

تبیین و بررسی هستی و چیستی «ادراک امر متعالی» در تجربه دینی

حسن پناهی‌آزاد*

چکیده

شلایرماخر، حقیقت دین را به احساس یا شهود وابستگی به «امر متعالی» تفسیر می‌کند. پیروان او نیز تفصیل‌های قابل توجهی از این اندیشه ارائه کرده‌اند. براساس این رویکرد، «دین»، ادراک غیر قابل بیان و تفسیری است که تجربه‌گر، آن را در عین هستی خود می‌یابد. از این رو می‌توان گفت ادراک تحقق یافته در تجربه دینی - که متعلق به امر متعالی است - از سنخ علم شهودی یا حضوری است، نه از جنس علم حصولی و مفهومی. این دیدگاه، با این پرسش مواجه است که آیا این نوع ادراک از امر متعالی، کارآیی لازم را در تبیین و اثبات دین دارد یا تبیین و انتقال آن، نیازمند فرایند و ملاک دیگری است که دین و پیامبر باید معارف دینی - اعم از خدانشناسی و ... - را از آن طریق به مخاطبان خود ارائه و اثبات کنند. نوشتار حاضر، پس از گزارش تبیین‌ها از تجربه دینی، به بررسی هستی و چیستی «ادراک» متعلق به امر متعالی می‌پردازد و نسبت آن را با تبیین، اثبات و دفاع عقلانی از معرفت دینی، با محوریت نظریه شلایرماخر می‌سنجد.

واژگان کلیدی

تجربه دینی، امر متعالی، حقیقت غایی، سرسپردگی تام، وابستگی.

طرح مسئله

مشهودات شخصی و مکاشفه‌های باطنی، در هر زمینه‌ای، از جمله معرفت دینی، ممکن است برای شخص صاحب شهود و مکاشفه حجیت داشته باشد؛ اما راه اثبات صدق آن برای دیگران، ارتباط بین‌الذهانی، یعنی

hasan.panahiazad@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۲۰

* استادیار دانشگاه معارف اسلامی.

تاریخ دریافت: ۹۴/۳/۵

راه علم حصولی و برهان است. این مسئله ذاتاً از مسائل معرفت‌شناسی عرفان است که در حوزه معرفت دینی نیز مؤثر و ضروری است. براساس ضوابط معرفت‌شناسی دینی، اگر آیینی بتواند حقانیت خود را از راه دلایل عقلی تبیین نماید و مطابقت مدعای خود را با واقع اثبات کند، ارزش انتخاب و تبعیت و ایمان را دارد؛ هرچند ممکن است برای اشخاص، راهی برای کشف و شهود حقایق دینی نیز ارائه کرده باشد. یکی از ابعاد بررسی معرفت‌شناختی تجربه دینی، تحلیل هستی و چیستی ادراک تجربه‌گر از امر متعالی و سپس بررسی اعتبار آن ادراک، در اثبات مسیحیت است.

زمینه و زمانه تجربه دینی

پیشینه تصریح به اصطلاح «تجربه دینی»^۱ به قرن نوزدهم و آثار شلایر ماخر می‌رسد؛ پس از وی نیز سخنان مبسوطی در این باره ارائه شده است. امروزه ده‌ها مقاله درباره تجربه دینی نگاشته شده است. در میان آثار موجود، که به تبیین و نقد آن پرداخته‌اند، می‌توان به کتبی مانند علم و دین اثر ایان باربور، عقل و اعتقاد دینی اثر مایکل پترسون و دیگران، تجربه دینی و گوهر دین اثر علیرضا قائمی‌نیا، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی اثر محمدتقی فعالی و مقالاتی از جمله «معرفت‌شناسی تجربه دینی» و «پدیدارشناسی تجربه دینی»^۲ دو اثر از ولی‌الله عباسی، «تجربه دینی و مسئله علیت عینی» اثر علی ربانی گلپایگانی، «تجربه دینی و تفسیر دینی» اثر علی شیروانی اشاره کرد؛ اما عمده این آثار به تحلیل نتایج کلامی تجربه دینی و کارکردهای آن در مباحث فلسفه دین پرداخته‌اند و بررسی مستقل و مبسوط «ادراک امر متعالی»^۳ در آنها دیده نمی‌شود.

شلایر ماخر^۴ (۱۸۳۴ - ۱۷۶۸)، در مقام محافظت از مسیحیت و پیشگیری از انحراف و اعراض نسل نو از آن دین، تجربه دینی را در تفسیر متن کتاب مقدس - که تا آن دوره، وحی و کلام خدا خوانده می‌شد - ارائه کرد. وی مدعی شد گوهر دین، احساس و توجه باطنی به وجود بی‌نهایت یا همان امر غایی است و افکار و عقاید و اعمال دینی، جزء اساس دین نیست. (Schleiermacher, 2005: 73) او این نظریه را در موقعیتی ارائه کرد که رومانسیسم، مورد استقبال کلسیا قرار گرفته بود. از سویی، نهضت اصلاح دینی تأییراتی در جامعه مسیحی بر جا نهاده بود و از سوی دیگر، ناتوانی راسیونالیسم^۵ از بیرون راندن دین از میدان تحولات فکری و اجتماعی آمریکا و انگلستان ثابت شده بود. در این مقطع که ورع‌گرایی^۶ آلمان و انجیل‌گرایی^۷ انگلستان جان تازه‌ای گرفته بود، راسیونالیسم توان ارائه بدیلی برای احساس بشری نداشت و فلسفه به موضوعی صرفاً آکادمیک تبدیل شده و با آرای معرفت‌شناختی کانت، خدا به انتفاع اخلاقی فروکاسته شده بود و در اثبات

