

الحجّة المبنية على التجربة الدينية^١

كاي-مان كوان^٢

١. الجذور التجريبية للدين

يَتَسَمُّ الدينُ بقدرته على إثارة الشغف. ما هو السبب وراء قُدرة الدين على إحداث آثارٍ هائلةٍ في الحياة البشرية؟ إلى جانب الحقيقة التي تُفيدُ أنَّ الدينَ يتمحورُ حولَ الهمِّ الأكبر الذي يعتري البشر، ينبغي أن نتذكَّر أيضًا أنَّ الدينَ، في كثيرٍ من الأحيان، يمتلكُ قاعدةً تجريبيةً^٣. اللهُ ليسَ مجردَ فرضيةٍ يؤمنُ بها الملتمزمون دينيًا، بل هو حقيقةٌ حيَّةٌ تتغلغلُ في كلِّ جوانب حياتهم. يُردِّدُ الأفرادُ الذين يستشعرون وجودَ الله مع أيُّوب: «بِسْمِ الأُذُنِ قد سمعتُ عنك، والآن رأيتُكَ عيني» (الإصحاح ٤٢ من سفر أيوب). تنقلُ التجاربُ الدينية أحيانًا شعورًا شديدًا بالواقع إلى درجة أنَّ القناعة التي تغرسها هذه التجارب تصنعُ تحوُّلاً في حياة أصحاب التجربة. إضافةً إلى ذلك، تُحدِثُ التجارب الدينية في كثيرٍ من الأحيان تحوُّلاتٍ على المستوى العالمي أيضًا؛ فقط خُذ بعين الاعتبار

1. Kwan, Kai-man. "The Argument from Religious Experience." In Contemporary Arguments in Natural Theology: God and Rational Belief, edited by Colin Ruloff and Peter Horban. London: Bloomsbury Publishing, 2021.

٢. أستاذ الفلسفة في جامعة هونغ كونغ المعمدانية (Hong Kong Baptist University).

3. experiential basis

الأثر الهائل الذي أحدثه أفرادٌ من أمثال موسى والقديس بولس وأوغسطين وغيرهم في الحضارة الغربية.

ينبغي أن نُقدِّم بعضَ التوضيحات حول المصطلحات والمفاهيم المرتبطة بموضوعنا هنا. ما أقصده من التجربة الدينية^١ هو التجربة التي يعتبرُ صاحبُها أنَّها استشعارٌ لله أو لكائنٍ خارقٍ للطبيعة. تكونُ هذه التجربة صادقة^٢ إذا كان الشيء الذي يُعتبرُ الفاعلَ أنَّه موضوع تجربته الشخصية موجوداً فعلياً في الواقع، وحاضراً، وجعله يشهدُ تلك التجربة بطريقةٍ مُناسبة. الادِّعاء بأنَّ «(أ) له تجربةٌ مع الله» لا يستلزمُ أنَّ «الله موجود». وعليه، فإنَّ وقوعَ التجارب الدينية لا يفترضُ تلقائياً وجودَ الله. تدَّعي الحجةُ المبنية على التجربة الدينية أنَّ وقوعَ التجربة الدينية يوفرُ أُسساً للإيمان بالله. قبل مناقشة القضايا الإستمولوجية المحيطة بدليل التجربة الدينية، دعوني أطرِّحُ مُقدِّمةً حول تطوُّرها خلال القرن العشرين.

٢. الحجةُ المبنية على التجربة الدينية: عرضٌ من القرن العشرين لغاية

القرن الواحد والعشرين

تواجهد في أوساط المدافعين الأوائل عن التجربة الدينية علماء لاهوت وفلاسفة من أمثال فارم وكنادسون.^٣ ادَّعى بعضهم أنَّ التجارب الدينية تُوفِّرُ معرفةً مباشرة بالله وأنها مُثبتة لذاتها^٤ لأنَّ الفاعل قد التقى مع الله بشكلٍ مباشر في التجربة واستلمَ وحيه. على سبيل المثال، وفقاً لعالم اللاهوت البريطاني ه.ه. فارمر فإنَّ:

1. religious experience

2. veridical

3. Farmer, The World and God; Knudson, The Validity of Religious Experience.

4. self- authenticating

«التجربة المسيحية بالله... بطبيعة القضية يجب أن تكون مثبتة لذاتها وقادرة أن تشع بضوئها الخاص بشكلٍ مُستقلٍ عن الانعكاسات التجريدية للفلسفة.»^١ مع ذلك، مآل الفلاسفة إلى نقد الادّعاءات حول الإثبات الذاتي (وسوف نبحثُ الأسباب الرئيسية فيما يلي). أشار الفلاسفة إلى أنّ التجارب الدينية تتشكّل إلى حدٍ كبيرٍ عبر الإطار المفهوميّ لصاحب التجربة، وأنّه لا يمكنُ استنتاج أيّ معرفة من الحالات العاطفية المحضة أو القناعة، بغضّ النظر عن شدّتها. ذكر الفلاسفة أيضًا أنّه من الصعب فهم فكرة التجربة المثبتة لذاتها. وجه كيث ياندل، وهو بنفسه مُدافعٌ عن التجربة الدينية، كثيرًا من الانتقادات إلى هذه الفكرة^٢. بغضّ النظر عمّا إذا كانت هذه الانتقادات مُقنعة أم لا، إلا أنّها كانت مؤثرة وتسببت ب بروز نوعٍ من الحجة المبنية على التجربة الدينية لم تعتمد على دعاوى الإثبات الذاتي^٣.

استبقَ سي. دي. برود^٤ نموذجًا مُبكرًا من دليل التجربة الدينية يخضع للنقاش المستعّر في يومنا الحالي:

«المسلّمة العملية التي نعملُ بمقتضاها في كلّ مكانٍ آخر هي التعامل مع

1. Farmer, *The World and God*, 158.

2. Yandell, *The Epistemology of Religious Experience*, ch.8.

أنجَبُ أيضًا الادّعاء بضرورة أن تكون التجربة الدينية فوق التعبير. اعتبرُ أنّ لبّ الحقيقة في هذا الادّعاء هو أنّ الله يفوقُ جوهرًا قدرة اللغة البشرية على الوصف الكامل. هذا لا يستلزمُ أن المفهوم البشري بحدّ ذاته هو غير قابلٍ للانطباق على الله.

٣. روبرت أوكس يستمرّ في الدفاع عن شكلٍ من أشكال الإثبات الذاتي. انظر:

Oakes, "Transparent Veridicality and Phenomenological Imposters: The Telling Issue".

4. C. D. Broad

الادّعاءات المعرفية على أنّها صادقة، إلا إذا وُجد سببٌ قطعي للظنّ بأنّها وهمية. هذا، في النهاية، هو ضمّاننا الوحيد للاعتقاد بأنّ الإدراك الحسيّ العادي هو صادق. لا يمكنُ أن نُثبتَ أنّ ما يتفقُ الناس في إدراكه يتواجدُ فعلاً بنحوٍ مُستقل عنهم؛ ولكننا نفترضُ دائماً أنّ الإدراك الحسيّ العادي الصّاحي هو صادقٌ إلا إذا تمكّنّا من إنتاج أساسٍ إيجابي للاعتقاد بأنّه وهمي في أيّ حالةٍ محدّدة. أظنُّ أنّه من غير المنسجم التعامل مع تجارب الباطنيين الدينيين على أُسسٍ مُختلفة. ما دامت تتفقُ (هذه التجارب)، ينبغي أن يتمّ قبولها مؤقتاً على أنّها صادقة إلا إذا وُجدَ أساسٌ قطعي للظنّ بأنّها ليست كذلك»^١.

ضمّت أوساطُ المدّفين عن التجربة الدينية من الخمسينيات إلى السبعينيات جون هيك، إلتون تروبلود^٢، وريم إدواردز^٣.^٤ ولكن لم يسترع هؤلاء الأفراد اهتماماً كبيراً من الفلاسفة الاحترافيين لأنّه في ذلك الحين كانت التحقيقية^٥ -وهي على وجه التقريب العقيدة التي تُفيدُ أنّه من حيث المبدأ فقط تكونُ العبارات القابلة للتحقيق ذا معنى من الناحية المعرفية- ما يزال مؤثراً، وبالتالي كان حتّى احتواء اللغة الدينية على المعنى أمراً مشكوكاً به. أمّا الوضع في وقتنا الحالي، فقد اختلف كثيراً. يذكرُ تاليافيرو ما يلي:

«منذ ذلك الحين، أقرّ العديدُ من الفلاسفة أنّه لا يمكنُ استبعاد المفاهيم حول الله والمكوّنات الأخرى في الأديان المختلفة على أنّها هراء واضح أو حالاتٌ بيّنة

1. Broad, Religion, Philosophy and Psychical Research, 197.

2. Elton Trueblood

3. Rem Edwards

4. Hick, Faith and Knowledge; Trueblood, Philosophy of Religion, ch.11; Edwards, Reason and Religion: An Introduction to the Philosophy of Religion, chs.13-14.

5. verificationism

من الخرافة. مورس عملٌ مهم في سبيل الاحتجاج لصالح قابلية فهم مفهوم الله... أصبح الجدل حول هذه الأمور الآن مفتوحاً أكثر، من دون أن يكون أقل صرامة.^١

بدءاً من نهاية السبعينيات، أنتج عددٌ من الفلاسفة التحليليين دفاعاتٍ مُتطوّرة بشكلٍ متنامٍ عن التجربة الدينية. دافع ريتشارد سوينبورن^٢ في كتاب «وجود الله» عن التجربة الدينية من خلال مبدأه المسمّى بمبدأ سرعة التصديق^٣. ينصُّ مبدأ سرعة التصديق أنّه من العقلاني التعامل مع تجاربنا (ومن ضمنها التجربة الدينية) على أنّها بريئة حتّى يثبت أنّها مُذنبّة. بتعبيرٍ آخر، ينبغي التعامل مع التجارب الدينية على أنّها -في بادئ النظر- أدلة على وجود الله إلا إذا وُجدت أسبابٌ للتشكيك بها. جذب هذا الأمر كثيراً من الاهتمام في دائرة فلسفة الدين. بالطبع، قام كثيرون بانتقاد سوينبورن مثل ويليام رو ومايكل مارتن، ولكن سوينبورن أثار أيضاً دعم عددٍ وافٍ من الفلاسفة الاحترافيين كيفلسوف العلم الطبيعي غاري غاتينغ.^٤ ألّفت كثيراً من الكتب حول التجربة الدينية وقد اتّبعَت بشكلٍ جوهريٍّ المسار الاستدلاليّ لسوينبورن ووسّعته وعدّلته وقدمت الردود على الاعتراضات. ضمّت هذه الكتب ما يلي: «القوة الدليلية للتجربة الدينية» من تأليف كارولين ديفيس، «التجربة الدينية والإيمان الديني» من تأليف جورج

1. Taliaferro, Contemporary Philosophy of Religion, 3.

2. Swinburne, The Existence of God, ch.13.

3. principle of credulity

4. Rowe, "Religious Experience and the Principle of Credulity"; Martin, "The Principle of Credulity and Religious Experience"; Gutting, Religious Belief and Religious Skepticism.

