخلاقی یا منشور رفتاری که جزء جدایی‌ناپذیر دیدگاه دینی مؤمن است، باید دارای ویژگی‌های یک نظام اخلاقی اصیل باشد؛ یعنی باید به کرامت انسان احترام بگذارد و بجای ترغیب بر اطاعت کورکورانه، امکان انتخاب آزادانهٔ واقعی بر اساس ارزیابی عقلانی را فراهم آورد (Cottinghan, 2005: 151 & 152).

۳,۲ نقد عدم تحقیق‌پذیری تجربهٔ دینی؛ بر اساس این نقد، تجربهٔ دینی را نمی‌توان همانند تجربه‌های حسی آزمود و محک زد. ریچارد گیل و پیتر بینرنی، ازجملهٔ کسانی هستند که چنین نقدی به تجربهٔ دینی دارند؛ (نصیری، ۱۳۹۱: ۹۶ و ۹۷)

کاتینگهام به این اشکال توجه دارد و بر همین اساس تلقی تجربهٔ دینی به‌عنوان قرینه‌ای علمی را ناصواب می‌داند (Cottingham, 2005: 133, Footnot 16).

۳,۳ استدلال دور؛ بر اساس این نقد، توجیه باور دینی از راه تجربهٔ دینی امری دوری است؛ چراکه از یکسو، تجربهٔ دینی مبتنی وجود جهان‌بینی تجربه‌گر است و از سوی دیگر، در تجربهٔ دینی هدف آن است که جهان‌بینی مزبور از طریق تجربهٔ دینی اثبات شود (نصیری، ۱۳۹۱: ۱۰۳)

۳,۴ اشکال دیگری که به تجربهٔ دینی وارد می‌شود، مناقشهٔ در کارکرد توجیهی این تجارب برای باور دینی است.

این اشکال را می‌توان به‌صورت دو اشکال طرح کرد:

نخست آنکه تجربهٔ دینی تنها باعث یقین روان‌شناختی می‌شود که شخصی و غیرقابل‌انتقال به دیگران است.

دوم آنکه بازگشت چنین تجاربی به‌نوعی شهود است و شهود دارای مراتب مختلفی بوده و در همهٔ مراتب مفید یقین نیست. توضیح آنکه برخی از شهودها تجربه‌گر، شهودهای جزئی در عالم خیال و طبیعت هستند و مدرک آن‌ها قوهٔ خیال و واهمه است.[۱] این امور جزئی به دلیل اینکه در معرض تبدیل و تبدل هستند، باعث فریب قوهٔ خیال و واهمه شده و فرد در شک و تردید فرد در تشخیص متعلق تجربه می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۶۹ – ۲۷۳).

البته، هیچ‌کدام از نقدهای سه‌گانه به کاتینگهام وارد نیست؛ چراکه وی صراحت می‌گوید: دسترسی به امر الهی از طریق تجربهٔ عمومی، نمی‌تواند به‌عنوان شاهدی عینی یا مبنای یک استدلال تفسیر شود؛ بلکه تنها می‌توان گفت اگر دیدگاه دینی صحیح باشد، چنین تجاربی هدیه‌ای از جانب خداوند هستند و تنها توسط کسانی درک می‌شوند که قدرت‌های زیبایی‌شناسی، اخلاقی، تخیل و روشنفکری در آن‌ها ترکیب شده و منتهی به پذیرش این هدیه شوند (Ibid: 63 & 68 & 69).

---

۱. کاتینگهام نیز یک پاسخ محتمل برای قوهٔ مدرک تجارب عمومی را قوهٔ تخیل دانست (Cottingham 2014: 64).

بر این اساس وی اصلاً نگاه توجیهی به چنین تجاربی ندارد و نیز با این تجارب به دنبال اثبات جهان‌بینی دینی نیست، اما بر اساس این نقد می‌توان نقد دیگری را به کاتینگهام وارد ساخت و آن اینکه در چنین تجاربی، تضمین محتوای معرفتی این تجارب با استفاده از شیوهٔ عقلی و وحیانی تأمین می‌شود. بر این اساس، کارکرد عقل در تضمین محتوای معرفتی تجارب دینی غیرقابل‌انکار است و نیز تجارب عمومی بشری، به‌تنهایی نمی‌توانند جای مسیر عقلانی و وحیانی را بگیرند و راه مستقلی در ازای این دو مسیر نیستند.