1. Religious Experience.
2. The Transcendent.
3. Friedrich Schleiermacher.
4. Rationalism.
5. Pietism.
6. Evangelism.

تبیین و بررسی هستی و چیستی «ادراک امر متعالی» در تجربه دینی □ ۶۱

آموزه‌های دین، ناتوان و از تولید الگویی برای زندگی واقعی عقیم تلقی می‌شد. (مک‌گراث، ۱۳۸۴: ۱۹۶ - ۱۹۵) با بروز خلأ عقلانی معرفت دینی، نقد کتاب مقدس صریح‌تر از همیشه بروز کرد و راهی برای مقابله با آن نبود؛ زیرا مثلاً اثبات شده بود که نویسنده پنج بخش اول کتاب مقدس، موسی علیه السلام نیست و این ضربه‌ای سنگین بر پیکره مسیحیت راست‌دینی^۱ بود. (هوردرن، ۱۳۸۶: ۴۰ - ۳۶) بنابراین کار شلایر ماخر، در واقع واکنشی در برابر جبران سرخوردگی از خلأهای یادشده و خیزشی از منشأ احساس بشری بود.

اساس نظریه شلایر ماخر این است که دین، به‌طور کلی و مسیحیت به‌طور ویژه، موضوعی از سنخ احساس یا «خودآگاهی»^۲ است. تلاش او در تألیف کتاب مسیحیت^۳ بر این متمرکز است که مسیحیت را احساسی از نوع «وابستگی مطلق»^۴ بشناساند. (همان: ۱۹۶) به نظر وی، ایمان مسیحی امر مفهومی - نظری نیست؛ بلکه آموزه‌های آن را باید بیان‌های درجه دوم از حقیقت اصیل دینی - که تجربه رهایی است - دانست. تدین مسیحی، پایه اصلی الهیات مسیحی است و گوهر این تدین، اصلی منطقی یا اخلاقی نیست؛ بلکه «احساس»^۵، یعنی «خودآگاهی مستقیم»^۶ است. بدین ترتیب، مذهب (دین) تنها در احساس و تجربه شخصی خلاصه می‌شود. (لین، ۱۳۸۶: ۳۸۹)

تا عصر شلایر ماخر، کتاب مقدس، مکاشفه الهی و دارای محتوای مقدس شناخته می‌شد؛ اما به ادعای شلایر ماخر، به محصول تجربه مذهبی انسان تبدیل شد. (همان: ۳۹۰) بنابراین تفاوت مسیح با انسان‌های دیگر، تنها در این است که او حس هشیاری و آگاهی نسبت به خدا را در ما ایجاد کند. او فقط این صفت الهی را داشت که برای انجام دادن کارهای ویژه خود، از جمله کفاره کردن گناهان و معلم انسان‌ها بودن، دارای هشیاری و آگاهی کامل از خدا بود. در نهایت، شلایر ماخر بر این بود که ایمان داشتن یا نداشتن به آموزه‌های کتاب مقدس، به‌ویژه اوصاف مسیح، ضرورتی ندارد. این همان چیزی است که در «الهیات لیبرال»^۷، حضوری کانونی دارد. (همان: ۳۸۷ و ۳۹۲ - ۳۹۱) برخی گفته‌اند شلایر ماخر با این نظریه، مسیحیت را به موضوعی بشرمحور^۸ تبدیل کرد. (مک‌گراث، ۱۳۸۴: ۲۱۳)

معنا و ماهیت تجربه دینی

شلایر ماخر مبنای دیانت را نه تعالیم وحیانی می‌داند، نه عقل معرفت‌آموز و نه اراده اخلاقی؛ بلکه بر

۱. «راست‌دینی» یا «Orthodoxy» روش تدین بیشتر مسیحیان است.

2. SelfJ consciousness.
3. The Chritian Faith.
4. absolute dependence feeling.
5. Feeling.
6. immediate self-consciousness.
7. Liberal Theology.
8. man - centered.

«انتباه دینی»^۱ تأکید دارد. دیانت، موضوع تجربه زنده است، نه عقاید رسمی مرده؛ علاوه بر اینکه قابل تحویل به اخلاق یا حکمت عملی یا نظری نیست؛ بلکه باید با خودش سنجیده شود و بر وفق معیارهای خودش فهمیده شود. (باربور، ۱۳۸۴: ۱۳۱) او این مدعا را با اصطلاح «شهود کل» یا «شهود اتحاد خود با جهان» سامان بخشید و سپس به صراحت از واژه «احساس (یا تجربه) دینی بدون واسطه و فوق هر اشتباه و سوءفهمی» استفاده کرد. این دو تعبیر، معطوف به هویت ادراک یا احساس مدنظر او هستند که همان، بی‌واسطه، مستقیم و از سنخ شهود بودن آن ادراک است و در آن، خودآگاهی متعالی‌تر و اتکال به خدا در عین دو احساس متضاد لذت و درد حاصل می‌شود. (سایکس، ۱۳۷۶: ۷۴) او این امر را تا آنجا ادامه داد که «الهیات سیستماتیک»^۲ را نیز از ماهیت عقلانی و برهانی، به مجموعه تعبیراتی از احساس و عواطف جامعه دینی و همچنین متکلم را به یک تجربه‌گر تقلیل داد. (ریچاردز، ۱۳۸۰: ۸۶)

ملاک دینی بودن تجربه دینی در نظر شلایر ماخر، تصرف مستقیم خدا یا هستی بر نفس انسان است و دین‌داری همان احساس وابستگی مطلق است. (فوت، ۱۳۷۷: ۳۷) ضمن اینکه اصالت آگاهی دینی در نظر وی، معطوف به دو مطلب است:

۱. این آگاهی را می‌توان فقط به احساس وابستگی مطلق، دقیقاً توصیف نمود که با دیگر خودآگاهی‌ها کاملاً فرق دارد.

