

## معرفت‌شناسی تجربه دینی

### بررسی ادله مخالفان حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی

منصور نصیری\*

#### چکیده

یکی از مباحث مهم در معرفت‌شناسی تجربه دینی، بررسی ادله موافقان و مخالفان حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی است. در این نوشتار، مهم‌ترین ادله مخالفان حجیت معرفتی تجربه دینی را بررسی کرده‌ایم. به نظر نگارنده، این ادله در سه دسته کلی می‌گنجند که ساختار کلی مباحث مقاله حاضر نیز در چارچوب همین سه دسته دلیل جای گرفته است: الف) ادله مبتنی بر تلقی غیرشناختی از تجربه دینی؛ ب) استدلال‌های جداگانه؛ ج) تبیین‌های جایگزین. هر یک از این سه دسته مشتمل بر چند استدلال است. برخی از این ادله، نظیر ادله دسته سوم، چندان قوی و قانع‌کننده نیستند؛ همچنین ادله دسته نخست دچار ضعف جدی است. اما برخی دیگر از این ادله به نحوی‌اند که می‌توان آنها را قانع‌کننده دانست؛ از این‌رو در مجموع، می‌توان به این نتیجه رسید که تجربه دینی نمی‌تواند از حجیت معرفتی عامی که برای همگان قانع‌کننده باشد،

\* استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه تهران، پردیس فارابی.

تاریخ تأیید: ۹۲/۱/۱۹

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۱/۲۷

برخوردار باشد و در صورت احراز شرایط لازم، فقط می‌تواند برای خود صاحب تجربه حجیت معرفتی شناختی داشته باشد.

**واژگان کلیدی:** تجربه دینی، حجیت معرفت شناختی، ادله مخالفان، تلقی غیرشناختی تجربه دینی.

### مقدمه

یکی از مهم‌ترین مباحث در فلسفه دین که هنوز نیز مورد توجه اندیشمندان است، مسئله تجربه دینی است. این مسئله ابعاد گوناگونی دارد. یکی از مهم‌ترین ابعاد آن، حجیت معرفت شناختی تجربه دینی است. در بحث حجیت معرفت شناختی تجربه دینی، مسئله اصلی این است که آیا تجربه دینی، به عنوان تجربه‌ای که متعلق آن، بر خلاف متعلق تجربه حسی، امری ماورای طبیعی یا مرتبط با آن است، می‌تواند قرینه یا دلیلی برای اثبات متعلق خود- برای مثال اثبات وجود خدا- قلمداد شود؟ در پاسخ به این پرسش با دو دیدگاه کلی روبه‌رویم: در یکسو، کسانی قرار دارند که حجیت معرفت شناختی تجربه دینی را می‌پذیرند و در سوی دیگر، کسانی قرار دارند که مخالف حجیت معرفت شناختی تجربه دینی‌اند. ریچارد سوین‌برن (Swinburne 1991 & 1996)، کیث یندل، (Yandell, Keith. 1993)، وین رایت (Wainwright 1981)، جلمان (Gellman, Jerome. 1997)، بایلی (Baillie, John. 1939)، کارلی دونبار براد (Carlie Dunbar Broad)، گری گاتینگ (Gutting, Gary, in: Pojman, Louis, p., ed., 1986) و ارنست هاکنینگ (Hocking, William, E., 1912)، از از دسته نخست و مایکل مارتین ماتیو باگر (Bagger, Matthew C. 1999)، ویلیام راو (Rowe, William. 1982)، والاس متسون (Matson, Wallace, in: Pojman, Louis, p., ed., 1986)، السدایر مک اینتایر (MacIntyre, Alasdair, in: Flew and MacIntyreeds, 1955) و آنتونی کنی (Kenny, Antony, 1983) از دسته دوم‌اند. دغدغه اصلی این مقاله، فقط بررسی ادله مخالفان حجیت تجربه دینی است.

مقصود از مخالفت با حجیت معرفتی تجربه دینی، دیدگاهی است که استفاده از تجربه

دینی در اثبات خدا را رد می‌کند.

کسانی که با قرینه‌بودن تجربه دینی برای تأیید و اثبات متعلق تجربه دینی مخالفند، دو مرحله را پیموده‌اند: در مرحله نخست، کوشیده‌اند ادله موافقان را نقد و رد کنند و در مرحله دوم، استدلال‌هایی را در اثبات دیدگاه خود (رد حجیت تجربه دینی) مطرح کرده‌اند. قلمرو بحث این مقاله، مرحله دوم است؛ به این معنا که در اینجا، استدلال‌های مخالفان حجیت تجربه دینی را بررسی خواهیم کرد.

می‌توان استدلال‌های مخالفان حجیت تجربه دینی را در سه دسته کلی قرار داد:

- الف) استدلال‌هایی که تجربه دینی را اساساً غیرشناختی و غیرواقع‌گرایانه تلقی می‌کنند.  
ب) استدلال‌های جداگانه‌ای که برای رد حجیت تجربه دینی مطرح شده‌اند.  
ج) مواردی که به عنوان تبیین‌های جایگزین مطرح‌اند.

در زیر به صورت جداگانه به بررسی این سه دسته استدلال خواهیم پرداخت:

### الف) تلقی غیرشناختی از تجربه دینی

دسته نخست استدلال‌ها مبتنی بر دیدگاه‌هایی است که از تجربه دینی برداشت شناختی ندارند. به تعبیر دیگر دیدگاه‌هایی تجربه دینی را فاقد محتوای شناختی و فاقد توصیف واقعیت می‌دانند.

دیویس دیدگاه‌های غیرشناختی یا غیرواقع‌انگارانه درباره تجربه دینی را در سه دسته

کلی تقسیم‌بندی کرده است (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۲۱-۲۲):

۱. تجربه‌های دینی در چارچوب بازی زبانی مستقلی روی می‌دهند.
  ۲. گفتارهای دینی، کارکرد عاطفی یا انگیزشی دارند، نه کارکرد معرفتی.
  ۳. تجربه‌های دینی، به‌ویژه انواع مینوی و عرفانی آن، به کلی وصف‌ناپذیرند.
- در زیر هر یک از این سه صورت را با همان بیان دیویس بررسی می‌کنیم:

#### ۱. تلقی تجربه‌دینی در چارچوب بازی زبانی مستقل

این استدلال برگرفته از نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین (دوم) می‌باشد و امروزه کسانی نظیر فیلیپس مدافع آن‌اند. مقصود ویتگنشتاین از «بازی» بازی به معنای رایج آن نیست، بلکه کاربرد زبان است. کاربردهای مختلف زبان، فعالیت‌هایی است که در بسترهای

اجتماعی گوناگون رخ می‌دهند و ویژگی‌های این از آنها با عنوان «بازی‌های زبانی» یاد می‌کند. این بازی‌های زبانی در هر قلمرو، از قواعد خاص خود تبعیت می‌کنند و از همین رو این قواعد از یک بستر تا بستر دیگر تفاوت می‌کند؛ مثلاً قواعد حاکم بر کاربرد واژه «تجربه» در علوم تجربی بسیار متفاوت از قواعد حاکم بر کاربرد این واژه در بستر دینی است. از این رو نمی‌توان با معیارهای مشترک درباره همه بازی‌های زبانی داوری مشترکی کرد. هر یک از بازی‌های زبانی بخشی از یک نحوه معیشت است و برای آنکه هر یک از این بازی‌های زبانی را بفهمیم، باید در نحوه معیشت آن حضور داشته باشیم (Philosophical Investigations, No. 23).