وال^١، وكتابي «التجربة مع الله وعقلانية الإيمان الديني» و«التجربة الباطنية مع الله: تحقيق فلسفي» من تأليف جيروم غيلمان.^٢ عمل فلاسفة آخرون أيضًا بنحوٍ مستقل للتوصل إلى نتيجةٍ مُشابهة مثل ويليام واينرايت وكيث ياندل.^٣ إحدى المؤلفات البارزة في هذا الجدل هي كتاب ويليام أَلستون تحت عنوان «إدراك الله»^٤. طُبّق أَلستون مهاراته التحليلية في هذا الكتاب على مسألة التجربة الدينية ودافع عن مقارنة الممارسة العقائدية^٥ تجاه الإستمولوجيا. نصّت هذه المقاربة على أنه من المنطقي عمليًا الوثوق بممارساتنا العقائدية الراسخة اجتماعيًا، ومن بينها الممارسة الباطنية المسيحية. نوقشت احتجاجات أَلستون في أهمّ الدوريات الفلسفية التحليلية مثل «Nous» و«دورية الفلسفة»^٦. كذلك، نظّمت كلٌّ من دورتي «الفلسفة والبحث الفينومينولوجي»^٧ و«الدراسات الدينية»^٨ ندوات لمناقشة كتابه في العام ١٩٩٤.

تواصلت اندفاعُ حجة التجربة الدينية في القرن الواحد والعشرين (للاطلاع على دراسةٍ حول الموضوع راجع الفصل الأول من كتاب كوان الصادر في العام ٢٠١١). لقد دافعتُ بإسهابٍ عن حجة التجربة الدينية التابعة لسوينبورن^٩،

1. George Wall

2. Davis, The Evidential Force of Religious; Wall, Religious Experience and Religious Belief; Gellman, Experience of God and the Rationality of Theistic Belief; Gellman, Mystical Experience of God: A Philosophical Inquiry.

3. Wainwright, Mysticism; Yandell, The Epistemology of Religious Experience.

4. Alston, Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience.

5. doxastic practice approach

6. The Journal of Philosophy

7. Philosophy and Phenomenological Research

8. Religious Studies

9. Kwan, "The Argument from Religious Experience".

ولقد أعدت تسمية «مبدأ سرعة التصديق» بـ «مبدأ الثقة النقدية»^١ لكي أسلط الضوء على أهمية دمج الثقة والنقد في إبستمولوجيا متماسكة أطلقت عليها اسم «مقاربة الثقة النقدية»^٢. لقد طوّرت هذه المقاربة الإبستمولوجية بشكل إضافي في كتابي «قوس قزح التجارب، الثقة النقدية، والله»^٣. إضافة إلى ذلك، ساهم تطور مواز في الإبستمولوجيا في تعزيز حجة التجربة الدينية. يُدافع في وقتنا الحالي فلاسفة تحليليون عن المبادئ الإبستمولوجية الشبيهة بمبدأ سرعة التصديق. إحدى الأمثلة الجديرة بالملاحظة هي مبدأ «المحافظية الظواهرية»^٤ الذي طرحه مايكل هومر والذي «أصبح لاعباً مهماً إلى حد كبير وسطّ المواقف الداخليانية في الإبستمولوجيا»^٥. دافع علماء الإبستمولوجيا أيضاً عن هذه المبادئ من أمثال جيمس برايور،^٦ وكريس تاكر،^٧ وويليام لاكن.^٨ وعليه، يبدو أن حجة التجربة الدينية هي على قيد الحياة وعلى ما يُرام، ولديها مدافعون ونقاد كلاهما قديرون. هذا الأمر مُثيرٌ وأخاذ لأنه يُساعدنا في إعادة التفكير في قضايا عميقة في الإبستمولوجيا. فلنبحث هذا الجدل ببعض التفصيل.

1. principle of critical trust

2. critical trust approach

3. Kwan, The Rainbow of Experiences, Critical Trust, and God: A Defense of Holistic Empiricism.

4. phenomenal conservatism

5. Huemer, Skepticism & the Veil of Perception, 99.

6. Bergmann, "Externalist Justification and the Role of Seemings", 165.

7. Pryor, "The Skeptic and the Dogmatist".

8. Tucker, "Why Open- minded People Should Embrace Dogmatism".

9. Lycan, "Phenomenal Conservatism and the Principle of Credulity".

٣. فناء الفلسفة التأسيسية والاعتراضات التقليدية على الحجّة المبنية

على التجربة الدينية

يعتقد مؤيدو الفلسفة التأسيسية^١ بضرورة أن تُبنى معرفتنا على أساس التجارب الحسية لأنها هي فقط المعطيات الوحيدة من دون نزاع الخالية من التفاسير والمفتوحة أمام الإثبات العام. وعليه، من أجل الوثوق بالتجارب الدينية، ينبغي تحليلها على هذه القاعدة: التجربة الحسية. رغم هذا القول، تتمتع حجة التجربة الدينية بقوة حدسية^٢ شديدة بالنسبة لكثيرين. على سبيل المثال، يعتقد هيك أنه «يتمُّ إلقاؤنا في السبيل الأخير إلى معيار الترابط المنطقي مع كتلة تجربتنا واعتقادنا ككل؛ ليس ثمة معيار إضافي يُمكن من خلاله اختبار الكفاية المعيارية نفسها لهذه الكتلة. هذا بالطبع هو وضعنا الفعلي كفاعلين مُدركين»^٣. أليس من المعقول أن نقول إنه «من المناسب للفرد الذي يُخبر عن وعيٍ شديدٍ بالله أن يدّعي أنه يعرف أن الله موجود»؟ على الأقل، يبدو في نظري هيك أن «العبء يقع على أي شخصٍ يُنكر أن هذا يُحقّق شروط ادّعاء معرفيٍ مُلائمٍ لكي يُظهر أسباباً لاستبعاده»^٤. الادّعاء بأن التجربة الدينية كنمطٍ هي غير صادقة يُساوي الادّعاء بأن لا تكون أي حالة واحدة من التجارب الدينية المتعددة للبشرية صادقة، أي أن تكون جميع هذه التجارب وهمية كلياً. هل من المنطقي أن نعتقد بأن جميع «أصحاب التجربة مع الله» يخدعون أنفسهم أو غيرهم؟ لا يعتقد غاتينغ ذلك:

1. foundationalists

2. intuitive force

3. Hick, Faith and Knowledge, 205.

4. Ibid, 210.

«كان الدينُّ خلال التاريخ البشري جزءاً لا يتجزأ من الحياة البشرية، جاذباً في جميع الحقبات الالتزام الحماسي لأعداد كبيرة من الناس الخيِّرين والأذكياء. أن يُقال بأنَّ شيئاً يملك هكذا جذوراً عميقة وتمَّ الحفاظُ عليه لوقتٍ طويلٍ للغاية في بيئاتٍ مختلفة جداً هو ليس إلا سذاجةً ونفاقاً فهذا... عجيب»^١.

افتراض أننا تعرّفنا على سيرة شخصٍ حظي بتجارب دراماتيكية مع الله خلال حياته. نجدُ أنَّ هذا الشخص صادقٌ وعاقلٌ وذكي، ونجدُ أيضاً أنَّ قصته مدعومة بالعديد من قصص الآخرين خلال التاريخ وفي كثيرٍ من الثقافات. أليس من الطائش أن نقول بأنَّها جميعاً متوهمة بشكلٍ كليٍّ ومُزمن؟ رغم ذلك، يجدُ الفلاسفة من ذوي النزعة التجريبية صعوبةً في تصديق موثوقية التجارب الدينية. غالباً ما يُصرّف النظر عن حجة التجربة الدينية في العديد من الكتب التمهيدية حول الفلسفة على قاعدة اعتراضاتٍ معتادة كالتالي:

١. اعتراض الثغرة المنطقية: يجبُ أن نُميِّز التجربة والقناعة الذاتية^٢ التي تُنتجها التجربة عن موضوعية التجربة (أو صدقها). على سبيل المثال، يُشكَّلُ الهذيان أو الخُلُم «الحقيقيان» للغاية احتمالاً حياً. يعترفُ النقاد من أمثال أنتوني فلو أنَّه في كثيرٍ من الأحيان تُنتجُ التجارب الدينية قطعاً ذاتياً^٣ في الأشخاص. ولكن لا يتبعُ عن ذلك أن تكون التجربة يقينية بشكلٍ موضوعي. بتعبيرٍ آخر، ثمة ثغرة منطقية بين المعلومات النفسية والادعاء الأنطولوجي للتجارب الدينية. لكي نسدَّ هذه الثغرة، نحتاجُ إلى تصديقٍ مُستقلٍّ للإيمان الديني. على سبيل المثال، يتحدّى فلو المدافعين عن التجارب الدينية لكي يُقدِّموا الإجابة على

1. Gutting, Religious Belief and Religious Skepticism, 2-3.

2. subjective conviction

3. subjective certitude

هذا السؤال الأساسي حينما يقول ما يلي:
 «كيف ومتى نكون مُبرّرين في التوصل، انطلاقاً من وقائع حصول التجربة الدينية التي تُعتبر مجرد ظاهرة نفسية، إلى استنتاجاتٍ حول الحقائق الدينية الموضوعية المفترضة؟»^١

٢. اعتراض المشحونية بالنظرية^٢: تتشكّل التجارب الدينية بنحو كبير (أوربما كلي) عبر الإطار المفهومي لأصاحب التجربة. وعليه، هي ليست مُفيدة كدليل على الادّعاءات الأنطولوجية^٣.