۲. این آگاهی، ساخته انسان و وابسته به مفاهیم و عناصر فرهنگی نیست و به مفاهیم و افکار یا هر نوع برداشت‌های فرهنگی متکی نمی‌باشد. (عباسی، ۱۳۸۴: ۷۶)

پیروان شلایر ماخر، در تبیین بیشتر و ابهام‌زدایی از اصطلاح تجربه دینی، به شرح تباین تجربه دینی با تجربه‌های اخلاقی، زیبایی‌شناختی و ... نیز پرداخته‌اند. تجربه دینی با تجربه اخلاقی شباهت‌هایی دارد؛ اما عین آن نیست؛ چون به گفته شلایر ماخر، اخلاق وظیفه انسان در برابر جهان است؛ اما دین، اتکا یا وابستگی انسان به جهان است. شاید بتوان گفت این قید بدان جهت است که تلقی کانتی (Kant, 1997: 25) از تفسیر تجربه دینی پیش نیاید. به گفته جیمز،^۳ اخلاق، مستلزم فرمانبرداری است؛ اما دین خواهان افراد داوطلب و انتخاب‌گر است. سخن کی‌یرکگارد،^۴ نیز قابل توجه است که اخلاق، وظیفه همگانی آدمیان و واکنش آنها به قانون است؛ درحالی که دین، پاسخی به معطی قانون اخلاقی است. به بیان دیگر، در مقابل خداوند، وظیفه‌ای مطلق وجود دارد؛ زیرا دین یعنی قرار گرفتن در برابر امر مطلق؛ بنابراین مثلاً هنگام دستور به ذبح فرزند، دین در موضعی فراتر از اخلاق جای می‌گیرد. (گیسلر، ۱۳۹۱: ۳۵ - ۳۴)

تجربه دینی، تجربه زیبایی‌شناختی نیست؛ گرچه به نظر برخی، هنر و دین، خاستگاهی مشترک دارند؛

1. Religious awareness.
2. Systematic Theology.
3. William James.
4. Soren k. yerkegard.

تبیین و بررسی هستی و چیستی «ادراک امر متعالی» در تجربه دینی □ ۶۳

زیرا اولاً، متعلق تجربه زیبایی‌شناختی، دست کم به معنای حسی یا عقلی غایی نیست؛ درحالی که متعلق تجربه دینی غایی است. ثانیاً، سرشت تجربه هنری، با تجربه دینی متفاوت است. نگرش هنرمند به امر مطلق صرفاً تحسینی است؛ اما در تجربه دینی، دین‌دار نسبت به امر مطلق، تعبد نیز دارد. هنرمند تنها جذب دارد؛ اما دین‌دار، دفع نیز دارد. به تعبیر ردولف اتو،^۱ در دین، علاوه بر حس جذبه، احساس خوف نیز وجود دارد و فرد دین‌دار علاوه بر حس سرسپردگی به امر غایی، حس وابستگی نیز دارد. (گیسلر، همان: ۴۱ - ۴۰) ردولف اتو نیز مغز و گوهر دین را همین احساس و تجربه اتکای مطلق به دیگری می‌داند. (اتو، ۱۳۸۰: ۱۴)

تجربه دینی، مبتنی بر دو رکن است: نخست: امر متعالی یا امر غایی؛ دوم: حس وابستگی، احساس عجز، تعبد و تعلق به آن امر متعالی و غایی (Schleiermacher, 2005: 37-44) که شلایر ماکر از آن به «حس وابستگی مطلق» یاد می‌کند و بر آن اصرار دارد. (Ibid: 92) تجربه دینی، ادراکی متعلق به حس تعالی یا سرسپردگی مطلق به امر غایی است. (گیسلر، همان: ۲۹؛ ایاده، ۱۳۷۵: ۲۶۵) ویلیام جیمز، در تبیین ماهیت تجربه دینی، به بُعد ادراکی آن نیز اشاره کرده (cupit 1988: 21) و معتقد است موضوع و متعلق ایمان، در وجود تجربه‌گران دین‌دار، نه به صورت مفاهیم عقلی، که به صورت واقعیت‌های شبه‌محسوس مستقیماً ادراک می‌شود. این امر ادراکی، همراه با حس هیبت و حرمت است که به گفته ردولف اتو، با راز، جذبه و حیرت جمع شده است. (باربور، همان: ۲۴۶) البته این تجربه، در ابعاد زندگی همه دین‌داران ظهور دارد؛ چه در رسالت انبیائی مانند اشعیا، چه در تجربه جمعی بنی‌اسرائیل در مواجهه با خداوند و چه در وجود نویسندگان عهد جدید. (همان: ۲۴۸) این همان سخن شلایر ماکر است که دین نه وحی حقیقی، که در واقع تجربه مسیح و سپس دین‌داران از مواجهه خود با عیسی یا خدا است؛ همان که درباره مسیح نیز صادق است؛ یعنی نبوت مسیح نیز تنها به این معنا است که او حاصل تجربه خود را از مواجهه با خدا در اختیار دیگران قرار داده است. استیس،^۲ سوئین‌برن^۳ و پراودفوت^۴ نیز از جمله ادامه‌دهندگان تفسیر تجربه دینی هستند که در نظرشان، دین عنصری مستقل در تجربه انسانی است و نباید به علم، متافیزیک یا اخلاق ارجاع شود. (همان: ۲۴۸)

در مجموع، شلایر ماکر، تجربه دینی را چیزی متمایز و برتر از مفاهیم و آموزه‌های دینی متکی بر مفاهیم و تبیین‌ها و برهان‌های عقلی می‌داند. (Schleiermacher, 2005: 24)

تقسیم‌بندی‌های تجربه دینی، در واقع کوششی برای شفاف‌تر شدن و عمق‌بخشی به ایده تجربه دینی بود. آنچه در همه این تقسیم‌ها و تفسیرها صراحت و تأثیر دارد، عنصر «مواجهه با امر متعالی» است که در چهره‌های مختلف حسی، شبه‌حسی قابل بیان یا غیر قابل بیان و ... خودنمایی کرده است.