البته اصل دغدغهٔ کاتنیگهام بر نقش تجارب عمومی در دین‌داری عموم مردم، صحیح است. ازنظر ادیان ابراهیمی، پیامبران از طریق وحی به حقانیت دین می‌رسند و پیروان دین‌دار از طریق تجارب عمومی (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۴۴ و ۲۴۵).

این مسئله از نظرگاه فلسفهٔ اسلامی تبیین حِکمی نیز دارد. در حکمت اسلامی، معرفت خداوند متعال به قسم حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. معرفت حضوری، دارای مراتب مختلفی است. مرتبهٔ نازل آن در هر انسانی وجود است و انسان با تمرکز و توجه قلبی می‌تواند ملتفت به آن شود. مرتبهٔ عالی آن نیز برای انبیا و اولیاء حاصل است. البته، با توجه به ذات نامتناهی خداوند و تناهی وجودی انسان، چنین شناختی درنهایت منتهی به احاطهٔ بر کنه ذات حق تبارک نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ۴۵۷)

نکتهٔ دیگر آنکه عالم ممکن است نسبت به حضور معلوم توجه نداشته باشد و حتی منکر آن شود. به‌طور مثال، انسانی که تصادف می‌کند، در حین وقوع تصادف متوجه بدن خود نیست و بعد از مدتی متوجه درد شدید در بدن خود می‌شود؛ در حالیکه این درد از همان ابتدای وقوع حادثه در بدن او بوده است. دلیل این امر آن است اشتغال و توجه نفس به یک شأن مانع از توجه به شأن دیگری است (آشتیانی، ۱۳۹۰: ج ۲، ۶۱). گاهی فرد آن‌چنان در افکار خود غوطه‌ور می‌شود که چشم در چشم دوست خود دارد ولی متوجه حضور او نمی‌شود و گاهی آن‌چنان محو مشاهدهٔ امور بیرونی می‌شود که از درد خود غافل می‌شود.

ملاصدرا (ره) در بیانی نغز می‌گوید:

> ... علم همانند جهل گاهی بسیط است و گاهی مرکب. علم بسیط عبارت است از ادراک شئ به همراه بی‌توجهی به این ادراک و تصدیق به اینکه مدرک

انسان چیست. علم مرکب نیز عبارت است از ادراک شئ به همراه آگاهی از این ادراک و از اینکه مدرک انسان چیست (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱، ۱۱۶)

بر این اساس، علم نیز مانند جهل بر دو قسم است: علم بسیط و علم مرکب. علم بسیط، علمی است که عالم از آن غافل است و التفاتی به آن ندارد، اما علم مرکب علمی است که فرد می‌داند که می‌داند. در علم مرکب، عواملی نظیر تمرکز و صفای باطن نیز در توجه به علم حضوری به خداوند معتبر هستند. این مسئله شبیه همان تمثیل نغز کاتینگهام پیرامون تجربهٔ دینی عام است؛ یعنی یک باور دینی همانند قطرات باران نیست که بر روی همه ببارد، بلکه همانند شبنم صبحگاهی زودگذری در مزرعه است که برای تجربه نیازی به ابزار مشاهدهٔ پیچیده ندارد اما برای همه افراد و در همه زمان‌ها نیز در دسترس نیست و فرد جستجوگر باید صبح زود بیدار شود و به مزرعه رود تا توفیق درک چنین تجربه‌ای نصیب او شود (Cottingham, 2014: 57 & 58).

در فلسفهٔ صدرایی برای علم حضوری مخلوقات به خداوند چنین استدلال شده است:

مقدمهٔ اول: علم حضوری، حضور معلوم به وجود خارجی خود برای عالم است؛

مقدمهٔ دوم: وجود معلول، وجودی رابط و وابسته به وجود علت بوده و خارج از آن نیست؛

مقدمهٔ سوم: اگر علت و معلول مجرد باشند، معلول به تمام هویت خود در دامن وجود علت تحقق دارد و بیرون از آن نیست و علت نیز به وجود مستقل خود برای معلول حاضر است.

نتیجه: حضور علت و معلول به وجود خارجی خود برای یکدیگر، همان علم حضوری آن‌ها به یکدیگر است (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۲۷۸).