٣. اعتراض الخصوصية: وفقاً لإدواردز، فإنّ «الالتهام الرئيسي الموجه ضدّ الباطنيين هو أنّ التجارب الباطنية هي خاصّة^٤ كحالات الهذيان والأوهام والأحلام، وأنّه - كما هذه «التجارب غير الصادقة» - لا تتمتع التجربة الدينية فعلاً بأيّ أهمية فكرية^٥ مُطلقاً»^٦.

رغم ذلك، قدّم أنصار الإيمان ردوداً معقولة على هذه الاعتراضات. أولاً، يجب أن نذكر بأنّ اعتراض الثغرة المنطقية الموجه ضدّ التجارب الدينية يتوافق أساساً مع بُنية الحجّة الشكوكية العامة^٧. يُمكن أن نلاحظ ذلك من المحاكاة التهكمية التي طبّقها غاتينغ على استفسار فلو:

1. Flew, God and Philosophy, 129.

2. The Theory-Ladenness Objection

3. Donovan, Interpreting Religious Experience, ch.5.

4. private

5. noetic significance

6. Edwards, Reason and Religion, 318.

7. Ayer, The Problem of Knowledge, ch.2; Williams, Groundless Belief: An Essay on the Possibility of Epistemology, 14 ff.

«كيف ومتى نكون مُبررين في التوصل، انطلاقاً من وقائع حصول تجارب الأشياء المادية التي تُعتبر مجرد ظاهرة نفسية، إلى استنتاجاتٍ حول الحقائق الموضوعية المفترضة عن الأشياء المادية؟»^١

ينطبق تمايز القطع/ اليقين على جميع أنواع التجربة تقريباً، ومن بينها التجربة الحسية. الهذيان هو بالضبط تجربة حسية غير صادقة تُنتج رُغماً عن ذلك قناعةً شخصية. إذا شكّل تمايز القناعة/ اليقين بحدّ ذاته تهديداً للتجارب الدينية، فإنه سوف يُهدّد التجربة الحسية أيضاً. وعليه، يجب على كلّ من يحثّ على تبنيّاول تجارب الأشياء المادية، هذا الاعتراض أن يُظهر لماذا لا تكون الثغرة المنطقية مُضرة في حالاتٍ أخرى. إذا طُبّق النقّاد الاعتراض فقط على التجارب الدينية ولكن ليس على التجارب الأخرى، سوف يكون ذلك أمراً تعسفياً. هذا يؤكّد أيضاً الاتّهام الذي وجهه ألستون إلى نقّاد التجارب الدينية بأنهم يتبنّون في كثيرٍ من الأحيان معياراً مزدوجاً حينما يتعلّق الأمر بالتجارب الحسية:

«لقد حدّدتُ بعض المغالطات المتكرّرة التي تكمن تحت كثيرٍ من هذه الاعتراضات -الإمبريالية الإستمية والمعيّار المزدوج... إنّها تتضمن المقارنات الإستمولوجية غير المؤاتية بين الإدراك العرفاني والإدراك الحسي؛ ليس من الصعب أن نُظهر أنّها إمّا تُدين الأول لخصائص يشترك فيها مع الثاني (المعيّار المزدوج)، أو تقتضي بشكلٍ غير مُبرّر من الأول أن يُبدي خصائص الثاني (الإمبريالية)»^٢

أما اعتراض المشحونة بالنظرية، فهو يُنشئ مرةً أخرى مُشكلةً عامة في

1. Gutting, Religious Belief and Religious Skepticism, 147.

2. Alston, Perceiving God, 255.

الإبستمولوجيا. حتّى الإدراك الحسيّ العاديّ هو أمرٌ مشحونٌ بالنظرية^١. بحث أنصارُ المذهب التجريبي وأنصارُ المذهب الوضعي^٢ بجهدٍ عن «المعطى^٣» الأساسي الذي يكونُ خاليًا من التفسير، وذلك لكي يؤدّي دورَ الحكم المحايد بحقّ النظريات أو التفسيرات المختلفة. مع ذلك، فإنّ تطوُّرات الفلسفة المعاصرة للعلم الطبيعي تُنذرُ بسقوط هذا المشروع. يتفقُ جميعُ فلاسفة العلم الطبيعي البارزين -على سبيل المثال: بوبر^٤، هانسن^٥، كوهن^٦، لاكاتوس^٧، وفييرابند^٨- أن جميعَ المشاهدات هي إلى درجةٍ ما مشحونة بالنظرية. على سبيل المثال، كتبتُ نانسي كارترائت ما يلي:

«قد نكونُ مُحطّئين حتّى حيال أدنى الادّعاءات المتعلقة بالخصائص الحسيّة، وحينما يتمّ التشكيك بها يعتمدُ الدفاعُ عنها على منظومةٍ مُعقّدة ومُتطوّرة من الادّعاءات العامّة حول الكيفية التي تتسبّبُ بها الأحاسيس، ما هي أنواعُ الأشياء التي يُمكن أن تُحقّق خلال العملية، وما هي أنواعُ الأشياء التي يُمكن ولا يُمكن أن تُقدّم بشكل مشروع كتدخّلات»^٩.

يؤكدُ علمُ النفس الحديث أيضًا على الفكرة القائلة بأنّ التفسير «هو جوهرِيٌّ تمامًا لوقوع التجربة الحسية بأيّ حال... نحنُ لسنا مُتلقيين غير فاعلين لتمثّلاتٍ

1. Papineau, Theory and Meaning.

2. positivists

3. given

4. Karl Raimund Popper

5. Hanson

6. Thomas Kuhn

7. Lakatos

8. Feyerabend

9. Cartwright, "How We Relate Theory to Observation", 259.

جاهزة عن بيئتنا، بل ينبغي معالجة المخفّضات من تلك البيئة عبر عددٍ مُتنوع من الآليات التفسيرية قبل أن تحمل أيّ أهمية لنا»^١. يطلبُ الناقد الآن أن تُدعم العناصر التفسيرية للتجربة الدينية بشكلٍ مُستقل قبل أن نعتبر التجارب قابلة للاعتماد. مع ذلك، ولأنّ التجارب الحسية تملكُ أيضًا عناصر تفسيرية، «إذا طُلِبَ منّا دائمًا تقديمُ الدليل المستقل على أنّ المعتقدات التي قُمنا لاشعورٍ على ضوءها بـ«تفسير» التجربة الحسية هي مُحتملة الصدق قبل أن نتمكن من اعتبار التجربة الحسية صادقة على نحو الاحتمال، سوف نُحاصر في (التشكيك)»^٢. إذا أراد الناقد أن يتفادى الاتِّهامَ بالمعيار المزدوج، ينبغي أن يُبيِّن بأيّ طريقة يُشكّل هذا الأمر مُعضلةً خاصةً في وجه التجارب الدينية. وعليه، الاعتراض المشحون بالنظرية هو ليس حاسمًا بحدّ ذاته. لعلّه من أجل تفادي التشكيك، السياسية الأكثر حكمةً هي التعامل مع التفاسير في تجاربنا المدججة على أنّها مُبرّرة في بادئ النظر^٣. إضافةً إلى ذلك، لا يتحتّم أن تكون الأطر الدينية السابقة مُفسدة بل قد تُساعدُ عوضًا عن ذلك في «تنظيم» الناس لكي يُدركوا حقيقةً كانت لتفوتهم لولا ذلك^٤.

يدّعي اعتراض الخصوصية أنّه، على خلاف التجربة الحسية، التجربة الدينية هي خاصة وشخصية. نسأل هنا: بأيّ معنى تكون التجربة الحسية عامة؟ تجربتي

1. Davis, The Evidential Force of Religious Experience, 149.

2. Ibid, 144.

3. Ibid, 153.

4. Ibid, 163.

والصفحات التالية، كما قدّمتُ نقدًا للرؤية البنائية للتجربة الدينية في:

Kwan, The Rainbow of Experiences, Critical Trust, and God: A Defense of Holistic, chapter 16.

مع الكرسيّ تحصلُ بشكلٍ أساسيٍّ في ذهني، وهي من جميع النواحي خاصّة كالتجارب الأخرى من هذا الجانب. لا يُمكنني أن أختبرَ بشكلٍ مباشر كيف تختبرُ أنتَ الكرسي، والعكس صحيح. ثمّة خطر، وهو أنّ النقاد «يخلطون الادّعاء بأنّ التجربة خاصّة مع الادّعاء المختلف تمامًا بأنّ موضوع التجربة هو خاص»^١. ما يجعلُ التجربة الحسية عامّة هو إمكانية مقارنة التقارير اللفظية للأشخاص المختلفين. من ناحيةٍ أخرى، يُمكن أيضًا مقارنة التقارير حول مرور الناس بتجارب دينية. على سبيل المثال، التجارب مع الله موجودة في جميع العصور والثقافات تقريبًا. تتشابهُ التقارير إلى حدٍ كبير، وبالتالي تكونُ التجربة الدينية عامة أيضًا من هذه الجوانب. كما يؤكّد إدواردز:

«تبدو تجربة المقدس مختلفة كثيرًا عن الأحلام والهلوسات. تدّعي أعدادٌ هائلة للغاية من البشر من خلفياتٍ ثقافية مُتنوّعة للغاية أنّ لديهم تجربة مع المقدّس، وثمّة كمّ كبير من الإجماع العابر للثقافات حول صفة موضوع التجربة. هذا ليس الحال مع مواضيع الهلوسات - لا يرى أغلبُ المهلوسين فيلّة زهرية اللون... الفيلُ الزهري هو مجرد اختصارٍ رمزيٍّ مُناسب للتنوّع الشاسع في الكيانات الغريبة التي يُقابلها النّاس الذين تتناهم الهلوسات»^٢.

يبدو أنّ قوّة العديد من الاعتراضات المعتادة على التجربة الدينية تعتمدُ على الإطار التأسيسي التقليديّ الذي «نادرًا ما يُعثر عليه الآن خارج النقاشات التي تدورُ حول التجربة الدينية»^٣، بل يُعتبرُ فعليًا بشكلٍ واسعٍ أنّه لا يُمكنُ الإبقاء عليه.