بر اساس این استدلال، تجربه دینی در قالب گفتمان دینی بیان می‌شود و گفتمان دینی یک بازی زبانی مستقل از بازی‌های زبانی دیگر است و با توجه به نظریه بازی‌های زبانی، در صورتی که تجربه‌های دینی با قواعد بازی زبانی دین هماهنگ باشد، می‌توان آنها را «دلیل و گواه» آموزه‌های موجود در آن بازی زبانی دانست؛ اما نمی‌توان این تجربه‌ها را ناظر به واقع دانست یا حتی از منظر بازی زبانی دیگری نظیر علم یا انسان‌گرایی سنجید. دیویس این دیدگاه را به سه دلیل رد می‌کند و آن را بهترین رهیافت به تجربه دینی نمی‌داند (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۲۲-۲۳):

۱. طبق دیدگاه بازی زبانی، نه تنها باید یک بازی زبانی - به نام دین - وجود داشته باشد، بلکه باید به ازای هر یک از سنت‌های دینی گوناگون، یک بازی زبانی وجود داشته باشد. در این صورت، نسبت فرهنگی حادی توقع می‌رود و این نسبت، مانع از برقراری هر گونه گفت‌وگویی میان آن سنت‌ها شود؛ در حالی که هم‌اکنون روشن شده است که چنین گفت‌وگویی امکان‌پذیر است.
۲. دیدگاه بازی زبانی اساساً، دیدگاهی تجویزی (Prescriptive) است، نه توصیفی (Descriptive)؛ در حالی که صاحبان تجربه دینی معمولاً تجربه دینی را ترسیم‌کننده درست واقعیت می‌دانند و دعاوی خود را نه فقط برای بازیگران یک بازی زبانی خاص، بلکه برای همگان معتبر می‌دانند.

۳. بر اساس معیارهایی نظیر انسجام، که ما در مورد بصیرت‌های غیردینی نیز به کار می‌بریم، برخی از بصیرت‌های دینی، برتر از برخی دیگر شمرده می‌شوند.

## ۲. نگاه کارکردی به گفتمان دینی

طبق این دیدگاه، گفتارهای دینی، کارکرد عاطفی یا انگیزشی دارند، نه کارکرد معرفتی؛ برخی از فیلسوفان دین معتقد به دین، در واکنش به معیار معناداری پوزیتویست‌ها (تحقیق‌پذیری تجربی) و برای دفاع از دین معتقد شدند معنای گزاره‌ها فقط از طریق مشاهده یا شیوه‌های تحقیق‌پذیر مشخص نمی‌شود، بلکه توسط کارکرد زبان و استفاده‌ای که از زبان می‌شود نیز تعیین می‌شود. از نظر آنها، زبان دین دارای کارکرد عاطفی است - برای مثال، می‌تواند همانند خنده یا آواز، بیان‌کننده احساسات صاحبان این زبان باشد. همچنین زبان دین می‌تواند کارکرد انگیزشی داشته باشد - برای مثال، می‌تواند همانند عهد و پیمان، بیانگر التزام به شیوه رفتار خاصی باشد. البته برخی از فیلسوفان دین، نظیر برایت‌ویت، این کارکردهای غیرشناختی - عاطفی و انگیزشی - را تنها کارکرد زبان دین می‌دانند.

جوهره اصلی دیدگاه برایت‌ویت این است که گزاره‌های دینی به‌سان گزاره‌های اخلاقی به کار گرفته شده‌اند. از نظر او هنگام بررسی نحوه کاربست گزاره‌های دینی، می‌یابیم که این گزاره‌ها در واقع، ابرازها و نمودهایی از رویکرد و نگرش ما به زندگی و تعهد به یک شیوه خاصی از رفتار است. همچنین گزاره‌های دینی بیانگر تعهد دینداران به شیوه خاصی از زیستن است و از نظر برایت‌ویت مثلاً گزاره «خدا دوستدار مردم است» به این معناست که «ما به شیوه‌ای غیرخودخواهانه و دوستدار مردم زندگی خواهیم کرد».

دیدگاه کارکردی دچار اشکالات متعددی است؛ یکی از اشکالات آن، این است که مضمون عاطفی و انگیزشی گفتارهای دینی، غالباً تابعی از محتوای توصیفی آنهاست؛ بنابراین نمی‌توان مضمون گفتارهای دینی را بدون جنبه توصیفی داشتن و صرفاً دارای جنبه عاطفی یا انگیزشی دانست. در واقع گفتارهای دینی، صرفاً مجموعه‌ای از هجاها و آوای بی‌محتوایی نظیر «وای!» نیستند (همان، ص ۲۳-۲۶).

اشکال دیگر این دیدگاه آن است که چنین برداشتی از زبان دین غیرواقعی و ناسازگار

با باور دینداران است. هنگامی که دینداران گزاره‌های دینی را بر زبان می‌آورند و مثلاً می‌گویند «خدا مهربان است» می‌خواهند بگویند که کسی هست که خدا نامیده می‌شود و انسان‌ها را دوست دارد؛ به تعبیر دیگر، آنها به واقعی بودن مضمون مدعیات دینی خود اعتقاد دارند.