البته علم حضوری علت به معلول متفاوت از علم حضوری معلول به علت است. ازآنجایی‌که معلول شأنی از شئون وجودی معلول است، لذا علت به کنه وجودی معلول علم دارد. لکن علم معلول به علت خود، علم تام و تمام به علت نیست؛ بلکه معلول به‌اندازه مرتبه وجودی خود به علت خویش علم دارند. به‌بیان‌دیگر، معلول رقیقه علت و شعاعی از آن است و بیش از این مقدار، به علت خود علم حضوری ندارد (امینی نژاد، ۱۳۹۹: ج ۲، ۱۳۲، تعلیقهٔ ۲۴۰).

در مضامین روایی نیز هر دو مطلب یعنی علم حضوری به خدا و نیز نسیان چنین علمی

آمده است. در روایتی از امام صادق علیه‌السلام آمده است:

> عن زرارة قال: سألت أبا عبد الله ع عن قول الله «و إذ أخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و أشهدهم علی أنفسهم أ لست بربکم قالوا بلی» قال ثبتت المعرفة فی قلوبهم و نسوا الموقف سیذکرونه یوما ما و لو لا ذلک لم یدر أحد من خالقه و لا من رازقه (برقی، ۱۳۷۱: ج ۱، ۲۴۱)

بر اساس این روایت، اولاً هر انسانی علم حضوری به خدا دارد؛ ثانیاً این علم باعث معرفت حصولی به خدا شده است؛ ثالثاً انسان‌ها این مواجهه حضوری را فراموش کرده‌اند.

۳,۲ بررسی انتقادی دیدگاه کاتینگهام پیرامون تجارب دینی خاص

چند نکته پیرامون دیدگاه کاتینگهام در این زمینه، قابل‌طرح است:

نخست آنکه: همان‌طور که کاتینگهام نیز تأکید کرد، مداخلهٔ الهی در عالم توسط روش تجربی قابل رد و اثبات نیست، اما توجه به این مسئله ضروری است که نباید چنین مداخله‌ای را مداخله‌ای مستقیم و بدون وسائط مادی دانست. در تفکر اسلامی نیز این قاعده پذیرفته شده است که علت قریب هر پدیدهٔ مادی، امری طبیعی و مادی است. بر اساس قاعدهٔ الواحد، تأثیرگذاری خداوند در عالم ماده، همراه با واسطه است. بر این اساس، خدا علتی در عرض سایر علل مادی نیست، بلکه علتی فوق همهٔ حوادث و علل میانی است (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۸۳). در آیات قرآن کریم، گرچه علت مادی این معجزات بیان نشده است، ولی از آیات دیگری می‌توان اصل این قاعده اثبات نمود. بر اساس آیات متعددی، خداوند متعال برای پدیده‌ای اندازه‌ای خاص قرار داده است (طلاق: ۳، اعلی: ۳، طه: ۵۰، حجر: ۲۱، قمر: ۲۹، فرقان: ۲). تقدیر الهی یعنی خلقت اشیاء بر اساس مقادیر مخصوص و حدود معین در ذات، صفات و افعال و روابط وجودی آن‌ها و قرار دادن ابزار مناسب با این محدودیت‌ها. حال اگر موجودی مادی باشد، روابط وجودی او نیز با مجموعه‌ای از موجودات مادی خواهد بود و این یعنی پدیدهٔ مادی در تحقق یافتن نیز وابسته به شرایط مادی خاصی است و بدون آن‌ها محقق نمی‌شود؛ بنابراین، خداوند متعال بین تمامی اشیاء، ارتباط و اتصال وجودی قرار داده است و از رهگذر این ارتباطات اشیاء را ایجاد می‌کند. این مسئله در موجودات مادی نیز وجود دارد و هر پدیدهٔ مادی، اسباب و شرایط مادی دارد؛ گرچه این ارتباطات و اسباب مادی، امور متعارف و معهود نزد انسان نباشد (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۱، ۷۴ – ۷۸؛ همچنین مراجعه شود به: طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۲، ۴۳؛ ج

۲۰، ۲۶۵؛ صدرای شیرازی، ۱۳۶۱: ج ۷، ۳۶۶ و ۳۶۷؛ جوادی آملی، بی‌تا: ج ۱۴، ۲۹۹ و ۳۰۰). بر این اساس می‌توان گفت علل میانی در تحقق اشیاء مادی، علل جانشین‌پذیر هستند؛ برخی از این علل، برای انسان شناخته شده هستند و برخی دیگر هنوز مجهول‌اند.