1. Rodolf Otto.
2. Stace.
3. Richard Swinburne.
4. Wayne Proudfoot.

سوئین برن می‌گوید: ما خداوند، حقیقت غایی یا امر متعالی را به شیوه‌های گوناگون تجربه می‌کنیم:

۱. به واسطه شیء محسوس همگانی؛ ۲. به واسطه شیء محسوس نامتعارف و مشاع؛ ۳. به واسطه پدیده‌ای شخصی و قابل توصیف با زبان حسی متعارف؛ ۴. به واسطه پدیده‌ای شخصی و غیر قابل توصیف با زبان متعارف؛ ۵. بدون واسطه هرگونه امر حسی. (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۴۰ - ۳۴) در همه این پنج نوع، تجربه یا مواجهه با حقیقت غایی وجود دارد و تفاوت اقسام، به واسطه و مراتب دسترسی ادراکی افراد و توصیف‌پذیر بودن یا نبودن آن تجربه و مواجهه است.

دیویس^۱ نیز شش نوع تجربه دینی را توضیح داده است که عبارتند از: ۱. تجارب تفسیری؛ ۲. تجارب شبه‌حسی؛ ۳. تجارب وحیانی؛ ۴. تجارب احیاگر؛ ۵. تجارب مینوی؛ ۶. تجارب عرفانی. (Franks, 1989: 35-48) البته برخی مدعی‌اند هسته مشترک ادیان، همین تجربه‌های عرفانی هستند. (فعالی، ۱۳۸۵: ۳۵۷)

طبق این تقسیم‌ها و تفسیرها، عنصر مشترک همه اقسام یادشده، احساسی است که در ساحت‌های مختلف حسی یا شهودی در موقعیت مواجهه با امر متعالی تحقق می‌یابد. (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۲۹؛ کاپلستون، ۱۳۸۵: ۱۵۶؛ باربور، همان: ۲۴۸؛ پترسون و دیگران، همان: ۴۱، ۴۳ و ۵۰) می‌توان گفت همه معانی و تفسیرهایی که برای تجربه دینی ارائه شده است، درصدد توجیه و تبیین همان مفهومی هستند که به «مواجهه با امر متعالی» یا «مواجهه با امر الوهی» یاد می‌شود. بنابراین یک رکن تجربه دینی در تبیین‌های موجود، به‌ویژه تفسیرهای پیروان شلایر ماخر، امر متعالی است.

از این تفسیرها چند نکته به دست می‌آید:

۱. وجهه غالب تجربه دینی، نوعی احساس شخصی است، نه مفهوم عقلی.
 ۲. تجربه دینی، برای همه با تفاوت در شدت و ضعف امکان دارد.
 ۳. در تجربه دینی، مواجهه با امر متعالی یا حقیقت غایی یک اصل است.
 ۴. ملاک دینی بودن تجربه دینی، مواجهه تجربه‌گر با امر متعالی است.
 ۵. تجربه دینی تفسیرناشده وجود ندارد؛ چه برای خود تجربه‌گر و چه برای او و دیگری.
- در مجموع، طبق تصریح شلایر ماخر، دین چیزی جز شهود و احساس وابستگی مطلق به امر متعالی نیست. البته شهود و احساس در واقع یک چیز هستند؛ گرچه دو اصطلاح باشند؛ تجربه دینی یعنی همین شهود و احساس. به نظر وی شهود، محور و برترین اصل دین است؛ همان که بی‌میانجی است و با برهان و

1. C. f. Davis.
 2. interpretive experiences.
 3. quasi-sensory experiences.
 4. revelatory experiences.
 5. regenerative experiences.
 6. numinous experience.
 7. mystical experiences.

تبیین و بررسی هستی و چیستی «ادراک امر متعالی» در تجربه دینی □ ۶۵

دلیل منطقی قابل بیان نیست. (Shleiermacher, 2005: 29) در نظر شلایر ماخر، اندیشه غیر از حس تکیه بر بی‌نهایت است. این همان احساس دینی بی‌واسطه است که با شهود توأم بوده، متعلق آن امر نامتناهی است. (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۲۸ و ۲۹) احساس دینی، یعنی نوعی آگاهی از خدا. این احساس، برتر از نظر و توأم با شهود وابستگی مطلق ما به هستی و در نهایت خدا است؛ این احساس، کانون کاملاً روشن آگاهی دینی است. (Schleiermacher, 1893: 43)

چیستی امر متعالی

شلایر ماخر وابستگی به خدا (امر متعالی / امرغایی) در تجربه دینی را به‌طور کانونی محور توجه قرار داده، اصرار دارد که عنصر اساسی احساس دینی، همان حس وابستگی به خدا است. «امر متعالی» تعبیر مهمی است که وی در مورد خدا از آن بهره می‌برد. احساس وابستگی مطلق به امر متعالی، ممکن است در طول حیات انسان، تنها یک بار اتفاق بیفتد؛ اما این لحظه، برتر و مقدم بر اندیشه است. از آنجا که این احساس ساخته بشر نیست، پس دینی است؛ زیرا انسان، تسلیم چیزی است که شامل «همه‌چیز» است. امر متعالی، همان خدا است که انسان با تمام وجود به آن وابسته است. (Shleiermacher, 2005: 37-43)