### ۳. وصف‌ناپذیرانگاری تجربه دینی

بر اساس این دیدگاه، تجربه‌های دینی چنان وصف‌ناپذیرند که نمی‌توان هیچ ادعای معرفتی‌ای را بر آن مبتنی ساخت؛ اما می‌توان گفت که تجربه‌های عرفانی، هرچند غالباً وصف‌ناپذیر قلمداد می‌شوند، این وصف‌ناپذیری را نباید به نحوی افراطی که آنها را از معرفت‌بخش بودن خارج کند، تفسیر کرد. تجربه‌های عرفانی وصف‌پذیر هم وجود دارد. اما سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که اگر واقعاً تجربه‌های عرفانی وصف‌پذیرند، چرا عرفا همواره دم از وصف‌ناپذیری آنها می‌زنند؟ در پاسخ به این پرسش می‌توان به چند دلیل اشاره کرد؛ از جمله: ۱. مبالغه ادبی: در موارد فراوانی باید تعبیری چون «درد تحمل‌ناپذیر» و «ابتهاج وصف‌ناپذیر» را بسان تعبیر «درد تحمل‌ناپذیر» دانست که بیشتر برای ابراز مبالغه و جهت تأکید بر اهمیت فوق‌العاده تجربه است؛ ۲. تأکید بر لزوم تجربه آن واقعه: گاه مقصود از این‌گونه تعبیر، تأکید بر آن است که برای فهم این احساس باید تا حدی آن را تجربه کرد؛ ۳. گاه مکاشفات عرفانی چندان عمیق‌اند که صاحبان آنها قادر به توصیف روشن آنها نیستند. البته این‌گونه تجربه‌ها کمتر به حال توصیف جهان خارج مفیدند؛ ۴. از نظر کسانی نظیر استیسیس تجربه عرفانی از این جهت وصف‌ناپذیر قلمداد می‌شوند که ذاتاً متناقض‌نمایند (همان، ۱۳۹۱، ص ۳۳-۳۶).

### ب) استدلال‌های جداگانه مخالفان

دسته دوم از استدلال‌های مخالفان حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی، استدلال‌هایی است که فارغ از غیرشناختی قلمداد کردن تجربه‌های دینی مطرح شده‌اند. در زیر برخی از این استدلال‌ها را بررسی می‌کنیم:

#### ۱. عدم تحقیق‌پذیری

بر اساس این استدلال، تجربه‌های حسی را می‌توان توسط سایر تجربه‌های حسی تحقیق و

سنجش کرد؛ اما تجربه‌های دینی تحقیق‌پذیر نیستند؛ یعنی همانند سایر تجربه‌ها نمی‌توان آنها را آزمود و به محک زد؛ مثلاً اگر کسی ادعا کند که قوی سیاهی را دیده است، آزمودن این ادعا با سایر تجربه‌های حسی آسان است؛ یعنی می‌توانیم از ادراکات دیگر خود برای آزمودن صحت یا سقم این ادعا کمک بگیریم: افراد دیگر می‌توانند آن را ببینند و لمس کنند. اما در مورد ادعای داشتن تجربه دینی، چنین کاری ممکن نیست؛ زیرا نمی‌توان درباره آن تحقیق کرد. بنابراین تجربه دینی نمی‌تواند توجیهی برای باورهای دینی فراهم آورد (Martin, 1959).

ریچارد گیل (Gale, 1994) و پیتر بینرنی (Byrne, 2001) از جمله کسانی‌اند که چنین استدلالی را مطرح کرده‌اند. متسون نیز معتقد است از طریق تجربه دینی نمی‌توان وجود حقیقی ماورای تجربه‌کننده را اثبات کرد؛ چراکه «تأییدپذیری» و «همگانی بودن» دو ویژگی مهم تجربه‌های عادی و حسی‌اند و تجربه دینی فاقد این دو ویژگی است. استدلال مک/ینتایر را نیز می‌توان در همین راستا دانست. وی برای اشاره به تجربه دینی از واژه «بینش/ بصیرت» (vision) استفاده می‌کند و سپس آن را دربردارنده دو گروه می‌داند: نخست، تجربه‌های دیداری و دوم، تجربه‌های درونی، نظیر تجربه یک احساس مثل غم یا شادی و یا تجربه یک تصویر ذهنی، مثل تصویری تخیلی از موجودی که ذهن انسان آن را ساخته است. از نظر مک/ینتایر تجربه‌های دینی از نوع دیداری آن نمی‌توانند شاهدهی بر وجود خداوند قلمداد شوند؛ چراکه با توجه به آموزه‌های ادیان توحیدی، خداوند قابل رؤیت نیست. ممکن است گفته شود که آنچه در تجارب دیداری به تجربه می‌آید، فرشته و یا دیگر موجودات ماورایی است و از تجربه آنها می‌توان به صورت واسطه، وجود خداوند را اثبات کرد. مک/ینتایر این سخن را رد می‌کند؛ چراکه تنها در صورتی می‌توان از  $X$  که مشاهده می‌شود،  $Y$  را استنتاج کرد که پیش‌تر در موارد دیگر، ارتباط میان  $X$  و  $Y$  تجربه شده باشد؛ در حالی که با توجه به مطلب اول، امکان تجربه خداوند ( $Y$ ) وجود ندارد و در نتیجه تجربه ارتباط خداوند ( $Y$ ) با موجودات تجربه‌شده همچون فرشته ( $X$ ) متنفی است.

مک / اینتایر تجربه‌های درونی را نیز برای توجیه اعتقاد به وجود خداوند، بی‌اعتبار می‌داند؛ زیرا تجربه‌های درونی، چیزی بیش از حالت ذهنی شخص تجربه‌کننده را نشان نمی‌دهند و از این‌رو نمی‌توان از آنها پلی به جهان خارج زد و وجود حقیقتی خارجی را نتیجه گرفت و گرنه دچار مغالطه «پل معرفت‌شناختی» خواهیم شد؛ مغالطه‌ای که در آن، انسان بدون داشتن هیچ‌گونه شاهدهی تجربه‌ی ذهنی خود را برون‌فکنی کرده، معتقد به وجود عینی آن می‌شود (ر.ک: اکبری، ۱۳۷۹، ص ۲۶۷ / MacIntyre, 1955).

بدین‌قرار این دسته از فیلسوفان بر قیاس‌ناپذیری تجربه‌های حسی و تجربه‌های دینی، از جمله بر بی‌زمان و بی‌مکان بودن متعلق تجربه‌ی دینی (خدا) تأکید کرده‌اند و متعلق تجربه‌ی دینی را بسیار متفاوت با متعلق تجربه‌ی حسی دانسته‌اند و از این‌رو نتیجه گرفته‌اند که به هیچ‌وجه نمی‌توان مشخص کرد که فرد واقعاً خدا را تجربه کرده است یا چیزی را که خودش توهم کرده است.

اما برخی این استدلال را رد کرده‌اند؛ برای مثال جلمان (See: Gellman, 2005.) که از مدافعان حجیت معرفت‌شناختی تجربه‌ی دینی است، در نقد استدلال عدم تحقیق‌پذیری تجربه‌ی دینی گفته است که در این استدلال، تجربه‌ی حسی مبنا قرار گرفته است؛ به این معنا که کسانی که در استدلال خود بر عدم تشابه ادراک حسی و تجربه‌ی دینی تأکید می‌کنند، شرایط ادراک حسی را نمونه و الگو در معرفت‌شناسی به شمار. آنها قرینه‌ی مؤید و غیرمؤید را با قرینه‌ی مورد نظر در ادراک حسی یکسان می‌گیرند؛ در حالی که باید قرینه را صرفاً به معنای «قرینه‌ی تجربی مؤید» قلمداد کرد، اعم از اینکه قرینه‌ی تجربی حسی باشد یا قرینه‌ی درونی غیرحسی.