1. Edwards, Reason and Religion, 318.

2. Ibid, 320-21.

3. Davis, The Evidential Force of Religious Experience, 143.

فناء الفلسفة التأسيسية لا يعني انتصاراً تلقائياً لحجة التجربة الدينية. مع ذلك، ينبغي على كُلٍّ من المدافعين عن التجربة الدينية والمنتقدين لها أن يأخذوا هذا التطور بجديّة، وعليهم أن يوضّحوا الإطار الإبستمولوجي الذي يوظّفونه لتقييم التجربة الدينية ويدافعوا عنه. فلنبحث الآن محاولة ريتشارد سوينبورن في هذا الاتجاه.

٤. دفاع سوينبورن عن التجربة الدينية عبر مبدأ سرعة التصديق

طرح سوينبورن دفاعاً عن التجارب الدينية من خلال تبني المبدأ الإبستمولوجي الذي يمنح التجارب الدينية القوة الدليلية في بادئ النظر. تتسم التجربة بالقوة الدليلية المبدئية إذا كانت ادّعاءات التجربة مُحتملة الصحة، إلا إذا وُجدت أسبابٌ إيجابية تُفيدُ العكس. تتمثلُ الفكرة في أنّه ينبغي التعامل مع جميع التجارب على أنّها بريئة حتّى يثبت أنّها مُذبّنة. ينبغي أن تُمنح التجارب الدينية أيضاً قوةً دليّية في بادئ النظر حينها، أي ينبغي الوثوق بادّعاءات التجارب الدينية إلا إذا أمكن استدعاء الأدلة المضادة^١. يُسمّى هذا المبدأ الإبستمولوجي بمبدأ سرعة التصديق^٢ ويُعرّف كالتالي:

(مبدأ سرعة التصديق) إذا بدا لي (إبستمولوجياً) أن x موجود على أساس التجربة، فمن المرجّح إذا أن x موجود، إلا إذا وُجدت اعتباراتٌ خاصّة تُفيدُ العكس. احتجّ سوينبورن على أنّ مبدأ سرعة التصديق يُشكّل مبدأً أساسياً للعقلانية، وبمعزله لا يمكن أن نُقدّم أيّ تبريرٍ غير دائريٍ إمّا عن الإدراك الحسي العادي أو الذاكرة. وعليه، من خلال استخدام هذا المبدأ، صاغ سوينبورن الحجة التالية على وجود الله:

1. Swinburne, The Existence of God, chapter 13.

2. Principle of Credulity

- (أ) يبدو لي (إبستمولوجيًا) أن الله موجود.
- (ب) لا يوجد سببٌ جيدٌ للاعتقاد بأن الله هو إمّا غير موجود أو غير حاضر، ولا يوجد سببٌ جيدٌ للاعتقاد بأن التجربة غير صادقة^١.
- (ج) وعليه، من المرجح أن الله موجود.
- لا يقفُ مبدأ سرعة التصديق وحده في مقارنة سوينبورن الإبستمولوجية، بل ينبغي استخدامه مع مبادئ إبستمولوجية أخرى كالتالية:
- (أ) مبدأ الشهادة^٢: إذا كانت الأشياء الأخرى متساوية، من المرجح أن تجارب الآخرين هي كما ينقلونها.
- (ب) مبدأ البساطة^٣: «في حقلٍ محدّد، نعتبر أن ما يكون صادقًا على النحو الأكثر ترجيحًا هو النظرية الأبسط التي تتلائم بأفضل نحو مع النظريات الأخرى في الحقول المجاورة لإنتاج أبسط مجموعة نظريات حول العالم».
- (ج) مبدأ الإحسان^٤: إذا كانت الأشياء الأخرى متساوية، نفترض أن الأشخاص الآخرين هم مثلنا.
- هذه المبادئ مهمة. إذا أخذنا مبدأ سرعة التصديق وحده، قد يبدو المبدأ أنانيًا بغير مُسوِّغ. مع ذلك، يُظهرُ مبدأ الشهادة أن سوينبورن أكّد بالقدر نفسه على الوثوق بتجارب الآخرين والبعد الاجتماعي للمعرفة. ثانيًا، ينبغي تمييزُ مقارنة سوينبورن عن مقارنة «كلّ شيء هو مقبول». يُعترف بأنّ قدرة الإنسان على المعرفة هي بعيدة عن الكمال حيث إنّ المظاهر الخارجية الإبستمية الأولية البادية له هي عُرضة للخطأ. يكمنُ الأملُ في قدرة الإنسان على التدقيق في

1. Swinburne, The Evolution of the Soul, 13-15.

2. Principle of Testimony

3. Principle of Simplicity

4. Principle of Charity

هذه المعلومات الأولية وتصحيحها. على سبيل المثال، يُمكن تصحيح مظهر إبستيمي خطأ عبر مظاهر إبستيمية أخرى. ولكن لكي نفعل ذلك نحتاج إلى بعض المبادئ العقلانية لكي نُنظِّم معلوماتنا. في نظر سوينبورن، المبدأ الأسمى هو مبدأ البساطة. يُوضِّح هذا المبدأ ما يُمكن أن يُشكِّل دليلاً مُضاداً على ادعاء مُبرَّر في بادئ النظر:

«لا ينبغي أن نعتقد أنَّ الأشياء هي على ما تبدو عليه في الحالات التي يكون هذا الاعتقاد مُتناقضاً مع أبسط نظرية تتناغم مع عددٍ كبيرٍ من المعطيات التي تمَّ الحصول عليها من خلال الافتراض في عددٍ كبيرٍ من الحالات الأخرى أنَّ الأشياء هي على ما تبدو عليه.»

وعليه، تتضمنُ مقارنةً سوينبورن طريقةً للتدقيق في المعطيات وإرساء بُنية فكرية مُنظمة. أثارت حجةً سوينبورن كثيراً من الجدل. يتحدَّى بعضُ النقاد صلاحيةً مبدأ سرعة التصديق بينما يحتجُّ آخرون أنَّ المبدأ (ب) المذكور آنفاً هو باطل لأنَّ سوينبورن قد تجاهل بعضَ العوامل الهازمة للتجارب الدينية. بما أنَّ المساحة ضيقة، لا يُمكنني إلا أن أناقش ثلاثة اعتراضات رئيسية فيما يأتي.

٤- أ) اعتراضُ انعدام المعايير/عدم قابلية الفحص

يزعمُ النقاد أنَّه لا يوجد معيارٌ لتمييز التجارب الدينية الصادقة عن التجارب الدينية غير الصادقة. إذا كان الأمر كذلك، فمن غير المنطقي أن نعتقد بأنَّ تجربةً دينيةً مُحَدَّدة هي صادقة. وعليه، لا يُمكنُ توظيفها كدليل على الادعاءات الدينية. حتَّى لو وُجدت معايير من داخل الإطار الديني، ما زلنا نفتقدُ للمعايير الموضوعية غير الدائرية. في المقابل، حينما نشكُّ في تجربةٍ حسيَّة، يُمكنُ إخضاعها لمزيدٍ من الاختبارات؛ على سبيل المثال، تقارير الآخرين وصورهم. عبَّر مارتين عن الأمر كالتالي:

«لا ينبغي أن يُقرأ وجودُ قطعة ورقٍ زرقاء من تجربتي على أنها قطعة ورق زرقاء. ثمّة أمور أخرى مُرتبطة: ما الذي قد تكشفه الصورة الفوتوغرافية؟ هل يُمكنني أن أُمسها؟ ما الذي يراه الآخرون؟»^١

وعليه، بما أنّه لا يُمكنُ اختبار التجارب الدينية بطرقٍ مُماثلة، فهي غير قابلة للاعتماد. يُشيرُ المدافعون عن حجة التجربة الدينية أنّه يُمكنُ التحقق من التجارب الدينية من حيث المبدأ، على سبيل المثال عبر تجارب أخرى (دينية أو غير دينية) أو عبر الكتاب المقدس. سوف يقولُ النقادُ بالطبع: «تفترضُ هذه التحقّقات مُسبقاً بعضَ المعتقدات الدينية وبالتالي تكونُ دائرية. نحنُ بحاجةٍ إلى بعض التحقّقات غير الدائرية». ولكنّ هذا المطلب لا يتمّ استيفاؤه حتّى من قبل التجربة الحسيّة. التحقق من خلال تقارير الآخرين يعتمدُ على تجاربنا السّمعية وقدّرتنا على الفهم وما إلى ذلك. جميعُ التحقّقات هي دائرية في النهاية. عبّر مافرودس عن هذه النقطة بحسم: «افترض أنّي أحاول أن ألتقطَ صورةً فوتوغرافية للورقة. ماذا إذا؟ يسأل مارتن: «ما الذي قد تكشفه الصورة الفوتوغرافية؟» لكي أكتشف ما تكشفه الصورة الفوتوغرافية، فإنّني حسبَ العادة أنظر إليها. ولكن إذا لم يتقرّر أن «يُقرأ» وجودُ الورقة الزرقاء من تجربتي، ينبغي إذاً أن لا يُقرأ وجودُ الصورة الفوتوغرافية و-من بابٍ أولى- ما تكشفه الصورة الفوتوغرافية، من تجربتي كذلك. بدأ يبدو أنّ عليّ أن أصنعَ صورةً فوتوغرافية عن الصورة الفوتوغرافية وما إلى ذلك... أرسل وراء صديقي لكي ينظر إلى الورقة... ولكن لا ينبغي أن يُقرأ وجوده من تجربتي كذلك. ربما يجب أن يتواجد رجلٌ ثالثٌ لكي يُخبرني إن كان قد أتى الثاني، ويظهرُ التسلسل اللانهائي مُجدداً... تفشّل أطروحة مارتن

1. Martin, Religious Belief, 87-88.

لأنّها تُحوّل مطلباً عاماً إلى شيء يكون مفهوماً فقط كعملية تحدث أحياناً. على أكثر تقدير، يُمكن أن نستبدل تجربة غير مُدقّق بها لصالح أخرى^١.

في النهاية، لا يُمكن أن يتمّ التحقق من صدق التجربة الحسية إلا من ناحية التجارب الحسية الأخرى. وعليه، فإنّ اعتبار هذا الأمر عاملاً مُضعفاً للتجربة الدينية وحدها يعني مرّة أخرى ارتكاب مُغالطة المعيار المزدوج.