تجربه دینی دو عامل بنیادین دارد: نخست: وقوف به امر متعالی؛ دوم: سرسپردگی تام به آن، به‌عنوان غایت. (گیسلر، همان: ۶۴) بنابراین اصل امر متعالی در تجربه دینی مفروض است و تجربه، زمانی دینی است که در اثر مواجهه با امر متعالی، وقوف و سرسپردگی تجربه‌گر را به او در پی داشته باشد. (پترسون و دیگران، همان: ۳۵ و ۵۰) وقوف به امر متعالی، به همراه آگاهی از اینکه من (تجربه‌گر) مخلوق او هستم، همان چیزی است که شلایر ماخر آن را تجربه دینی می‌داند. (Schleiermacher, 2005: 37) برخی امر متعالی را با توجه به مقوله‌های انسان‌شناختی تفسیر کرده‌اند؛ با این بیان که: ناخودآگاه فردی، ناخودآگاه جمعی، آگاهی جمعی گروه، فرافکنی تخیل انسانی، پروژة بی‌معنای انسان برای علت خود شدن، متعلق توهم یک روان‌رنجوری همگانی، خود برتر یا آرمانی بشر، وحدت خیالی ارزش‌های انسانی و ... همگی در مقام تعبیر و تعریف امر متعالی هستند. (گیسلر، ۱۳۹۱: ۳۱ - ۳۰ و ۵۱ - ۵۰)

در بیانی دیگر گفته شده: امر متعالی، دو معنا در خود نهفته دارد؛ نخست: چیزی که از آگاهی بی‌واسطه آدمی فراتر رود یا بیشتر باشد؛ یعنی مانند نومن کانت (کانت، ۱۳۸۷: ۵۰) قابل بیان نباشد، یا همان نسبت کل به جزء را داشته باشد؛ دوم: غایی باشد؛ امر غایی همان بیشتر است که آدمی با نظر به آن، دیگر نیازی به بیشتر نمی‌بیند؛ امری که آدمی برای آن عالی‌ترین‌ها را قربانی می‌کند. این تجارب، نقش بنیادینی در سنت‌های خداپاورانه دارند. موضوع این تجارب، امری بی‌نهایت حیات‌بخش و فعال است؛ قدرتی چندان سترگ که افراد در وجودش مستهلک‌اند. راز ناشناخته‌ای که شخص با آن روبه‌رو می‌شود، هم هراس‌انگیز است و هم

مسحورکننده؛ سرّی است هول‌انگیز، رازناک و بالقوه خطرناک، گرچه قبیح و شر نیست و در عین حال شکوهمند و جذاب که دیگر ارزش‌ها در مقایسه با آن بی‌ارزش‌اند. (گیسلر، همان: ۵۲)

اصرار الهی‌دانان بر عمومیت امر متعالی جالب توجه است. گویا این عده به «تشخص» عینی امر متعالی باور ندارند و آن را امری می‌دانند که هم دیدگاه‌های دینی شخصی را و هم دیدگاه‌های دینی غیرشخصی را دربر دارد. «برهمن» هندوئیسم، «نیروانا»ی بودیسم، «تائو»ی تائوئیسم، «کل» شلایر ماخر، «نیومن» اتو و «هستی فراسوی هستی» تیلیش،^۱ همگی شیوه‌های نگرستن به امر متعالی‌اند. (گیسلر، همان: ۳۰ و ۵۷)

نکته دیگر آنکه این امر متعالی، لازمهٔ دین است و برای فراتر رفتن از خود - که تنها از طریق دین محقق‌شدنی است - باید یک «فراتری» وجود داشته باشد - خواه واقعی و خواه خیالی - که تجربهٔ دینی به‌سوی آن یا در آن به حرکت درآید. (همان: ۵۸) امر متعالی، فراسویی است که آدمی، فراسوهای دیگری فراسوی آن جستجو نمی‌کند. (همان: ۳۱)

به گفتهٔ برخی مفسران تجربهٔ دینی، امر متعالی به این معنای عام و بدون مرز، حتی در نهان‌خانهٔ اندیشه منکران دین نیز وجود دارد. حتی فروید نیز با این موضوع که انسان‌ها چنین احساسی از وابستگی به امر متعالی دارند، موافق بود. این همان چیزی است که تیلیش آن را «علقهٔ غائی به امر غائی» نامیده و در سخنان شلایر ماخر، با تعبیر «وابستگی همهٔ فرد به همه» و در سخنان رمزی،^۲ با تعبیر «سرسپردگی تام به تمام» آمده است. این تفصیل‌ها مبتنی بر این معنا هستند که اصل وجود امر متعالی پذیرفته است. اگر نیاز به خداوند حتی به اندازهٔ نصف آنچه غیر متدینین ابراز داشته‌اند، مهم باشد، باز هم پرسش از واقعی بودن خداوند ارزش پیگیری دارد؛ به ویژه با توجه به انتظارات انسانی از این پیگیری، آن امر ارزشمند خواهد بود. انسان‌ها توقع دارند طریقی برای برآوردن نیازهای اساسی‌شان وجود داشته باشد. ناممکن انگاشتن آنچه انسان‌ها به‌عنوان نیازی اساسی این‌گونه عمیقاً احساس می‌کنند، درست مثل این است که گفته شود هیچ مادری وجود ندارد فقط به این دلیل که یک طفل خاص از این نعمت محروم است. (همان: ۱۲۳ - ۱۲۲)

درک امر متعالی

اکنون باید پرسید: «ادراک متعلق به امر متعالی» در بیان نظریه‌پردازان تجربهٔ دینی، چگونه درکی است و ملاک ارزیابی آن چیست؟ عبارات شلایر ماخر و مفسران نظریهٔ تجربهٔ دینی، این ویژگی‌ها را به «ادراک متعلق به امر متعالی» نسبت داده‌اند: ۱. مستقیم و بی‌واسطه بودن؛ ۲. شهودی بودن؛ ۳. عمومیت؛ ۴. توأم با احساس‌های باطنی ویژه مانند درد و لذت و ... بودن؛ ۵. غیرقابل بیان با مفاهیم بودن؛ ۶. برتر از قلمرو نظر و برهان بودن و ... این ویژگی‌ها، همان ویژگی‌های علم حضوری است که برآیند ضروری آن، انتقال‌ناپذیری آن ادراک است.