کاتینگهام نیز در آثار خویش متوجه این نکته است. وی در کتاب *بُعد معنوی* در پاسخ به این پرسش که چگونه یک واقعیت متعالی می‌توان نشانه‌ای از خود در جهان مادی بر جای گذارد؟، چنین می‌گوید: مفهومی مانند «رد پای خدا» یا «نشانه‌های الهی» نباید به معنای تحت‌اللفظی، یعنی شواهد تجربی، فهمیده شوند، بلکه مراد از ردپا یا نشانهٔ الهی همانند اثر نمایشنامه‌نویس در اثر نمایشی خود است. یک نمایشنامه‌نویس می‌تواند از بُعدی خارج از چارچوب مکانی-زمانی داستان به خلق آن بپردازد، بر این اساس، در حالیکه در معنای تحت‌اللفظی، هیچ تأثیر علّی بر کنش نمایشنامه ندارد، ولی می‌توان گفت ساختار نمایشنامه، ردپایی از هوش خلاقانهٔ وی است (Cotingham, 2005: 136 - 138). همین نکته در رابطهٔ خداوند و مخلوقاتش وجود دارد و مداخلهٔ الهی به معنای تأثیرگذاری مستقیم خدا در فرآیندهای مادی نیست، بلکه به این معناست که کل جهان آفرینش، اثری از هوش خلاق خداوند متعال می‌باشد. با توجه به این بیان، دیگر تعارض میان دین و علم نیز برداشته می‌شود؛ چراکه با توجه به وجود علل مادی در تحقق همهٔ پدیده‌های مادی، این امور صلاحیت تبیین مادی را دارند، گرچه هنوز علم بشری به این تبیین نرسیده باشد.

نکتهٔ دوم آنکه در حوادث خارق‌العاده‌ای نظیر معجزات، کرامات و سحر، آن است که در تمامی این موارد علاوهٔ بر اسباب مادی، نفس انسان خاص -نظیر پیامبر، امام، ولی یا ساحر- نیز در تحقق آن‌ها تأثیر دارد (غافر: ۷۸، بقره: ۱۰۲). همین مسئله نیز باعث تفاوت میان این امور با سایر پدیده‌های مادی ناشناخته برای بشر می‌شود (مراجعه شود به: طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۱، ۷۹ – ۸۳؛ جوادی آملی، بی‌تا: ج ۱، ۲۰۰). بر این اساس، صرف کشف قوانین علمی باعث نمی‌شود که چنین رخدادهایی خارق‌العاده نباشند.

نکتهٔ سوم آنکه کاتینگهام در تبیین تجارب خاص می‌گوید: آنچه توسط عمل الهی، واقعاً و اصالتاً برای انسان حاضر می‌شود، رشد اذهان مشاهده‌کنندگان و ترمیم بینایی ایشان به دلیل فیض الهی است، لذا آن‌ها می‌توانند واقعیت چیزی که واقعاً تحقق‌یافته را مشاهده نمایند (Cottingham, 2009: 98). این مطلب اگر به معنای مشاهدهٔ حسی امر حسی باشد، کلام نادرستی است؛ چراکه تجارب خاص بشری در عالم ماده و توسط ابزار حسی رخ

نمی‌دهد بلکه این امور در ساحت عقلی نفس رخ می‌دهند و یا در ساحت مثالی آن. بر همین اساس نیز کسانی که در این وقایع هستند از دین آن عاجزند.