رغم الردود السابقة، بقي مايكل مارتن على إصراره أنّه لا ينبغي تطبيق مبدأ سرعة التصديق «إلا إذا امتلك الفرد الحقّ في أن يفترض أنّ الظروف الإدراكية - التي بمقتضاها يكون الكيان موضع النظر مُحتمل الظهور للمراقب إذا كان الكيان موجوداً - متوفرة. يُمكن تبرير هذا الحق على أُسس استقرائية، عبر النظرية الخلفية التي يتبنّاها الفرد أو بطرق أخرى»^٢. استنتج مارتن أنّنا نملك الحقّ بتوظيف مبدأ ما من قبيل مبدأ سرعة التصديق في حال التجربة الحسية ولكن ليس في حال التجربة الدينية.

رغم ذلك، هل يمكن حقاً تبرير اعتقادنا بقابلية الاعتماد العامة للتجربة الحسية من خلال الدليل الاستقرائي؟ البيان هو كالتالي: يُمكن غالباً التحقق من ادّعاءاتنا الإدراكية لكي نرى إذا كانت صحيحة أم لا. يُمكن بهذه الطريقة أن نحافظ على سجلّ يحوي عمليتنا الإدراكية وأن نرى أنّه قابل للاعتماد عموماً. إذا جمعنا عدداً كافياً من الأدلة الاستقرائية على صلاحية ادّعاءاتنا الإدراكية في الماضي، يُمكن أن نكون مُبرّرين في الاعتقاد بأنّها سوف تبقى قابلة للاعتماد. مع ذلك، يُمكن أن نسأل: «كيف يكون التحقق من عملية مُشكّلة للاعتقاد أمراً مُمكنًا؟»

«أكثر مقارنة مباشرة هي مقارنة معتقداتها المنتجة مع الحقائق التي تجعلها

1. Mavrodes, Belief in God: A Study in the Epistemology of Religion, 75-76.

2. Martin, "The Principle of Credulity", 85-86.

صحيحة أو باطلة، وتحديد سجلّ الممارسة في انتشارٍ مُناسبٍ للحالات. يكونُ هذا مُمكنًا في بعض الأحيان. هو ممكنٌ على سبيل المثال حينما نتعاملُ مع ما نُسَمِّيه الممارسات «الجزئية» أو «المقيّدة»، كتحديد الحرارة بناءً على موازين الحرارة الزئبقية... في هذه الحالات، نملكُ أنماطًا أخرى للوصول إلى الحقائق موضع السؤال، أنماطًا يُمكنُ أن نستخدمها للتحقق من دقّة الممارسة الخاضعة للفحص. ولكننا نصلُ بشكلٍ سريعٍ نوعًا ما إلى ممارساتٍ أكثر شمولية حيث لا تعودُ هذه التقنية مُتاحة. إذا كُنّا في طور تقييم الممارسة الحسيّة عمومًا، مثلاً، لا نملكُ وصولاً مُستقلًا إلى الحقائق موضع السؤال...، أي لا وصول لا يتألفُ من ولا يستندُ إلى الاعتماد على الإدراك الحسيّ؛ وعليه، لا نملكُ تحقُّقًا غير دائري حول دقّة تقديرات الممارسة الحسيّة.^١

إذا بقينا نصرّ في النهاية على أنّ فحوصاتنا، مثل طلب تأكيد الآخرين، توفّرُ التبريرَ للدّعاءات الإدراكية، يكونُ الأمر كذلك فقط لأننا سبق وأن نسبنا القوة الدليلية في بادئ الأمر إلى التجارب الإدراكية للآخرين. إذا تقررَ أن تُثبت الادّعاءات الإدراكية للآخرين ادّعاءاتنا الإدراكية، ينبغي أن نفترض أن الآخرين يملكون الأعضاء الحسيّة السليمة والعقل الذي يؤدّي الوظائف بالشكل الصحيح. ولكن كيف يُمكنُ للفرد أن يُبرّرَ جميعَ هذه الافتراضات عدا عن الوثوق الأساسي الأولي بتجاربنا الحسية؟ يبدو أن لا مفرّ من الإلتزام بمبدأ سرعة التصديق.

أشار سوينبورن بشكلٍ دقيقٍ إلى الإشكالية الثانية التي تتعلّق بهذه الحجّة: يكونُ الاستقراء المنطلق من التجارب الماضية إلى التجارب المستقبلية قابلاً للاعتماد فقط إذا استحضرتنا تجاربنا الماضية بشكلٍ صحيح. وما هي الأسُس التي

1. Alston, "Religious Diversity and Perceptual Knowledge of God", 436.

نملكها لكي نفترض أننا نفعل ذلك؟ من الواضح أنها ليست أسساً استقرائية -التبرير الاستقرائي لقابلية الاعتماد على ادعاءات الذاكرة سوف يكون دائرياً بوضوح. ينبغي أن نعتد هنا على المبدأ الذي يفيد أن الأشياء هي على النحو الذي تبدو عليه، كمبدأ أساسي لا يُبرر أبعد من ذلك... المبدأ القائل بأن الإنسان العقلائي يفترض أنه في غياب الاعتبارات الخاصة في حالات محددة تكون الأشياء على النحو الذي تبدو عليه، لا يمكن أن يُمنح دائماً تبريراً استقرائياً. وإذا كان من المبرر توظيفه حينما تفشل التبريرات الأخرى في حالات الذاكرة، فما هي الحجة الجيدة التي يمكن منحها ضدّ توظيفه في أنواع أخرى من الحالات حينما تفشل التبريرات الأخرى؟^١ وعليه، في النهاية، من أجل «تبرير» الإدراك العادي استقرائياً، ينبغي أن نعتد على قابلية الاعتماد الأولية للذاكرة موثوقية الذاكرة في بادئ النظر. محاولة توفير التبرير غير الدائري لادعاءاتنا المتعلقة بالذاكرة هو صعب جداً. مُجدداً، يبدو أننا بحاجة إلى مبدأ سرعة التصديق كمبدأ أساسي.

٤- ب) اعتراض التفسير الطبيعي

يعتقد كثير من النقاد أن المعتقدات الدينية التي تشكلت عبر المرور بتجارب دينية هي عرضة للتفسيرات الطبيعية والنفسية والاجتماعية وما إلى ذلك. وعليه، يتم الطعن في التجارب الدينية، وتُلغى إذاً على الأقل قوتها الدليلية -هذا إن وجدت أصلاً في البداية^٢.

مع ذلك، يظنّ كثيرون أنه لغاية الآن لا توجد تفسيرات طبيعية عامة للتجارب الدينية متصلة تجريبياً ومعقولة نظرياً. مثلاً، تفسير فرويد للدين هو مثال بارز عن

1. Swinburne, The Existence of God, 256.

2. Mackie, The Miracle of Theism, 183.

التفسير الطبيعي حيث يعتبر الإيمان الديني تفكيراً رغبوياً أنتجته آلية الإسقاط. ولكن في يومنا الحالي، تخضع فلسفة فرويد بحد ذاتها للتشكيك^١. لقد بُحِثَ تفسيرُ فلسفة فرويد للإيمان الديني بنحوٍ دقيق وتم التوصل إلى أنه ناقص، حتى من قِبل الملحدّين^٢. بل إنَّ أحد الباحثين في العلوم المعرفية للدين يقول:

«قد يكونُ من المبالغة أن نقول إنه من بين علماء الاجتماع وعلماء النفس وعلماء أنثروبولوجيا الدين الحاليين... تُعتبر نظريات فرويد وماركس (مجرد) آثار قديمة بدلاً من كونها فرضيات علمية جدية، ومن المحتمل أن لا يكون ذلك بعيداً كثيراً عن الدقة»^٣.

بالفعل، علّق أَلستون:

«تُثيرُ أبرزُ النظريات في الميدان آلياتٍ سببية تُشكّلُ بنفسها لغاية الآن مشاكل حول التحديد والقياس غير قابلة للحلّ: العمليات النفسية اللاواعية مثل الكبت، والتحديد، والنكوص، وآليات الدفاع؛ التأثيرات الاجتماعية على الأيديولوجية وتكوين المواقف. ليسَ من المفاجئ أن تستندَ النظريات الشبيهة بنظريات فرويد وماركس ودوركايم إلى خيطٍ رفيعٍ من الدعم الإثباتي وأن تُعمّم بنحوٍ عديم المسؤولية من الأدلة التي بوسّعها حشدها. ولا تبدو الاحتمالات وردية لـ (حصول) تحسّن كبير»^٤.

1. Eysenck, Decline and Fall of the Freudian Empire; Webster, Why Freud Was Wrong: Sin, Science and Psychoanalysis.

2. Banks, "Religion as Projection: Re-appraisal of Freud's Theory"; Grunbaum, "Psychoanalysis and Theism".

3. Visala, Naturalism, Theism and the Cognitive Study of Religion: Religion Explained¹, ?.

4. Alston, Perceiving God, 230.

بالطبع، ينبغي أن يُدعم هذا التأكيد العام بنقاشاتٍ أكثر تفصيلاً^١. فلنبحث بشكلٍ إضافي بعض الاقتراحات الحديثة.

أحد الأنواع الشهيرة من التفسير الطبيعي هو التفسير العصبي-الفيولوجي. يحتج البعض أنه بما أن المخدرات قد تبعث على العرفان، فهذا يمنح تفسيراً اختزالياً للعرفان. مع ذلك، يؤكد بعض الباحثين أن المخدرات ليست كافية لإنتاج التجارب الباطنية الحقيقية. يُشير الدليل التجريبي فقط أنها قد ترفع من احتمال وقوع هذه التجارب وتُعزز من شدتها^٢. حتى لو كانت المخدرات كافية سبباً لإنتاج التجارب الباطنية، لا يتبع عن ذلك أن تكون هذه التجارب غير صادقة. من الممكن أن الله قد وضع بعض القوانين النفسية-المادية مفادها أنه حينما يتم إنتاج بعض الحالات الدماغية، يُنتج إدراكٌ مُحددٌ للإله. لا يوجد سببٌ يمنع أن تكون تلك الحالات الدماغية ناجمة عن تناول المخدرات. ما زال الله قد أنشأ العملية بتمامها وصانها، يجب إذاً أن يُعد هذا التصور عن الله صادقاً. على أي حال، حتى لو كانت التجارب الباطنية المستثارة عبر المخدرات غير صادقة، لا يتبع عن ذلك أن تكون التجارب الدينية المتعددة غير المستثارة عبر المخدرات غير صادقة. ما يتم إظهاره هو أنه على المستوى التجريبي يُمكنُ تزييفُ التجربة الباطنية. هذا ليس مفاجئاً ولا ينطبقُ بنحوٍ فريدٍ على التجربة الباطنية، حيث يُمكنُ تزييفُ التجارب الحسية أيضاً والتسببُ بوقوعها عبر مُخدراتٍ من قبيل

١. راجع تحليلي المفصل لنظرية الإسقاط في:

Kwan, "Are Religious Beliefs Human Projections?"