به نظر می‌رسد این سخن مدافعان حجیت تجربه‌ی دینی، چندان قانع‌کننده نیست. برای توضیح می‌توان به استدلال متسون در مخالفت با حجیت تجربه‌ی دینی اشاره کرد. با توجه به اینکه متسون تجربه‌ی دینی را دارای دو دسته کلی می‌داند، استدلال نیز از دو بعد برخوردار است: توضیح آنکه از نظر متسون تجربه‌ی دینی بر دو دسته کلی است: ۱. تجربه‌های ادراکی مشابه با تجارب روزمره که شامل تجارب دیداری و شنیداری‌اند؛ ۲. تجربه‌های عرفانی.



متسون پس از بحث کوتاه درباره ادراک و شروط صحت یک تجربه، از تحلیل خود برای رد قسم اول تجربه‌های دینی استفاده می‌کند. از دیدگاه او، درستی یک تجربه روزمره دارای شروطی است؛ از جمله می‌توان به «در منظر عموم قرارداداشتن متعلق تجربه» اشاره کرد. این شرط در تجربه دینی از نوع دیداری و شنیداری آن وجود ندارد؛ زیرا در این نوع تجربه، تجربه‌کننده دیدن یا شنیدن چیزی را گزارش می‌کند که دیگران آن را نمی‌بینند و نمی‌شنوند. عدم وجود این شرط به معنای نادرست بودن کاربرد این تجارب در موجه‌ساختن باور به متعلق آنهاست.

اما درباره تجربه‌های عرفانی، باید گفت این تجربه‌ها، ارزش بسیار اندکی دارند و حتی در سطحی پایین‌تر از تجارب دیداری و شنیداری قرار دارند. از نظر متسون، حتی اگر عرفا را انسان‌هایی با عقل سالم بدانیم، تجربه آنان ارزشی برای دیگران ندارد؛ چراکه سندی را که آنان برای تجارب خود قائل‌اند، ناشی از تمثیل نادرستی است که در آن، عرفان با علوم تجربی همچون فیزیک قیاس شده است و بر اثر این مقایسه، پنداشته‌اند که همان‌گونه که شرط رسیدن به یک نتیجه فیزیکی آزمایش است، شرط حصول یک تجربه عرفانی نیز انجام اعمالی خاص است. تمثیل نادرست سبب شده است تا عرفا به افراد دیگری که فاقد تجربه‌های عرفانی‌اند توصیه کنند که راه حصول چنین تجاربی، انجام اعمالی خاص همچون عبادت و تفکر است. متسون علت نادرستی این تمثیل را به تفاوت‌هایی برمی‌گرداند که میان فیزیک و عرفان موجود است؛ برخی از این تفاوت‌ها عبارت‌اند از:

۱. فیزیکدانان بدون هیچ‌گونه مشکلی می‌توانند درباره موضوعات مختلف، تجربه‌های آزمایشگاهی و نتایج آنها با یکدیگر صحبت کنند و سخن یکدیگر را فهم کنند؛ در حالی که عرفا برای سخن گفتن با یکدیگر درباب تجربه خود هیچ راهی ندارند و توصیف تجربه هر یک، توصیفی متعارض و غیرقابل فهم برای دیگر عرفاست.

۲. در فیزیک، روشی وجود دارد که مورد توافق فیزیکدانان در مطالعهٔ مباحث فیزیک است؛ ولی در عرفان، روشی که مورد توافق همه یا دست‌کم بخشی اندک از عرفا باشد، وجود ندارد.

۳. در علم فیزیک، مفهومی به نام ایمان مطرح نیست و دانشمند این علم به نتیجهٔ فعالیت خود ایمان - به معنایی که در دین مشهود است - پیدا نمی‌کند، بلکه نتیجهٔ تحقیقات خود را امری غیرقطعی و در حد یک فرضیه قلمداد می‌کنند؛ در حالی که ایمان به متعلق تجربهٔ دینی امری است که جزئی اصلی از معتقدات عرفا به شمار می‌رود.

متسون تأکید می‌کند که پذیرش آنچه عرفا ادعای شهود بی‌واسطهٔ آن را دارند، برای غیرعارفان فقط در صورتی معقول است که عارفان گزاره‌هایی تجربه‌پذیر دربارهٔ متعلق شهود خود بیان کنند، تا غیرعارفان بتوانند با آنچه عرفا ادعای شهود بی‌واسطهٔ آن را دارند، با واسطهٔ تجربه و آزمایش مرتبط شوند (اکبری، همان، ص ۲۶۷-۲۶۸).

## ۲. وجود ادعاهای متناقض در میان انواع تجربه‌های دینی

بر اساس این استدلال، تجربه‌های دینی، بسیار متنوع، متعارض و متناقض‌اند. به تعبیر دیگر، بسیاری از تجربه‌های دینی با یکدیگر سازگاری ندارند؛ برای مثال تجربهٔ مبتنی بر ادویتا ودانته که کل واقعیت یک چیز است، با تجربهٔ مبتنی بر اسلام که الله تنها خدای حقیقی است، در تناقض است (See: Alston, 1991, ch.7).

برخی از مدافعان حجیت تجربهٔ دینی، به این استدلال پاسخ داده‌اند؛ مثلاً سوین‌برن معتقد است توصیف‌های متناقض از تجربهٔ دینی، فقط برای مدعیات جزئی، چالش محسوب می‌شوند، نه برای مدعیات عامی که بیانگر تجربه‌کردن یک موجود فوق طبیعی است (Swinburne, 1991, 266)؛ اما این پاسخ چندان قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد؛ چراکه گاه محتوای تجربه‌های گوناگونی که پیروان ادیان گوناگون مطرح می‌کنند، در حد تعارض و ناسازگاری با یکدیگر قرار دارند. در این گونه موارد نمی‌توان با تفکیک میان مدعیات جزئی و مدعیات عام، از عهدهٔ پاسخ به این استدلال برآمد.