1. Paul Tillich.
2. Ian Ramsey.

تبیین و بررسی هستی و چیستی «ادراک امر متعالی» در تجربه دینی □ ۶۷

در نظریه تجربه دینی، اصل تعلق به امر متعالی و درک آن، مفروغ‌عنه است و وقوع درکی از آن، به هر صورتی که باشد، مفروض است؛ از این رو همت شخصیت‌های این عرصه، به بررسی اقسام تجربه دینی و ابعاد و آثار آن اختصاص یافته است؛ درحالی که یکی از پرسش‌های اساسی در این زمینه آن است که: آیا در تجربه دینی، ادراکی اتفاق می‌افتد یا نه؟ بی‌تردید، پاسخ منفی به این پرسش، بنیاد نظریه و هدفی که درصدد آن است (دفاع از مسیحیت و عقلانیت تدین به آن، که هدف نهایی شلایر ماخر بود) ویران خواهد شد؛ زیرا حکم بدون موضوع محال است. این سخن که: «تجربه دینی، امری محقق است؛ اما موضوع آن معلوم نیست» به‌هیچ‌وجه معقول نمی‌نماید و نمی‌توان امری را مبنای فهم و تفسیر دین قرار داد که خود بر امری نامعلوم مبتنی است؛ اما اگر پاسخ مثبت باشد؛ یعنی تجربه دینی، پیامد امری ادراکی باشد، باید پرسید این ادراک، از کدام انواع و اقسام ادراک است؟ بخش‌هایی از پاسخ به این پرسش در سخنان پیش‌گفته روشن شد؛ مثلاً به این نکته تصریح شده است که: موضوع و متعلق ایمان، در وجود تجربه‌گران دین‌دار، نه به صورت مفاهیم عقلی، که به صورت واقعیت‌های شبه‌محسوس، مستقیماً ادراک می‌شود. این امر ادراکی، همراه با حس هیبت و حرمت است که به گفته ردولف اتو، با راز، جذبه و حیرت جمع شده است. (باربور، همان: ۲۴۶) بنابراین باید گفت: ادراک امر متعالی در تجربه دینی، از سنخ ادراکات شخصی است. شلایر ماخر بر آن است که حس وابستگی مطلق، نوعی آگاهی واضح است که در واقع همان خودآگاهی بی‌واسطه است که بعدها به همراه حس وابستگی مطلق، به آگاهی از خدا تبدیل شده است. (scliermacher, 1983: 17) سوئین‌برن نیز بر آن است که منشأ تجربه دینی ممکن است امری در دسترس همه یا امری در انحصار یک شخص باشد؛ اما آنچه به ادراک تجربه‌گر می‌آید، شخصی است؛ حال ممکن است برای دیگری قابل بیان باشد یا نباشد. (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۳۴) این در حالی است که عمومیت درک امر متعالی، محل اصرار معتقدان به تجربه دینی است. این سخن که هر کدام از برهمن، نیروانا، تائو و ... می‌تواند شیوه‌ای از نگریستن به امر متعالی باشد، (گیسلر، ۱۳۹۱: ۳۰ و ۵۰) دلیل اعتقاد به عمومیت درک امر متعالی است.

برخی از درک امر متعالی، با درک «نفس کیهانی» یاد کرده‌اند؛ گویا امر متعالی را همان روح هستی فرض کرده‌اند که کنایه از خدا است. این درک، نه به واسطه نشانه فراچنگ می‌آید، نه حتی به واسطه کلام، نه از راه حواس و نه از طریق ریاضت و کوشش؛ بلکه از طریق آرامش ناشی از معرفت و به مدد فطرت پاک به دست می‌آید. باری از طریق مراقبه است که شخص، او را که بسیط و بدون اجزا است، شهود می‌کند. (پترسون و دیگران، همان: ۳۶)

بدین ترتیب، نشانه‌هایی از اعتقاد به حضوری بودن علم حاصل از ادراک امر متعالی در سخنان این گروه دیده می‌شود. برخی نیز کوشیده‌اند درک خدا یا همان امر متعالی را نزدیک‌ترین درک انسانی معرفی می‌کنند: «شهادت همه ادیان برحق بر این است که: هیچ حقیقتی یا واقعیتی مستقیم‌تر از حقیقت و واقعیت وجود

خداوند نیست. هیچ واقعیتی نزدیک‌تر از او به ما نیست. واقعیت‌های محسوس، آشکارند؛ ولی واقعیت او به دل ما نزدیک‌تر است و در صمیم قلب و سویدای دل ما وجود دارد». (باربور، همان: ۳۴۸) با این تصریح، ماهیت ادراک امر متعالی روشن‌تر می‌شود و می‌توان گفت آنچه مفسران تجربه دینی درصدد آن هستند، نزدیک به علم حضوری است و شخصی بودن آن را نیز می‌توان به این معنا تفسیر کرد. شلایر ماخر تصریح دارد که تجربه دینی یا همان حس وابستگی مطلق به خدا، امری ادراکی و البته برتر از ادراک نظری است و تنها احساس می‌تواند بیانگر آن باشد؛ اما این ادراک، غیرقابل توصیف با مفاهیم است. (Shleiermacher, 1983: 34)