علامهٔ طباطبایی ذیل آیهٔ «**فَأَرْسَلْنا إِلَيْها رُوحَنا فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِيًّا**» (مریم: ۱۷)، بحثی پیرامون تمثّل دارند که به این قسمت مرتبط است. این آیه اشاره به جریان مشاهدهٔ جبرئیل توسط مریم مقدس دارد. علامه با تدقیق در معنای لغوی تمثّل و نیز با توجه به ادامهٔ آیات، آیه را این‌گونه معنا می‌نماید که در این رخداد، جبریل بدون اینکه تبدیل انسان شود، در قوهٔ خیال مریم به‌صورت انسان متمثل شده است. به‌بیان‌دیگر، جبریل در عالم واقع، به همان صورت مَلَکی خود بوده است اما در ظرف خیال مریم با شکلی انسانی ظاهر شده است. این نکته با توجه به معنای لغوی تمثل قابل‌استفاده است؛ چراکه تمثل چیزی برای کسی به‌صورت خاصی، یعنی تصور آن شئ برای آن فرد با صورتی خاص، بدون اینکه آن شئ تبدیل به چیز دیگری شود. بر این اساس، تمثل فرشته به‌صورت انسان یعنی ظهور فرشته با صورتی انسانی. ادامهٔ آیات نیز مؤید این مطلب هستند که جبرئیل در این تمثل از صورت فرشته خارج نشده است. مشابه این تمثلات در قصهٔ بشارت تولد اسحاق به ابراهیم نیز دیده می‌شود. در روایت نیز از این قبیل تمثلات زیاد وجود دارد؛ ازجمله تمثل شیطان برای مشرکین به‌صورت پیرمرد و تحریک آن‌ها به قتل پیامبرﷺ، تمثل شیطان برای یحیی نبی (علی نبینا و آله و علیه‌السلام)، تمثل دنیا برای امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام) به‌صورت زنی زیباروی، تمثل اعمال انسان در قبر و روز قیامت و مانند آن. تمثلاتی که انسان در خواب نیز می‌بیند همه از این قبیل هستند.[1] تمثل در اغلب این موارد، همانند تمثل دنیا و اعمال انسان، از حقائقی است که فاقد شکل و صورت بوده و در ظرف ادراک انسان به این صورت ظاهر می‌شوند؛ بنابراین، تمثل، ظهور شئ است برای انسان به صورتی که برای انسان مأنوس است و این صورت مناسب غرضی است که ظهور به دلیل آن اتفاق می‌افتد. به‌طور مثال، در داستان تمثل جبرئیل برای حضرت مریم، به‌صورت انسان بود؛ چراکه آنچه میان انسان‌ها معهود می‌باشد آن است که برای رساندن پیامی، فردی نزد مخاطب آمده و از طریق تکلم و تخاطب پیام را به او می‌رساند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۱۴، ۳۷ – ۴۰).

البته مسئلهٔ تمثل مختص مشاهداتی است که در عالم مثال رخ می‌دهد، اما مشاهدات عقلی، فاقد صورت بوده و تمثل نامیده نمی‌شوند. بر این اساس، اولاً: مشاهدهٔ تجارب

---

[1]. علم تعبیر خواب نیز بر اساس همین نکته توجیه می‌شود.

خاص، مشاهدهٔ حسی نیست و ثانیاً: طرف این مشاهده واقعیتی عینی است و ثالثاً: محصول مشاهده لزوماً بر همان صورت متعلق خارجی آن نیست.

۴. نتیجه‌گیری

در مقالهٔ پیش‌رو نتایج ذیل حاصل گردید:

۱. مباحث کاتینگهام پیرامون تجارب دینی را می‌توان ذیل دو قسمت: تجربهٔ دینی عام و تجربهٔ دینی خاص دسته‌بندی نمود.

۲. حاصل سخن وی دربارهٔ تجارب عمومی آن است که چنین تجاربی، نیازی به آموزش خاص، بحث پیچیده، تحقیقات علمی یا نظریه‌پردازی فلسفی ندارد، بلکه صرفاً یک اقدام ساده برای پذیرش هدیه‌ای است که ارائه می‌شود. البته، چنین تجاربی همانند مشاهدات روزمره در دسترس همگان نیست و تحقق آن نیازمند شرایط خاصی است.

۳. نقد اصلی که به دیدگاه وارد شد آن بود که با توجه به شخصی بودن قرائن حاصل از چنین تجاربی، درنهایت تضمین معرفتی این تجارب به‌وسیلهٔ شیوهٔ عقلی و وحیانی حاصل می‌شود و بر این اساس، این تجارب را نمی‌توان راهی مستقل در کنار راه عقلی و وحیانی دانست.