جان هیک پاسخ دیگری به این استدلال داده است؛ وی در مواجهه با اشکال تنوع

دینی، که یکی از لوازم تأیید محتوای تجربه دینی در میان پیروان ادیان مختلف می‌باشد، «فرضیه کثرت‌گرایی دینی» را مطرح کرده و پذیرفته است. طبق این فرضیه، ادیان بزرگ جهان، دربردارنده ادراکات و برداشت‌های گوناگونی از یک واقعیت‌اند. این واقعیت واحد هرگز به صورت مستقیم به تجربه در نمی‌آید، بلکه نشانه‌ها یا ابعادی دارد که بسته به اینکه فرهنگ یا دین خاص درباره آن، چه تصورات یا ایده‌هایی دارد، یک یا چند بعد آن به تجربه فرد درمی‌آید. بنابراین خود این واقعیت واحد، نه شخصی است نه غیرشخصی و این‌گونه دسته‌بندی‌ها توسط بسترهای فرهنگی گوناگون بر آن تحمیل شده است؛ از این‌رو باید تجربه‌های معمولی ادیان بزرگ را به صورت تجربه معتبر ناظر به واقعیت واحد تلقی کرد. از نظر وی، ادیان مختلف، همانند پاسخ‌های متفاوت و روش‌های گوناگون برای دستیابی به آن واقعیت متعالی است. الله، یهوه و برهمن، همگی واژگانی‌اند که یک واقعیت را می‌رسانند و پیروان ادیان گوناگون می‌کوشند از طرق گوناگون به آن واقعیت دست یابند (Hick, 1989, pp.252-296).

جان هیک در این رابطه از بحث مشهور «نومن و فنومن» کانت مایه می‌گیرد و با توجه به تمایزی که کانت میان شیء فی‌نفسه (نومن) و پدیدار (فنومن) می‌نهد، وحدت و کثرت دینی را تبیین می‌کند. بر این اساس واقعیت دینی، یکی است، ولی در فرهنگ‌ها و سنت‌های دینی گوناگون، به صورت‌های مختلف پدیدار می‌شود که از تجربه بشر ناشی می‌شوند. برداشت‌های گوناگون از خدا، به بحث‌های نظری و سنت‌های دینی گوناگون می‌انجامد. این اختلاف زوال‌ناپذیر است. از نظر وی، اسطوره‌های دینی، «آگاهی‌های پدیداری (فنومنا) گوناگونی از یک واقعیت فی‌نفسه (نومینال) را نشان می‌دهند» (Ibid, p.15 / خاتمی، ۱۳۸۸، ص ۲۹). جان هیک به تمثیل و داستان مشهور «فیل» اشاره می‌کند که در آن، افراد گوناگونی که در تاریکی، فیل را لمس می‌کردند، برداشت‌های گوناگونی از چیستی آن داشتند؛ آنکه پای فیل را لمس می‌کرد، آن را ستون می‌دانست و کسی که گوشش را لمس می‌کرد، به نحو دیگری تفسیر می‌کرد. از نظر هیک همه آنها درست می‌گفتند؛ زیرا وجهی از وجوه فیل را بیان می‌کردند. به همین

ترتیب، ادیان گوناگون نیز وجه یا جوهری از حقیقت واحد دینی را بیان می‌کنند. رویکرد جان هیک با اشکالات متعددی مواجه است که در اینجا مجال پرداختن به همه آنها نیست. یکی از این اشکالات آن است که می‌توان ادعا کرد آنچه از داستان فیل می‌آموزیم، این نیست که همه آنها درست می‌گفتند، بلکه این است که اساساً هیچ‌یک از آنها درست نمی‌گفتند (پترسون و دیگران، ص ۴۱۲). آیا کسی که فیل را یک ستون معرفی می‌کند، می‌تواند مورد تصدیق ما قرار گیرد؟ اما شاید بتوان از جانب هیک این دفاع را مطرح کرد که وی فقط مدعی است که ادیان گوناگون به فراخور سنت‌ها و فرهنگ‌های مختلف، وجهی از حقیقت را بیان می‌کنند، نه همه ابعاد حقیقت را. اگر با این نگاه به داستان فیل بنگریم، می‌توانیم همه توصیف‌ها و تفسیرها از فیل را صادق بدانیم. همچنین می‌توان با تمایزی که برخی نظیر پرادفوت میان توصیف تجربه دینی و تبیین تجربه دینی می‌نهند، از دیدگاه جان هیک دفاع کرد. در واقع باید بین دو چیز تمایز نهاد: ۱. داشتن تجربه دینی و توصیف آن؛ ۲. تبیین آن تجربه. ممکن است فرد در این ادعا محق باشد که تجربه‌ای از محبت و لطف داشته است؛ اما تبیین این تجربه با توسل به وجود خدا، امری فردی است. این امر نظیر آن است که در گواهی‌دادن بر یک تصادف مربوط به وسایل نقلیه، من مدعی‌ام که یک ماشین قرمز را دیدم که به عابر پیاده برخورد کرد، در حالی که فرد دیگری که شاهد تصادف بوده است، مدعی است که یک گاری قهوه‌ای دیده است که به شخص برخورد کرده است. در اینجا، هردوی ما تجربه ادراکی از تصادف داشته‌ایم؛ اما اگر من در ادامه بخواهم مرگ فردی را که تصادف کرده است، با توسل به وجود ماشین قرمز تبیین کنم، ممکن است اشتباه کنم. این امر در مورد شاهد دیگر هم که مدعی دیدن گاری قهوه‌ای است، صادق است. نکته اینجاست که چه هردوی ما درباره توصیفی که از علت مرگ فرد داریم، دچار خطا شویم؛ ولی این امر ضرورتاً بر ضد واقعیت‌داشتن محتوای تجربه‌های ما نیست (Meister, 2009, pp.180-181).

با این حال، اشکال دیگری بر دیدگاه هیک مطرح می‌شود: هیک بر سر دو راهی قرار دارد: یا ما تصور روشنی از خدا داریم یا نداریم. اگر تصور روشنی از خدا نداشته باشیم،

یعنی اگر نتوانیم هیچ سخنی درباره خدا یا آن واقعیت غایی فی‌نفسه به زبان آوریم، در این صورت اعتقاد دینی ما بیش از پیش به بی‌اعتقادی نزدیک می‌شود و تقریباً غیرقابل تمیز از الحاد می‌شود. اما اگر تصویر روشنی از خدا داشته باشیم، یعنی بتوانیم از خدا سخن بگوییم، پس می‌توانیم مجموعه سازگاری از محمول‌ها را برای توصیف اوصاف خدا به کار بریم و در نتیجه ما با موضوعی سروکار داریم که می‌توانیم درباره آن سخن بگوییم. بنابراین در موقعیت کسانی که کاملاً کورند یا در تاریکی قرار دارند و اصلاً فیل را نمی‌بینند، قرار نداریم و می‌توانیم صحت و سقم مدعیات کسانی را که درباره فیل سخن می‌گویند یا درباره خدا سخن می‌گویند، تعیین کنیم (ر.ک: پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۴۱۳).