نقد و بررسی

۱. نقد چیستی امر متعالی

۱. با اینکه وجود امر متعالی در تجربه دینی، امری مسلم است، تبیین آن در کلمات مفسران، به‌گونه‌ای رقم خورده که تشخیص و عینیت وجودی آن دچار چالش شده است. این جمله که: «برهمن» هندوئیسم، «نیروانا» ی بودیسم، «تائو» ی تائوئیسم، «کل» شلایر ماخر، «نیومن» اتو و «هستی فراسوی هستی» تیلیش، همگی شیوه‌های نگریستن به امر متعالی‌اند، (گیسلر، همان: ۳۰ و ۵۷) مفادی جز این ندارد که امر متعالی، معیاری برای سنجش تشخیص ندارد و به هر گونه‌ای می‌توان از او سخن گفت. چالش دیگر این تبیین، بی‌پاسخ ماندن این پرسش است که اگر امر متعالی می‌تواند هر کدام از امور یادشده باشد، راه و ابزار کسب آگاهی از ماهیت و هویت و تحقق ادراک آن چیست؟ اگر تجربه دینی یک احساس و یک تجربه است، متعلق آن چیست و ادراک مورد بحث در مواجهه با کدام واقعیت محقق می‌گردد؟ مجموع این پرسش‌ها، با مجموعه تبیین‌های پیش‌گفته در تعارض است؛ چه دیدگاه‌های معتقد به معرفت‌بخش بودن تجربه دینی و چه دیدگاه منکران آن. در یک کلام، اگر امر متعالی، تشخیص، تعین و نام و نشان واحدی ندارد، پس تجربه حسی یا غیرحسی به چه چیزی تعلق می‌یابد؟ گذشته از اینکه این سخن، جان کلام در پلورالیسم دینی است که در جای خود نقد و بررسی شده است.

۲. نقد دیگر، ناظر به تفسیری است که از امر متعالی ارائه شده است. چنان‌که گفته شده، امر متعالی آن بیشترین است که با وجود آن، بیشتر دیگری طلب نمی‌شود و ... در این تفسیرها، امر متعالی صرفاً با معیارهای کمی تفسیر شده است؛ حال آنکه، کمیت به هر مقداری معین گردد، نمی‌تواند مفهوم بی‌نهایت را نشان دهد. (بنگرید به: طوسی، ۱۴۱۳: ۳۲)

۲. نقد درک امر متعالی

علاوه بر آنچه در چیستی امر متعالی، محور چالش و پرسش بود، در خصوص خود ادراک امر متعالی نیز نکات قابل تأملی وجود دارد:

۱. طبق آنچه به دست آمد، ادراک متعلق به امر متعالی، از سنخ علم حضوری است. اکنون با توجه به شخصی، حضوری و انتقال‌ناپذیر بودن علم حضوری، چگونه تجربه دینی که مبتنی بر علم حضوری است، مایه اثبات حقانیت دین (مسیحیت) و دفاع عقلانی از آن خواهد بود؟ در کلام طرفداران نظریه تجربه دینی، از این مطلب سخنی به میان نیامده و حتی درباره مسیح نیز صرفاً به این نکته بسنده شده است که او در پی مشاهده مستمر امر متعالی (خدا) تجربه‌های برتری به دست آورده و آن را در اختیار مخاطبان خود قرار داده است؛ اما از اینکه مسیح چگونه یافته‌های حضوری خود را برای مخاطبان خود تبیین و اثبات کرده است و مخاطبان چگونه به صدق ادعاهای او پی برده‌اند، سخنی به میان نیامده است.

این مطلب به این مسئله مهم در مباحث معرفت‌شناسی اشاره دارد که علم حضوری تا زمانی که به علم حصولی تبدیل نشود، حجیتی برای دیگران ندارد و نمی‌تواند در قالب دلیل و برهان در اثبات مدعای شخص به کار رود. ضمن اینکه تبدیل علم حضوری به علم حصولی، دارای فرایندی دقیق و البته اجتناب‌ناپذیر است؛ زیرا از سویی هر علم حصولی، متکی به علم حضوری است (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۱۸۲) و از سوی دیگر، علم حضوری، شخصی و انتقال‌ناپذیر است. (بنگرید به: مطهری، ۱۳۷۷: ۶ / ۲۷۵ - ۲۷۱) اکنون اگر کسی مدعی معرفت دینی یا دستیابی به حقیقت دین باشد، باید مدعای خود را از طریق دلیل و با مفاهیم و معقولات برای دیگران اثبات کند، وگرنه صرف ادعای شهود و یافت شخصی و تجربه باطنی و ... برای مخاطبان اعتباری نخواهد داشت.

۲. به فرض که تبیین تجربه از سوی تجربه‌گر، با کمال دقت و نظم انجام گرفت و او به‌زعم خود توانست حاصل ادراک خود از امر متعالی را در اختیار فهم عموم مخاطبان خود قرار دهد؛ سخن در این است که معتقدان به تجربه دینی، سخنی از صدق آن سخنان و ملاک اثبات صدق آنها به میان نیاورده‌اند. برخی نویسندگان، در پاسخ به این پرسش گفته‌اند: «پاسخ وابسته به این است که شخص مدعی، معتقد به کدام تئوری از تئوری‌های صدق باشد»؛ (ملکیان: ۱۳۷۹: ۲۰) اما این تازه آغاز بحث است؛ زیرا از میان تئوری‌های صدق، آنچه از عهده اثبات خود برمی‌آید، تنها تئوری مطابقت است. باز هم، اگر تا اینجا مسئله حل شده تلقی شود، یعنی بپذیریم که تجربه‌گر، تابع تئوری مطابقت است، باید پرسید او به مطابقت تجربه خود با کدام واقعیت معتقد است و پس از آن، این مطابقت را چگونه اثبات می‌کند؟ به عبارت دیگر، تجربه‌گر در بیان و اثبات مدعای خود، به دو گام حیاتی نیازمند است: نخست، انتخاب تئوری صدق؛ دوم: انتخاب تئوری اثبات صدق. اکنون اگر پاسخ به پرسش دوم این باشد که تجربه‌گر به تئوری مبنای معتقد است، باید گفت آنچه نظریه تجربه دینی با آن مواجه است، چالشی مبنایی و جدی است که دست‌کم در دو مسئله ثبوت و اثبات صدق، سخنی روشن‌گر و پاسخی در طراز مدعای تجربه دینی ارائه نمی‌کند.