۴. دیدگاه کاتینگهام در توجیه تجارب دینی خاص نظیر وحی و تجسد آن است که در مواجهه با قسمت‌هایی از کتاب مقدس که مشتمل بر گزارش چنین تجاربی هستند، نه باید رویکردی طبیعت‌گرایانه یا اسطوره‌زدایانه داشت و نه رویکردی ظاهرگرایانه. وی در این مسئله نیز رویکرد سومی را اتخاذ می‌نماید که بر اساس آن، هم محتوای شگفت‌انگیز این فقرات حفظ می‌شوند و هم این محتوا تقابلی با علم مدرن ندارد.

۵. دربارهٔ این قسمت از دیدگاه کاتینگهام نیز سه نکته مطرح می‌شود:

۵,۱ نخست آنکه مداخلهٔ الهی در عالم طبیعت با واسطهٔ امور طبیعی است، نه مستقیم؛

۵,۲ دوم آنکه چنین معجزاتی علاوهٔ بر واسطهٔ مادی مشروط به نفس نبی یا ساحر و کاهن هستند و صرف دانستن قوانین طبیعی از خارق‌العاده بودن آن نمی‌کاهد؛

سوم آنکه چنین تجاربی در ظرف خیال و واهمهٔ بشری رخ می‌دهند بدون آنکه متعلق این تجارب، از ویژگی نفس الامری خود تبدل یافته باشند.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Mehdi Khayatzadeh https://orcid.org/0000-0001-9145-3838

منابع

قرآن کریم.

امینی نژاد، علی .(۱۳۹۹). *تعلیقهٔ بدایهٔ الحکمهٔ*، قم: آل احمد.

آشتیانی، مهدی .(۱۳۹۰). *تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری*، قم: المؤتمر العلامهٔ الآشتیانی(ره).

آلستن، ویلیام پ. .(۱۳۹۶). *تجربهٔ دینی و باورِ دینی*، در مجموعهٔ «رویکردهای معاصر در معرفت¬شناسی دینی». ترجمهٔ: هاشم مروارید، تهران: نشر نی.

برقی، احمد بن محمد بن خالد .(۱۳۷۱). *المحاسن*، محقق و مصحح: جلال الدین محدث، قم: دار الکتب الاسلامیهٔ.

پارگتر، رابرت .(۱۳۹۶). *تجربه، به درستی پایه بودن، و باور به وجود خدا*، در مجموعهٔ «رویکردهای معاصر در معرفت¬شناسی دینی». ترجمهٔ: هاشم مروارید، تهران: نشر نی.

پترسون، مایکل؛ هاسکر، ویلیام؛ برونس، رایشنباخ؛ بازینجر، دیوید .(۱۳۸۸). *عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه: احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.

پلانتینگا، الوین .(۱۳۹۶). *آیا باور به وجود خدا به درستی پایه است؟*، در مجموعهٔ «رویکردهای معاصر در معرفت شناسی دینی». ترجمهٔ: هاشم مروارید، تهران: نشر نی.

جوادی آملی، عبدالله .(۱۳۹۲). *دین شناسی*، تحقیق و تنظیم: محمدرضا مصطفی پور، قم: مرکز نشر اسراء.

جوادی، آملی، عبدالله .(۱۳۸۶). *تبیین براهین اثبات خدا*، تحقیق: حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر اسراء.

جوادی، آملی، عبدالله .(بی تا). *تفسیر تسنیم*، قم: مرکز نشر اسراء (نسخهٔ موجود در نرم افزار اندرویدی حکیم).

صدرای شیرازی، محمد .(۱۹۸۱ م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث.

ـــــــــــــــــــــ . (۱۳۶۱). *تفسیر القرآن الکریم*، مصحح: محمد خواجوی، قم: انتشارات بیدار.

طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۱). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: نشر اسماعیلیان.

ـــــــــــــــــــــ . (۱۳۹۴). *نهایة الحکمة*، تصحیح: غلامرضا فیاضی، قم: موسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.

مصباح یزدی، محمد تقی .(۱۳۹۴). *آموزش فلسفه*، قم: موسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.