وانگهی، سؤال این است که درباره تجربه‌هایی که به کلی با یکدیگر در تناقض‌اند - نظیر تجربه دینی بودیست و تجربه دینی مسلمان - چه باید گفت؟ بودیست‌ها عدم نفس (فناهی خود) را تجربه می‌کنند و مسلمانان الله را و مسیحیان عیسی را و هكذا (Meister, 2009, p.181). این اشکال به استدلال بعدی منجر می‌شود.

### ۳. استدلال دور

بر اساس استدلال دور، توجیه باورهای دینی از راه تجربه دینی امری دوری است: یعنی بر مفروضاتی مبتنی است که برای همه بدیهی نیستند؛ به تعبیر دیگر، تجربه‌های دینی، باورها و ارزش‌هایی را منعکس می‌کنند که وابسته به دین یا جهان‌بینی فرد تجربه‌گر می‌باشند. پس، از یکسو برای آنکه تجربه دینی فرد تجربه‌گر رخ دهد، باید جهان‌بینی وی وجود داشته باشد و از سوی دیگر، در استدلال از طریق تجربه دینی، هدف آن است که جهان‌بینی مزبور از طریق تجربه دینی اثبات شود.

استدلال دور، مبتنی است بر دیدگاه کسانی نظیر استیون کتزر در مسئله وجود یا عدم وجود هسته مشترک در تجربه دینی. توضیح آنکه یکی از نزاع‌ها و مباحث رایج در میان فیلسوفان دین این است که آیا تجربه‌های دینی، هسته مشترکی دارند یا نه. در اینجا با دو گروه از اندیشمندان مواجه‌ایم. برخی، نظیر ویلیام جیمز و والتر استیس معتقد به وجود هسته یا عناصر مشترک برای تجربه دینی‌اند. دیدگاه این گروه به «ذات‌گرایی» موسوم است.

البته این گروه در تعیین هسته مشترک با یکدیگر اختلاف نظر دارند؛ مثلاً/استیس گوهر تجربه عرفانی را دارای هفت ویژگی می‌داند (ر.ک: پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۵۳-۵۴):

۱. آگاهی وحدانی، وحدت حقیقی، خلأ و آگاهی ناب؛
۲. بی‌زمانی و بی‌مکانی؛
۳. احساس عینیت یا حقیقت داشتن؛
۴. احساس تبرک و تیمن، صلح و صفا و نظایر آن؛
۵. احساس امر قدسی، حرمت‌دار یا الوهی؛
۶. متناقض‌نمایی؛
۷. بیان‌ناپذیری.

اما برخی دیگر از اندیشمندان، منکر وجود هرگونه هسته مشترک برای تجربه دینی‌اند. دیدگاه این گروه به «ساختارگرایی» موسوم است. /ستیفن کتزر از جمله معتقدان به این دیدگاه است. از نظر وی، هیچ تجربه‌ای بدون واسطه مفاهیم و اعتقادات به دست نمی‌آید. حتی علم به نفس نیز که بهترین نمونه تجربه شهودی است، محصول استنتاج است. از این‌رو تجربه‌های دینی، همواره تحت تأثیر اعتقادات دینی شکل می‌گیرند و از همین‌جاست که تجربه‌های دینی افراد متعلق به سنت‌های دینی گوناگون، متفاوت‌اند و هیچ‌گونه تجربه دینی واحدی وجود ندارد، بلکه آنچه هست، مجموعه فراوانی از تجربه‌های متنوع است. بدین‌قرار اعتقادات دینی افراد چارچوبی برای شکل‌دهی تجربه دینی تشکیل می‌دهند (همان، ص ۵۵).

با توجه به اختلاف نظر فوق، مخالفان حجیت تجربه دینی می‌توانند با پذیرش ساختارگرایی و با توسل به استدلال دور، اثبات متعلق تجربه دینی، از جمله اثبات خدا، توسط تجربه دینی را زیر سؤال ببرند؛ زیرا، طبق این دیدگاه، فرایندی که رخ می‌دهد، این است که اعتقادات، از جمله اعتقاد به خدا تجربه دینی را شکل می‌دهد، نه بر عکس؛ از این‌رو تجربه دینی خود، تابعی از وجود اعتقادات دینی است و هرگز نمی‌تواند مبنای اعتقادات دینی باشد.

اما شاید بتوان به استدلال دور پاسخ داد؛ برای مثال برخی در پاسخ به این اشکال، گفته‌اند که ممکن است جهان‌بینی‌ها سبب الزام فرد نشوند؛ برای مثال، گاه طرفدار یک دین، تجربه دینی‌ای دارد که با باورهای دینی خود وی سازگار نیست و از همین‌روست که گاه تجربه دینی اساساً سبب دگرگون‌شدن دین فرد می‌شود ( See: James, 1967, 186-253). از این‌رو به نظر می‌رسد استدلال دور از اثبات نتیجه عاجز است.

با این حال شاید بتوان استدلال دور را با صورت‌بندی دیگری مطرح کرد که گزندگی آن بیشتر و قوی‌تر از صورت‌بندی نخست است؛ برای مثال آنتونی کنی در رد حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی، با تحلیل ماهیت تجربه دینی و ماهیت وحی، دور مضمهر در عقیده به حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی را به این صورت مطرح می‌کند: با توجه به اینکه تجربه دینی، نوعی ادراک حسی نیست، باید نتیجه گرفت که تجربه دینی، نحوه‌ای از ادراک غیرحسی است و اگر نحوه‌ای از ادراک غیرحسی باشد، در این صورت نحوه‌ای از وحی خواهد بود. اما لازمه پذیرش یک چیز به عنوان وحی این است که وحی‌کننده، یعنی خدا، وجود داشته باشد. بدین ترتیب کنی نتیجه می‌گیرد که «ممکن نیست که انسان بدون داشتن اعتقاد قبلی به وجود خدا، عقیده داشته باشد که خدا چیزی را بر او وحی کرده است» (Kenny, 1983, p.59-61). به نظر می‌رسد پاسخ به این تقریر از استدلال دور، چندان آسان نباشد.

### ج) ارائه تبیین‌های جایگزین

گاه، مخالفان حجیت تجربه دینی، تبیین یا تبیین‌های دیگری را برای تجربه دینی مطرح می‌کنند. طبق نظر آنها، با این تبیین‌ها هم تجربه‌های ادعاشده دینداران تبیین می‌شود و هم نیازی به فرض متعلق ماورای تبیینی در محتوای تجربه دینی وجود ندارد. این تبیین‌ها، عمدتاً تبیین‌های علمی و طبیعی‌اند.

تبیین‌های طبیعی تجربه دینی ممکن است به صورت‌های گوناگونی باشد؛ نظیر تبیین از طریق استناد به شرایط بیمارگونه و موهوم در فرد، مانند ترس شدید از مرگ، ناکامی جنسی، بیماری ذهنی و نیز شرایط غیربیمارگونه و غیرموهوم - نظیر تأثیر روان‌شناختی مفرط و بیش از حد حلقه دینی - (Davis 1989, ch.8/ Wulff, 2000).