2. Davis, The Evidential Force of Religious Experience, 220; Vergote, Religion, Belief and Unbelief: A Psychological Study, 197 ff.

ثنائي إيثيل أميد حمض الليسرجيك^١.

أشارَ عالمُ الأعصاب مايكل بيرسينغر أنَّ تحفيز الدماغ يُمكن أن يولّد تجارب دينية. اشتُهر بيرسينغر بفكرته المسماة «الخوذة الإلهية»^٢. حينما توضع هذه الخوذة على رأس الشخص الخاضع للتجربة فإنّها تُحفّزُ الفصوص الصدغية في الدماغ عبر مجالات مغناطيسية مُتقلّبة. عند ارتداء «الخوذة الإلهية»، عبّر بعض الأفراد عن تجاربهم مُستخدمين الكلمات نفسها التي تُستخدم لوصف التجارب الروحية والباطنية. ادّعى بيرسينغر أنَّ هذه التجارب الدينية هي مُرتبطة بالاضطرابات الكهربائية المؤقّعة داخل الفص الصدغي للدماغ البشري، وقد ظهرت في الجنس البشري كوسيلة «للتعامل مع القابلية الموسّعة لتوقّع الأحداث المكروهة»^٣.

عارض فريقٌ من الباحثين السويديّين من جامعة أوبسالا^٤ ادّعاءات بيرسينغر بقوة. سعى الفريقُ إلى استنساخ اكتشافات بيرسينغر من خلال استخدام أدوات من مُختبر بيرسنغر نفسه. قام هذا الفريق بقيادة بير غرانكفيست^٥ بتطبيق بروتوكول التعمية المزدوجة^٦ لكي لا يكتشف المختبرين والمختبرين ما هو الأمر الخاضع للتجربة ومن تمّ تشغيل الحقول الكهربائية على خوذته. تبين لغرانكفيست أنّه لم يكن للحقول الكهربائية أيّ أثرٍ على الإطلاق في هذه الظروف الخاضعة للسيطرة المحكّمة حيث إنّ الخاضعين للتجربة قد نقلوا الأنواع نفسها من التجارب بغضّ النظر عمّا إذا كانت الخوذة قيد التشغيل أم لا. وفقاً لغرانكفيست، التفسير

1. LSD

2. God-Helmet

3. Persinger, Neuropsychological Bases of God Beliefs, x.

4. Uppsala University

5. Pehr Granqvist

6. double-blind protocol

الأكثر منطقيةً للتقارير حول الحضور المستشعر لله كان قابلية التأثير بالإيحاءات^١: استنادًا إلى غرانكفيست، الأفراد الخاضعون للتجربة ممن لديهم قابلية أكثر للتأثر بالإيحاءات كان لديهم احتمال أكثر في التعبير عن استشعار وجود الله وغيرها من التجارب الباطنية^٢.

لقيت أيضًا النظرية العصبية-الفسولوجية للعرفان التابعة ليوجين دأكويلي^٣ وأندرو نيوبرغ الكثير من الاهتمام^٤. وفقًا للباحثين، قد تؤدي الممارسات الباطنية من قبيل التأمل والطقوس إلى تنشيط الفص الجبهي من الدماغ وهذا بدوره يمكن أن يُنشّط الحُصين ويؤدي به إلى أن يمنع وصول الإشارات العصبية إلى أجزاء من الفصوص الجدارية، تحديدًا الفصوص الجدارية الخلفية العلوية. هذا المنع أو «إزالة التدفّعات الواردة» للإشارات العصبية إلى الفصوص الجدارية الخلفية العلوية هو ما يُنتج تجربة «الكائن المطلق الوجداني» وغيره من أنواع التجارب الباطنية.

النظرية التي قدّمها دأكويلي ونيوبرغ هي مثيرة للجدل للغاية ولم يتم إثباتها بأيّ نحوٍ من الأنحاء في هذه المرحلة. فضلًا على ذلك، اعترف دأكويلي ونيوبرغ أنّ «عزو التجربة الروحية إلى السلوك العصبي لا يُفند واقعيتها... كلٌّ من التجارب الروحية والتجارب ذات الطبيعة المادية الأكثر عادية تُجعل واقعية أمام الدماغ بالطريقة نفسها - من خلال القوى المعالجة للدماغ والوظائف الإدراكية

1. suggestibility

2. Grandqvist, et al. "Sacred Presence & Mystical Experiences Are Predicted by Suggestibility, Not by the Application of Transcranial Weak Complex Magnetic Fields", 367.

3. Eugene d'Aquili

4. Newberg, Eugene D'Aquili and Vince Rause.

للذهن»^١. النظرية العصبية-الفسولوجية لوحدها لا تُفند التجارب الباطنية كما أن القوانين النفسية الحاكمة على التجارب الحسية لا تُفند تلك التجارب^٢. يسأل هؤلاء أيضًا: «لماذا يملك الدماغ البشري -الذي تطوّر للسبب البراغماتي للغاية المتمثل في مُساعدتنا على البقاء قيد الحياة- هذه المهارة التي تبدو غير عملية؟»^٣ يميل هؤلاء فعلاً إلى الاعتقاد أن بيولوجيا التسامي التابعة لهم هي مُلائمة للدين. لا تُفند النظرية العصبية-الفسولوجية لوحدها التجارب الباطنية، كما أن القوانين النفسية الحاكمة على التجارب الحسية لا تُفند تلك التجارب^٤.

تُظهر النقاشات الآنفة أنه بغض النظر عن فضائل التفاسير الطبيعية، ينبغي طرح سؤال فلسفي مُسبق: كيف يكون توفر التفسير الطبيعي صائبًا؟ إذا استتجنا من توفر التفسير الطبيعي للتجربة الدينية عدم صدقها، يبدو أننا قد ارتكبنا مغالطة المنشأ. حتى الحقيقة التي تُفيد أن التجربة مع الله تملك أسبابًا طبيعية قريبة تبدو مُتناغمة مع أصلها الأعلى في الله. كما يُعبّر واينرايت:

«افتراض أنه قدّم إلينا بيان سببي حول التجربة الدينية يعتقد المجتمع العلمي أنه كافٍ تمامًا. هل نحن مُحولون لكي نستنتج أن التجارب ليست تصورات أصيلة عن الله وما إلى ذلك؟ نحن مُحولون لاستخلاص هذا الاستنتاج... فقط إذا كان لدينا سبب جيد للاعتقاد بأن الأسباب المحددة في ذلك البيان يمكن أن تُنتج -حينما تؤخذ لوحدها، أي عند غياب أي نشاط إلهي (من بين أمور

1. Ibid, 37.

2. Gellman, Mystical Experience of God, 99.

3. Newberg et al, Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief, 123.

4. Gellman, Mystical Experience of God, 99.

آخر)- التجارب موضع السؤال. من دون نقض وجود الله وغيره من الفاعلين الواقعيين فوق البحث التجريبي، من غير الواضح تمامًا كيف يُمكن أن نعرف كيف أن هذا كان هو الحال»^١.

في الواقع، يُمكن أيضًا تفسير التجارب الحسية بشكل سببي كافٍ على ضوء العمليات الدماغية من دون ذكر الأشياء المحسوسة. بما أن هذا لوحده لا يجعل التجارب الحسية غير قابلة للاعتماد ولا يلغي قوتها الإثباتية، فمن غير الواضح لماذا قد تلحق الحقيقة الموازية الضرر بالتجارب الدينية.

٤- ج) اعتراض الادعاءات المتعارضة

يحتج كثيرٌ من النقاد على أنه نظرًا إلى أن ادعاءات التجارب الدينية هي مُتنوعة للغاية ويُناقض بعضها بعضًا، ينبغي أن ننظر إلى جميع هذه الادعاءات برية. بتعبير آخر، تُظهر هذه التعارضات أن العملية المزعومة لتشكيل المعتقدات الدينية هي غير قابلة للاعتماد. حتّى لو منحنا بعض القوة إلى التجارب الدينية، فإن التجارب الدينية المختلفة تُلغي قوة بعضها بعضًا في النهاية^٢.

السؤال الأول الذي ينبغي حله هو: هل إن التناقضات الموجودة بين التجارب الدينية تجعل مبدأ سرعة التصديق غير قابلٍ للانطباق عليها؟ هذا السؤال مختلفٌ تمامًا عن السؤال التالي: «إذا منحنا بعض القوة الإثباتية إلى التجارب الدينية، هل تُلغي هكذا تعارضات هذه القوة؟» تطبيق مبدأ سرعة التصديق على بعض التجارب يقتضي امتلاك ثقة مبدئية بها، وإذا تمت هزيمتها فإنقاذ قدر المستطاع منها. هذا لا يستلزم أن تكون جميعها أو أغلبها قابلة للاعتماد. لا يوجد تناقض

1. Wainwright, "Natural Explanations and Religious Experience", 100-101.

2. Flew, God and Philosophy, 126-127; Martin, "The Principle of Credulity," 87-88 .

في أن نُصرِّح بضرورة أن نملك ثقةً مبدئيةً بالتجارب المتناقضة. دعوني أُبين هذا الأمر عبر «مثال الباقيين»^١.