نصیری، منصور .(۱۳۹۱). «معرفت شناسی تجربهٔ دینی؛ بررسی ادلهٔ مخالفان حجیت معرفت شاختی تجربهٔ دینی»، *مجلهٔ: ذهن*، شمارهٔ ۵۲: ص ۹۱ – ۱۱۱

هیک، جان .(۱۳۹۶). *عقلانیت باور دینی*، در مجموعهٔ «رویکردهای معاصر در معرفت شناسی دینی». ترجمهٔ: هاشم مروارید، تهران: نشر نی.

Cottingham, John .(2005). *The Spiritual Dimension - Religion, Philosophy, and Human Value*, UK: Cambridge University Press .

Cottingham, John .(2009). *Why Believe*, UK: Continuum.

Cottingham, John .(2014). *philosophy of religion - Towards a More Humane Approach*, UK: Cambridge University Press.

Biblography

The Holy Quran. [In Arabic].

Alsten, William P. (2016). *Religious Experience and Religious Belief*, in: “Contemporary Approaches in Religious Epistemology”. Translation: Hashem Morvarid, Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].

Amininejhad, Ali. (2019). *Taligheh-e Bedayat al-Hekmah* , Qom: ‘Al-e Ahmad. [In Persian].

Ashtiani, Mahdi. (2010). *Taligheh bar Sharh-e Manzoumeh Hekmat Sbazevari*, Qom: Alm'otamar al-Allameh al-Ashtiani (RA). [In Persian].

Barghi, Ahmad ibn Mohammad ibn Khaled (1992). *Al-Mahasen*, Researcher and Proofreader: Jalal al-Din Mohaddeth, Qom: Dar al-Kotob al-Eslamiyeh. [In Persian].

Hick, John. (2016). *The Rationality of Religious Belief*, in: "Contemporary Approaches in Religious Epistemology".

Translation: Hashem Morvarid, Tehran: Nashr-e Ney.Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi (2014). Teaching Philosophy, Qom: Moaseseh-ye Amoozeshi va Pajuheshi-ye Imam Khomeini. [In Persian].

Nasiri, Mansour. (2011). "Epistemology of Religious Experience; Examining the Arguments of the Opponents of the Epistemological Validity of Religious Experience", *Mind*, No. 52: Pp. 91-111. [In Persian].

Pargeter, Robert. (2016). *Experience, Being Correctly Grounded, and Belief in the Existence of God*, in the Collection of "Contemporary Approaches in Religious Epistemology". Translation: Hashem Morvarid, Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].

Peterson, Michael; Husker, William; Bruns, Reichenbach & Basinger, David. (2008). *Reason and Religious Belief: an Introduction to the Philosophy of Religion*, Translated by Ahmad Naraghi, Ebrahim Soltani, Tehran: Tarh-e Now. [In Persian].

Plantinga, Alvin. (2016). *Is the Belief in the Existence of God based on Truth?*, in: "Contemporary Approaches in Religious Epistemology". Translation: Hashem Morvarid, Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].

Javadi Amoli, Abdullah (2012). *Theology*, Research and Editing: Mohammadreza Mostafapour, Qom: Markaz-e Nashr-e Esra. [In Persian].

----------. (2016). *Explanation of God's Proofs*, Research: Hamid Parsania, Qom: Markaz-e Nashr-e Esra. [In Persian].

----------. (ND). *Tafsir Tasnim*, Qom: Isra Publishing Center (Version Available in Hakim Android Software). [In Persian].

Sadra Shirazi, Mohammad (1981 AD). *Al-Hikamat al-Mota'aliah in al-Asfar al-Aghliyyat al-Arab'ah*, Beirut: Dar Ehya al-Torath. [In Arabic].

----------. (1982*). Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Revised by: Mohammad Khajawi, Qom: Bidar Publications. [In Persian].

Tabataba'i, Seyyed Mohammad Hossein (1371). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Qom: Entesharat-e Ismailian. [In Persian].

----------. (2014). *Nahayat al-Hekmat*, Edited by: Gholamreza Fayyazi, Qom: Moaseseh-ye Amoozeshi va Pajuheshi-ye Imam Khomeini. [In Persian].

استناد به این مقاله: حیاط‌زاده، مهدی. (۱۴۰۲). بررسی انتقادی دیدگاه جان کاتینگهام پیرامون تجربهٔ دینی و کارکرد آن در تشکیل باور دینی، *حکمت و فلسفه*، ۱۹ (۷۴)، ۷۱ـ۹۵.

Hekmat va Falsafeh is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.