در اینجا به طور مشخص، به دو نوع تبیین طبیعی - علمی از تجربه دینی اشاره می‌کنم:

۱. تبیین روان‌شناختی؛ ۲. تبیین مبتنی بر علوم عصب‌شناختی.

### ۱. تفسیر روان‌شناختی تجربه دینی

تبیین‌های روان‌شناختی بسیار گوناگونی از تجربه دینی ارائه شده است. یکی از مشهورترین این تبیین‌ها، تبیینی است که فروید مطرح کرده است. او استدلال می‌کند که احساس

بی‌پناهی و ترس در دوره کودکی سبب ایجاد میل به یک پشتیبان پدران و مهربان می‌شود. این میل، در ادامه تبدیل به درخواست یک موجود بزرگ‌تر و قدرتمندتر از پدر می‌شود. دو میل دیگر نیز غالب می‌شوند: عدالت عام و تداوم وجود ما پس از مرگ. این دو میل در توهم یک حاکمیت الهی تجلی می‌یابند. طبق تبیین فروید، تجربه‌های دینی، فرافکنی‌های روان‌شناختی‌اند که یک‌سری نیازهای اساسی بشری را برآورده می‌سازند (Freud, 1961).

یک پاسخ به این تبیین روان‌شناختی برای تجربه دینی این است که ممکن است درست باشد که تجربه دینی یک فرد معلول نیازها و امیال خاصی باشد؛ اما این امر محتوای تجربه یا باور مزبور را باطل نمی‌کند. فرض کنید یک نفر به دلیل نیاز عمیقش به یک پدر آسمانی، به وجود خدای شخصی و قادری اعتقاد داشته باشد. آیا این امر اثبات می‌کند که خدای شخصی و قادر وجود ندارد؟ هرگز (Meister, 2009, p.182). در واقع، علت اعتقاد به یک امر، یک چیز است و وجود خارجی آن، چیزی دیگر؛ همچنان‌که وینرایت (Wainwright, 1981, ch.2) می‌گوید تبیین طبیعت‌گرایانه تجربه دینی، با اعتبارداشتن تجربه دینی سازگار است؛ چراکه خدا می‌تواند تجربه را از طریق واسطه طبیعی ایجاد کند.

## ۲. تفسیر مبتنی بر علوم عصب‌شناسی از تجربه دینی

این تبیین از تجربه دینی، برگرفته از علوم عصب‌شناختی است. پیشرفت‌های اخیر در علوم عصب‌شناسی، برخی را به این دیدگاه سوق داده است که ممکن است تجربه دینی، نتیجه علل عصبی- فیزیکی باشد. طبق این استدلال، تحقیقات انجام‌شده بر مغز بشر اثبات می‌کند که می‌توان تناظرها و همبستگی‌های عصبی تجربه دینی- احتمالاً همه انواع تجارب دینی- را شناسایی کرد. نتیجه برخی از این تحقیقات این بوده است که محتوای تجربه دینی کاذب است یا آنچه تجربه دینی ناظر به آن است، وجود ندارد؛ مثلاً روشن شده است که حمله‌های صرعی و تحریک نرمه قدامی توسط یک تحریک‌کننده مغناطیسی، سبب پیداشدن بصیرت‌های دینی می‌شود؛ مصرف مواد مخدر روان‌گردان موجب انواع گوناگونی از تجربه‌های دینی می‌شود؛ «آگاهی محض»، آگاهی از خلأ (Void) از رهگذر آگاهی‌ای



به دست می‌آید که پس از قطع همه درون‌داده‌های مفهومی ادامه دارد؛ همچنین حصول وحدت با واقعیت که در برخی حالات عرفانی بیان می‌شود، از رهگذر قطع یا تعطیلی آگاهی از مرزهای جسمی فرد ایجاد می‌شود (Meister, 2009).

اما آیا می‌توان تحقیقات مزبور را سبب رد محتوای تجربه دینی و کاذب بودن آن دانست؟ باید گفت حتی اگر بتوان نشان داد که تجربه‌های دینی، تبیین‌های عصب‌شناختی دارند، نمی‌توان نتایج مزبور را از این امر گرفت. علت این منفی بودن پاسخ را ویلیام رایت چنین بیان می‌کند:

بسیاری از فیلسوفان معتقدند تجربه X تنها در صورتی ناظر به واقع (veridical) است که X یکی از علل آن باشد. بدین‌قرار، تجربه بینایی میز من، تنها در صورتی ادراک میز من است که میز، علت تجربه من باشد. پس فرض کنید که برای تجربه دینی، یک تبیین طبیعی به لحاظ علمی قانع‌کننده کشف شده باشد. آیا نتیجه این کشف آن است که خدا یا یک هویت فراطبیعی علت آن نیست، یا دست‌کم این است که دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم یک هویت فراطبیعی علت آن است؟ مطمئناً پاسخ این پرسش منفی است. خداپاوران سنتی (کلاسیک) معتقدند برای بسیاری از پدیده‌های طبیعی می‌توان تبیین‌هایی فراهم کرد که به لحاظ علمی قانع‌کننده‌اند؛ اما افزون بر این از نظر خداپاوران این پدیده‌ها مستقیماً بر پایه عمل علی خدا مبتنی شده‌اند. بنابراین یک تبیین علمی قانع‌کننده از تجربه دینی، نشان نمی‌دهد که خدا علت آن تجربه نیست. همچنین نشان نمی‌دهد که عمل علی خدا، برای تحقق آن ضرورتی ندارد (William, 1999, p.133).

آلستون در پاسخ به ادعای کسانی که می‌گویند می‌توانیم تجربه دینی را با عوامل طبیعی تبیین کنیم، چند نکته را مطرح می‌کند: نخست آنکه هرگز روشن نیست که هر تبیین طبیعت‌گرایانه‌ای کافی باشد. در واقع، شواهد موجود برای چنین تبیینی از قطعیت برخوردار نیستند. دومین نکته که محوری‌ترین مورد است، این است که حتی اگر از علل کافی در جهان طبیعت برخوردار باشد، به هیچ‌وجه مانعی برای ارتباط علی با خدا

نمی‌تواند باشد؛ چراکه بر اساس تعالیم دینی، خداوند با هر حادثه‌ای ارتباط علی دارد (آلستون، ۱۳۷۹، ص ۸۲).