افترض أن محرقةً نووية وقعت وأُصيب من تبقى بأضرارٍ سيئة من جرّاء الإشعاعات. وقعت الطفرات بحيث إنه خلال الرؤية تكون المحفّزات القريبة التي تُنتجها الأشياء الخارجية ممزوجة دائماً بأصواتٍ مُولّدة داخلياً. النتيجة هي أن الحجم والشكل واللون الظاهري لشيءٍ داني قد تتفاوت لدى الأفراد المختلفين، وقد تتفاوت أيضاً بين وقتٍ لآخر لدى الفرد نفسه. الصفة التعويضية هي أن مستوى الضوضاء لا يتجاوز العتبة التي تقضي بشكلٍ كلي على قابلية تمييز الأشياء. وعليه، يستطيع البشر -ولكن بصعوبة- أن يدركوا وجود شيءٍ مُحدّد في المحيط. النتيجة هي نوعٌ من «الرؤية» بوسعها أن تُحدّد على وجه التقريب وجود شيءٍ مُتوسّط الحجم في مكانٍ قريب، ولكن سائر الأشياء تكون ضبابية وغير ثابتة. لاحظ أن التصورات الخاطئة تكون دائماً مُدجّجة مع التحديدات الصحيحة على وجه التقريب. من الناحية الفينومينولوجية، لا يُمكن أن نفصل هذين النوعين من التصوّرات: التمييز البحت للشيء مقابل التصوّر التفصيلي أكثر حول اللون والشكل والحجم.

في هذه الحالة، هل يتحمّ أن يمنح اولئك الأشخاص بعض القوة الدليلية لتصوّراتهم؟ افترض أنهم لم يفعلوا ذلك وقاموا بدلاً من ذلك بتبني التشكيك الأولى تجاه «إدراكاتهم». بكلمةٍ أخرى، أصرّ هؤلاء على ضرورة التعامل مع إدراكاتهم على أنّها «مُذبّنة حتّى تثبت براءتها». هل يُمكن أن يشبّثوا موثوقية «تصوّراتهم» بوسيلةٍ أخرى؟ بالكاد! وماذا عن توفر الاختبارات؟ قد لا تتوفّر

الاختبارات الفعّالة التي تحظى بنتائج متّسقة. ينتج التشكيك بشكل مؤكّد، ويسلبُ من الناس المعلومات القليلة التي ما زالوا يملكونها! يبدو أنّ هذه النتيجة مُضادّة للحدس^١. بدلاً من ذلك، من المعقول أن نقول إنّ مبدأ سرعة التصديق هو قابل للانطباق هنا. من خلال تطبيق المبدأ، سوف يصلُ الباقيون إلى الوثوق بقدرتهم على تحديد الأشياء ذات الحجم المتوسّط مع عدم منح الثقة غير المستحقّة لتصوراتهم حول اللون والشكل. مبدأ سرعة التصديق هو «خيري» بما فيه الكفاية هنا من دون أن يكون عديم التمييز بنحو غير مُناسب. الفكرة هنا هي أنّه رغم أنّ «التصورات» الموصوفة في المستوى الأعلى من الظهور المعرفي هي مُتضاربة بإفراط، إلّا أنّها تنقل معلوماتٍ عن الحقيقة في مُستوى أدنى من الوصف. بالفعل، المثال هو ذو دلالة، ويُظهر أنّه من القابل للتصور فعلاً أنّه حتّى مع عدم كون التجارب الدينية ككل صحيحة تماماً، إلّا أنّها يُمكن أن تكون مُوفّرة للمعلومات بشكل معقول في مُستوى أدنى من الوصف. لا يوجد سببٌ سابق على التجربة للاعتقاد بأنّ تناقضات التجارب تستلزم عدم موثوقيتها تماماً. فضلاً على ذلك، جميع الأنواع تقريباً من التجارب أو الممارسات الإدراكية تُنتج معتقداتٍ مُتناقضة. (فكّر فقط في «الحجة المبنية على الوهم»^٢ التي قدّمها العلماء التجريبيون). إذاً، لماذا نظنّ أنّ وجود التناقضات في التجربة الدينية ينبغي أن يجسنا عن امتلاك ثقةٍ مبدئية في التجربة الدينية؟

الحجة السابقة لا تُرخّص اللاعقلانية الكامنة في تجرّع مجموعةٍ مُتضاربةٍ بإفراط من المعتقدات. امتلاك الثقة المبدئية بالتجارب المتناقضة لا يعني القبول بها جميعاً. هذا يُمثّل، بطريقةٍ مُعاكسة، فقط الخطوة الأولى لضمان قاعدةٍ مبدئية

1. counter-intuitive

2. argument from illusion

مُلائمة يُمكن أن نُطبّق عليها حينئذ -و حينئذ فقط- مَلَكَتنا النقدية بشكلٍ صارم. أولاً، تفكّر بالبديل وهو القاعدة التشكيكية^١ التي يُمكن تعريفها كما يلي: القاعدة التشكيكية: حينما تتعارضُ التجارب أو الادّعاءات مع بعضها بعضاً، ينبغي أن نرفضها جميعاً.

هل ينبغي أن نتبنّى القاعدة التشكيكية؟ لا أعتقد ذلك. خُذ بعين الاعتبار التعارض بين الشهود في المحكمة. سوف يكون من الحماقة فعلاً رفض جميع رواياتهم فقط بسبب تعارضها! يبدو أنّ الإستراتيجية المنطقية هي محاولة التوفيق بين تقاريرهم قدر الإمكان. على سبيل المثال، يُمكنُ تحديدُ جوهرٍ مُشتركٍ^٢. خُذ مثلاً آخر: افترض أنّ ظاهرةً حصلت لوقتٍ قصيرٍ للغاية ونجمَ عنها تقارير متناقضة: صرّح (أ) أنّه شاهدَ طائرة، و(ب) أنّه شاهدَ صحنًا فضائياً، و(ج) أنّه شاهدَ منطادًا هوائياً. من المنافي للعقل أن يُشار إلى ضرورة أن نرفض جميع تصريحاتهم وأن نعتبر أن لا شيء قد حصل! من الممكن أن أحدهم هو محقّ فعلاً. على الأقل، ينبغي أن نقبل المضمون المشترك لتجاربهم. رُغم أن عبارة «جسم طائر غير معروف»^٣ هي غامضة إلا أنّها ليست خالية كلياً من المعلومات. أضف إلى ذلك، إذا تمّ تبني القاعدة التشكيكية فإنّ التاريخ يتعرّض أيضاً للخطر. من المعروف جيداً أنّ الوثائق التاريخية هي عُرضة لتناقضات هائلة. مع ذلك، لا نستخلص من هذه الظاهرة أن يكون التحقيق التاريخي عديم الجدوى كلياً.

1. Skeptical Rule

٢. في الواقع، ليس من الضروري أن يكون هناك «جوهـر مشترك» بين جميع روايات شهود العيان. في بعض الأحيان، يكفي أن يكون هذا الجوهر مشتركاً بين الغالبية العظمى من الروايات، بشرط أن يكون بالإمكان تفسير الخطأ في الروايات المنحرفة عن هذا الجوهر في ذلك الجانب، أو تحقيق قوة تفسيرية ساحقة من خلال تبني هذا الجوهر المشترك.

3. unidentified flying object

وظيفة المؤرخ هي توظيف جميع هذه المواد بهدف إعادة بناء الماضي من خلال إحداث التناغم بينها من دون التسبب بإجهاد مُفرط في التفسير الكلي. كثيرٌ من الروايات التاريخية حول حدثٍ تاريخي بالغ الأهمية - على سبيل المثال: الثورة الثقافية الصينية - هي مُتناقضة. من الصعب أن نُحدّد المسار الدقيق لهذا الحدث أو طبيعته، ولكنه من البعيد عن الصواب أن نُنكر وقوع الثورة الثقافية. جميع الأمثلة السابقة تُحسب ضدّ السياسة التشكيكية وتُظهر أن تعارض المعلومات الافتراضية ليس عصياً على العلاج.

خذ الآن بعين الاعتبار اعتراض الادّعاءات المتناقضة الذي وجّهه مارتن إلى التجربة الدينية. يذكر مارتن ما يلي:

«نصحننا سوينبورن حينما نتفكّر بمعنى جديد أن نفترض أولاً أن الأشياء عموماً هي على ما تبدو عليه... ينبغي التخلّي عن هذا الافتراض الأولي بسرعة في حال التجارب الدينية. كثيراً ما تكون التجارب الدينية مُتناقضة، وبالتالي لا يُمكن أن تكون الأشياء على ما تبدو عليه»^١.

افتراض أن مارتن مُحقّ حيال درجة التناقضات في التجارب الدينية. هل ينجم عن ذلك أن لا تملك جميع التجارب الدينية قوةً إثباتية على الإطلاق ويُمكن أن نصرف النظر عنها ببساطة؟ إذا كانت الاحتجاجات التي قدّمتها صحيحةً لغاية الآن، يكون هذا الاستنتاج غير مُبرّر. قد تُظهر فعلاً التناقضات بين التجارب الدينية عدم الموثوقية النوعية للتجربة الدينية على أعلى مستوى من الوصف. مع ذلك، يُمكن استخراج جوهر مُشترك مُحدّد من التجارب الدينية المتنوّعة في مستوى أدنى من الوصف. فلنسهب الكلام في «مثال الباقيين». خذ بعين

1. Martin, *Atheism: A Philosophical Justification*, 183-184.

الاعتبار «تصوراتهم» حول الشمس؛ حينما ينظرون إلى الشمس، فإنهم يرون جسمًا في الأعلى ولكن أحدهم يراه دائريًا والآخر يراه مُربّعًا وما إلى ذلك. بل الأسوأ من ذلك أن أحدهم يرى الشمس مُربعةً يوم الاثنين ولكن دائرية يوم الثلاثاء وسُداسية الزوايا يوم الأربعاء وما إلى ذلك. من الواضح أن الشيء لا يُمكن أن يكون دائريًا ومُربّعًا في الوقت نفسه، وبالتالي لا يُمكن أن يكون الشيء شبيهًا بالذي يبدو عليه في أغلب الأحيان. ولكن من خلال تطبيق مبدأ سرعة التصديق، يُمكن أن يتوصّل البشر على الأقل إلى الاستنتاج القائل بوجود جسم مُضيء ذي شكل ما في الأعلى. لا حاجة لتبني رواية اختزالية حول «الشمس» ترى أنها لا تعدو كونها نتاجًا لعقول هؤلاء، أي أن نُسقط تجاربهم مع الشمس على أنها غير قابلة للاعتماد مُطلقًا. كذلك، وبالرغم من التناقضات بين التجارب الدينية، إلا أنها ما زالت تُشير إلى حقيقة وجود عالم آخر في الأعلى أو ما ورائه. بتعبير آخر، رُغم أن التجارب الدينية المأخوذة ككل بالكاد تُشير إلى وجود حقيقة مُحددة خارقة للطبيعة، إلا أنها تلتحم حيث تُشير جميعها إلى شيء ما وراء العالم الطبيعي، أي العالم المتعالى.