وانگهی، اگر انسان به مسئله «آیا تجربه دینی می‌تواند باور دینی را توجیه کند» از منظر جهان‌بینی (الحادی) طبیعت‌گرایانه بپردازد، طیف پاسخ‌های محتمل، کاملاً متفاوت با پاسخ شخصی می‌شود که از منظر جهان‌بینی دینی به آن می‌پردازد؛ همچنان‌که نینیان / اسمارت می‌گوید:

اگر کسی پیش‌تر ذهنش با این خو گرفته باشد که جهان هیچ منشأ متعالی ندارد... و اینکه تنها واقعیت موجود، همان جهان قابل مشاهده است، در این صورت بی‌شک برایش آسان است که فکر کند دین [و تجربه دینی] ناشی از امور روانی و نظایر آن است (Smart, 1969, p.124).

بنابراین به نظر می‌رسد نظریه عصب‌شناختی نمی‌تواند بیش از این بیان کند که هنگام وقوع تجربه دینی، در مغز چه اتفاقی رخ می‌دهد. این نظریه هرگز نمی‌تواند بیان کند که علت غایی برای حوادث مغزی به طور کلی امری درونی برای موجود زنده است.

### نتیجه‌گیری

نتیجه آنکه ادله مخالفان حجیت معرفتی تجربه دینی، از اعتبار یکسانی برخوردار نیستند. برخی از آنها، نظیر ادله دسته سوم، چندان قوی و قانع‌کننده نیستند؛ همچنین ادله دسته نخست از ضعف جدی برخوردارند. اما برخی دیگر از این ادله به نحوی‌اند که می‌توان آنها را قانع‌کننده دانست؛ این ادله، عمدتاً در دسته دوم قرار دارند و دلیل دوم (اشتمال تجربه‌های دینی بر مدعیات متناقض) و دلیل سوم (استدلال دور) از جمله این ادله قانع‌کننده شمرده می‌شوند. با توجه به قانع‌کنندگی برخی از این ادله، می‌توان نتیجه گرفت که تجربه دینی را نمی‌توان دلیلی دانست که برای غیرمعتقدان به خدا و دین الزام‌آور و متقاعدکننده باشد. تجربه دینی، در صورت احراز شرایط لازم، صرفاً برای خود شخص تجربه‌گر می‌تواند قانع‌کننده و در تقویت باور دینی او تأثیرگذار باشد.

## منابع و مأخذ

۱. پترسون، مایکل و دیگران؛ **عقل و اعتقاد دینی**؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ چ اول، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۲. پرادفوت وین؛ **تجربه دینی**؛ ترجمه عباس یزدانی؛ چ اول، قم: مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷.
۳. خاتمی، محمود؛ **پدیدارشناسی دین**؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۴. دیویس، س. اف.؛ **ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی**؛ ترجمه علی شیروانی و حسینعلی شیدان‌شید؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱.
۵. رو، ویلیام؛ «تجربه دینی و عرفانی»؛ ترجمه اسماعیل سلیمانی فرکی؛ **نقد و نظر**، سال ششم، ش ۳ و ۴ (پیاپی، ۲۳-۲۴)، ۱۳۷۹.
۶. کشفی، عبدالرسول؛ «بررسی دیدگاه ویلیام رو در باب حجیت معرفت‌شناختی تجربه دین»؛ **اندیشه دینی**، بهار ۱۳۹۱، ش ۴۲، ص ۱-۱۴.
7. Alston, William P.; **Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience**; (London: Cornell University Press, 1991).
8. —; "The Perception of God"; in: **Topics in Philosophy**, 16, no. 2, (fall 1988).
9. Bagger, Matthew C.; **Religious Experience, Justification, and History**; Cambridge, England: Cambridge University Press, 1999.
10. Baillie, John; **Our Knowledge of God**; Oxford: Oxford University Press, 1939.
11. Broad, C.D.; "Arguments for the Existence of God. II,"; **The Journal of Theological Studies**; XL (1939), 157-167.
12. —; **Religion, Philosophy, and Physical Research**; New York: Humanities Press, 1969.
13. Davis, Carolyn Franks; **The Evidential Force of Religious Experience**; Oxford: Clarendon Press, 1989.
14. Byrne, Peter; "Perceiving God and Realism"; 2001, *Philo* No3, pp.74-88.
15. Freud, Sigmund; **The Future of an Illusion**; trans. James Strachey; New York: Norton and Norton, 1961.
16. Gale, Richard M.; "Why Alston's Mystical Doxastic Practice is Subjective"; **Philosophy and Phenomenological Research**; 54, (1994), 869-875.
17. —; **On the Nature and Existence of God**; Cambridge, England: Cambridge University Press, 1995.

18. Gellman, Jerome; "MYSTICISM AND RELIGIOUS EXPERIENCE"; in: Wainwright, William J. (Editor), **The Oxford Handbook of Philosophy of Religion**; 2005.
19. —; **Experience of God and the Rationality of Theistic Belief**; Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1997.
20. Hick, J.; **An Interpretation of Religion: Human Response to the Transcendent**; London: 1989.
21. Hocking, William, E.; **The Meaning of God in Human Experience: A Philosophy Study of Religion**; (New Haven: Yale University Press, 1912.
22. Katz, Steven T.; "Language Epistemology, and Mysticism"; in: Steven T. Katz, ed., **Mysticism and Philosophical Analysis**; Oxford: Oxford University Press, 1978.
23. Kenny, Antony; **Faith and Reason**; NY: Columbia UP, 1983.
24. Martin, C. B.; **Religious Belief**; Ithaca, NY: Cornell University Press, 1959.
25. Meister, Chad; **Introducing philosophy of religion**; First published, New York: Routledge, 2009.
26. Michael Martin; **Atheism: A Philosophical Justification**; Philadelphia, PA: Temple University Press, 1990.
27. Rowe, William; "Religious Experience and the Principle of Credulity"; **International Journal for Philosophy of Religion**; 1982, Vo.13, pp.85–92.
28. Russell, Bertrand; **Religion and Science**; Oxford: Oxford University Press, 1935.
29. Schleiermacher, Friedrich; **The Christian Faith**; Edinburgh, T&T. Clark, 1928.
30. Smart, Ninian; **Philosophers and Religious Truth**; 2nd ed., London: SCM Press, 1969
31. Swinburne, Richard; **The Existence of God**; rev. ed. Oxford: Clarendon Press, 1991
32. Wainwright; **Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications**; Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1981, Chapter 3.
33. William J. Wainwright; **Philosophy of Religion**; 2nd ed., New York: Wadsworth, 1999.
34. William James; **The Varieties of Religious Experience**; Lectures IX and X on conversion.
35. Wittgenstein; **Philosophical Investigations**; Oxford: Basil Blackwell, 1967.

36. Wulff, David M.; "Mystical Experience"; In **Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence**; ed. EtzelCardena, Steven Jay Lynn, and Stanley Krippner; 397–440.
37. Yandell, Keith; **The Epistemology of Religious Experience**; New York:Cambridge University Press, 1993.