يبقى التناقض الأهم وهو يتعلّق بطبيعة الواقعة القصوى. هل هي شخصية أم لا شخصية؟ أعتقد أن «التناقض» ليس شديدًا كما يتم إظهاره عادة. على سبيل المثال، دقق ديفيس بحذرٍ في المعطيات حول التجارب الدينية المتنوعة وأشار إلى وجود جوهر مُشترك¹. إذا أمكن دعم هذه المحاولة عبر احتجاجاتٍ تفصيلية وجوهرية، يمكن التأكيد بشكلٍ معقول أنه بإمكاننا استمداد جوهر مُشترك من التجارب الدينية المتنوعة يُشير على الأقل إلى الحقيقة التي تُفيد أن هذا العالم المكاني-

1. Davis, The Evidential Force of Religious Experience, 191.

الزماني ليس هو الواقعية القصوى. ثمّة شيء في الحقيقة أكثر مما نستطيع رؤيته. التجربة الدينية كنوع فضفاض على الأقل تدعم هذا الاستنتاج المتواضع. السؤال حول إمكانية توظيف الحجّة المبنية على التجربة الدينية لدعم ديانات خاصة هو سؤال صعب. لقد قدّمت معالجة أكمل للسؤال في مكان آخر^١، واحتججت على أنّ التجربة الإيمانية ما زالت مُسوَّغة بشكل كبير رغم تنوع التجارب الدينية.

النتيجة

ما زالت تشهد الحجّة المبنية على التجربة الدينية نزاعاً شديداً. ما أمّله فقط هو أن أبرز القضايا الحاسمة المحيطة بهذا الجدل وأن أظهر وجود اعتبارات وازنة لدى الفريقين. المسار الذي اتّخذه سوينبورن - حيث اعتبر التجربة الدينية دليلاً في بادئ النظر على العالم المتعالى - هو مسار واعد، ولكنّ مقاربته تعتمد بشكل حاسم على مبدأ سرعة التصديق، والدفاع الإضافي عن هذا المبدأ سوف يُثير بنحو حتمي العديد من القضايا الإستمولوجية العميقة. في النهاية، التقييم الإستمولوجي للتجربة الدينية ربما سوف يعتمد على قدرة هذه الإستمولوجيا الجديدة بنحو جذري على مواجهة الاعتراضات.

من الصعب الحصول على حلّ سريع هنا لأنّ المشاكل المتعلقة بالدائرية تحوم دائماً في الخلف. الكيفية التي يحكم الفرد من خلالها على المكانة الإستمولوجية للتجربة الدينية تعتمد بشكل حاسم على المبادئ الإستمولوجية التأسيسية التي يتبنّاها الفرد. بما أنّه لا يوجد إجماع حول المبادئ الإستمولوجية التأسيسية، يتحتمّ على كلّ طرف في هذه الجدلية أن يدافع عن إستمولوجيته. ولكن ينبغي

1. Kwan, "Is the Critical Trust Approach to Religious Experience Incompatible with Religious Particularism? A Reply to Michael Martin and John Hick".

أخذُ المبادئ الإستمولوجية كمبدأ سرعة التصديق أو المحافظة الظواهرية بجدية، ولا يُمكنُ صرفُ النظر عنها ببساطة. وعليه، حتّى لو عجزتُ الحجّة المبنية على التجربة الدينية عن نيل التوافق، إلا أنّه ليس من السهل كما يظنّ بعض النقاد أن نثبت أن التجارب الدينية غير موثوقة تمامًا. قد يُمكنُ فعلاً الدفاع عن بعض الأشكال من الحجّة المبنية على التجربة الدينية، خصوصاً لأولئك الذين يملكون شخصياً تجارب دينية نابضة بالحياة.

المصادر

1. Alston, William., “Religious Diversity and Perceptual Knowledge of God”, Faith and Philosophy, 5, (1988): 433-448.
2. ———, Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience, Ithaca and London: Cornell University Press, 1991.
3. Ayer, A. J., The Problem of Knowledge, London: Macmillan, 1956.
4. Banks, Robert., “Religion as Projection: Re-appraisal of Freud’s Theory”, Religious Studies, 9, (1973): 401-426.
5. Bergmann, Michael., “Externalist Justification & the Role of Seemings”, Philosophical Studies, 166, (2013): 163-184.
6. Broad, C. D., Religion, Philosophy and Psychical Research, London: Routledge and Kegan Paul, 1953.
7. Cartwright, Nancy., “How We Relate Theory to Observation”, in World Changes: Thomas Kuhn and the Nature of Science, edited by Paul Horwich, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, (1993): 259-273.
8. Davis, Caroline., The Evidential Force of Religious Experience, Oxford: Clarendon Press, 1989.
9. Donovan, Peter., Interpreting Religious Experience, London: Sheldon Press, 1979.
10. Edwards, Rem., Reason and Religion: An Introduction to the Philosophy of Religion, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.
11. Eysenck, Hans., Decline and Fall of the Freudian Empire, London: Penguin Books, 1985.
12. Farmer, H. H., The World and God, London: Nisbet and Co. Ltd., 1935.
13. Flew, Antony., God and Philosophy, London: Hutchinson and Co. Ltd., 1966.
14. Gellman, Jerome., Experience of God and the Rationality of Theistic Belief, Ithaca: Cornell University Press, 1997.

15. Gellman, Jerome., *Mystical Experience of God: A Philosophical Inquiry*, Aldershot: Ashgate, 2001.
16. Grandqvist, Pehr, et al., "Sacred Presence and Mystical Experiences Are Predicted by Suggestibility, Not by the Application of Transcranial Weak Complex Magnetic Fields", In *Psychology of Religion: Critical Concepts in Religious Studies, Volume 1: Explaining Religion & Spirituality*, edited by Justin Barrett, London & New York: Routledge, (2010): 365-376.
17. Grunbaum, Adolf. "Psychoanalysis and Theism", *Monist*, 70, (1987): 152-192.
18. Gutting, Gary., *Religious Belief and Religious Skepticism*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982.
19. Hick, John., *Faith and Knowledge*, 2nd edition, London: Macmillan, 1967.
20. Huemer, Michael., *Skepticism & the Veil of Perception*, Lanham, Maryland: Rowan & Littlefield, 2001.
21. Kwan, Kai- man., "Is the Critical Trust Approach to Religious Experience Incompatible with Religious Particularism? A Reply to Michael Martin and John Hick", *Faith and Philosophy*, 20, no. 2, (2003): 152-169.
22. Knudson, Albert C., *The Validity of Religious Experience*, New York: Abingdon, 1937.
23. ———, "Are Religious Beliefs Human Projections?", In *A Religious Atheist? Critical Essays on the Work of Lloyd Geering*, edited by Raymond Pelly and Peter Stuart, Dunedin, New Zealand: Otago University Press, (2006): 41-66.
24. ———, "The Argument from Religious Experience", In *The Blackwell Companion to Natural Theology*, edited by William Craig and J. P. Moreland, Oxford: Blackwell, (2009): 498-552.
25. ———, *The Rainbow of Experiences, Critical Trust, and God: A Defense of Holistic Empiricism*, New York: Continuum, 2011.

26. Lycan, William G., "Phenomenal Conservatism & the Principle of Credulity", In *Seemings & Justifications: New Essays on Dogmatism & Phenomenal Conservatism*, edited by Chris Tucker., Oxford: Oxford University Press, (2013): 293-305.
27. Mackie, John. *The Miracle of Theism*, Oxford: Clarendon Press, 1982.
28. Martin, C. B., *Religious Belief*, Ithaca: Cornell University Press, 1959.
29. Martin, Michael., "The Principle of Credulity and Religious Experience", *Religious Studies*, 22, (1986): 79-93.
30. ———, *Atheism: A Philosophical Justification*, Philadelphia: Temple University Press, 1990.
31. Mavrodes, George., *Belief in God: A Study in the Epistemology of Religion.*, Washington, DC: University Press of America, 1970.
32. Newberg, Andrew, Eugene D'Aquili and Vince Rause, *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, New York: Ballantine Books, 2001.
33. Oakes, Robert, "Transparent Veridicality and Phenomenological Imposters: The Telling Issue", *Faith And Philosophy*, 22, no. 4 (2005): 413-425.
34. Papineau, David, *Theory and Meaning*, Oxford: Clarendon Press, 1979.
35. Persinger, Michael A., *Neuropsychological Bases of God Beliefs*, New York: Praeger, 1987.
36. Pryor, James., "The Skeptic & the Dogmatist", *Nous*, 34, (2000): 517-549.
37. Rowe, William., "Religious Experience and the Principle of Credulity", *International Journal for Philosophy of Religion*, 13, (1982): 85-92.
38. Swinburne, Richard., *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press, 1979.
39. ———, *The Evolution of the Soul*, Oxford: Clarendon Press, 1986.
40. ———, "Does Theism Need a Theodicy?", *Canadian Journal of Philosophy*, 18, (1988): 287-312.

41. Taliaferro, Charles., Contemporary Philosophy of Religion, Oxford: Blackwell, 1998.
42. Trueblood, Elton., Philosophy of Religion, Grand Rapids, Michigan: Baker, 1957.
43. Tucker, C., “Why Open- minded People Should Embrace Dogmatism”, Philosophical Perspectives, 24 (2010): 529-45.
44. Vergote, Antoine. Religion, Belief and Unbelief: A Psychological Study, Amsterdam: Rodopi, 1997.
45. Visala, Aku., Naturalism, Theism & the Cognitive Study of Religion: Religion Explained?Farnham, Surrey: Ashgate, 2011.
46. Wainwright, William., “Natural Explanations and Religious Experience”, Ratio, 15, (1973): 98-101.
47. ———, Mysticism, Brighton: The Harvester Press, 1981.
48. Wall, George., Religious Experience and Religious Belief, Lanham, MD: University Press of America, 1995.
49. Webster, Richard., Why Freud Was Wrong: Sin, Science and Psychoanalysis, Fontana, 1995.
50. Williams, Michael., Groundless Belief: An Essay on the Possibility of Epistemology, Oxford: Basil Blackwell, 1977.
51. Yandell, Keith E., The Epistemology of Religious Experience, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.