در عین حال، جای توجه است که برخی چهره‌های مسیحی در زمینه معرفت دینی، مکانیزم تکیه

معرفتهای روبنا را بر معرفتهای پایه ارائه کرده‌اند (پلانتینگا، ۱۳۷۴: ۵۰) که در حد خود، رویکرد قابل توجهی است؛ اما این راه در سخنان مُبدع و مفسران و طرفداران نظریهٔ تجربهٔ دینی دیده نمی‌شود و این خلأ مبنایی در این نظریه است.

اکنون باید گفت فقر مبنایی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی، یکی از چالش‌های جدی در زمینهٔ معرفت دینی در جهان مسیحیت است. این امر خسارات دامنه‌داری به این دین وارد کرده است و نظریهٔ تجربهٔ دینی نیز به علت همین فقر و خلأ مبنایی، به جای دفاع از عقلانیت دین مسیحیت، آن را به انزوای معرفتی بیشتری کشانده است. این در حالی است که عقلانیت دین و معرفت دینی، برای هر دینی که داعیه‌دار جهان‌شمولی و حقانیت باشد، امری حیاتی است.

در فرهنگ و حکمت اسلامی، نخست مبنایی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی تأسیس و سپس معارف و آموزه‌ها به مخاطبان ابلاغ شده است. دعوت به حق و فهم حقیقت و شناخت عقلانی مدعا و محتوای دین، از مواضع صریح اسلام است. متن قرآن کریم، روایات معصومین علیهم‌السلام و آثار حکمای بزرگ اسلامی در مکاتب اصلی مشاء، اشراق و متعالیه، چندان به مبنایی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی همت گماشته‌اند که گویی مرکز ثقل معرفت دینی، همین زمینه است و البته با در دست داشتن این مبنایی و قواعد، فهم دین و دفاع از عقلانیت آن، شکوفایی و شفافیت تامی می‌یابد.

یکی از نمونه‌های مرتبط با بحث حاضر، علم کائنات نسبت به خدا و اسما و صفات اوست. صدرالمتهلین در این باره، معتقد است همهٔ کائنات نسبت به حق، به مراتب شدت و ضعف، عالم‌اند؛ اما قدر متیقن این است که همگی از علم بسیط (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۱ / ۱۱۶) نسبت به او بهره‌مند هستند. عالم به علم بسیط، کسی است که بداند و نداند که می‌داند و عالم به علم مرکب، شخصی است که می‌داند و می‌داند که می‌داند. (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۲ / ۱۹۵) علم بسیط همان علمی است که همهٔ کائنات به واجب‌الوجود دارند؛ اما ادراک مرکب آن حقیقت، ویژگی مهمی است که با آگاهی بر صفات و اسمای الهی مانند خالق، رازق، شافی، حسیب، کافی، کفیل و دیگر اسمای حسنا و اسمای فصلی خداوند میسر می‌گردد. علم بسیط به واجب راه، از آن جهت که مصون از خطا می‌باشد، دانش فطری نامیده‌اند:

دانش حق ذوات را فطری است * دانش دانش است کآن فکری است. (همان: ۲ / ۱۹۷ و ۲۰۰)

نوع دیگر علم، علم مرکب است که ممکن است نسبت به حق تعالی نیز به دست آید. ملاصدرا معتقد است علم مرکب به خدا، هم از راه عقل و دلیل حاصل می‌شود و هم از راه کشف و شهود. ایشان در شرح و تفسیر آیهٔ ۱۷ تا ۱۹ سورهٔ قیامت: «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَّانَهُ»، به بیان علم اجمالی و تفصیلی و تطبیق آن بر آیات کریمهٔ یادشده پرداخته است: قرآن در لغت به معنای جمع است؛ همچنان که فرقان به معنای جدایی و تفصیل می‌باشد. آیهٔ نخست، اشاره به علم اجمالی است که نزد

تبیین و بررسی هستی و چیستی «ادراک امر متعالی» در تجربه دینی □ ۷۱

دانشمندان «عقل بسیط» نامیده می‌شود. علم اجمالی، علم به همه موجودات به‌طور بسیط و اجمالی است و این عقل فعال است که تفصیل‌دهنده و شرح‌دهنده علوم نفسانی است؛ اما آیه دوم به علم نفسانی اشاره دارد که به صورت‌های عقلی حاصل در نفوس افراد فاضل‌تکثر می‌یابد. ممکن است صورت دوم (علم تفصیل بدون علم اجمالی) وجود داشته باشد؛ اما عکس آن درست نیست؛ یعنی علم اجمالی همیشه همراه تفصیل است. در آیات قرآن همیشه همراه فرقان هست؛ اما عکس آن قطعی و دائمی نیست و ممکن است فرقان بدون قرآن وجود داشته باشد. نفس پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مقام «قاب قوسین او ادنی» عقل بسیط قرآنی است که با همه معقولات متحد است. او قلم حق است به وجهی و کلمه تام الهی است به وجهی دیگر. (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۲۷ - ۲۶)

نتیجه

تجربه دینی هم خود مسئله مهمی است و هم ابعاد گسترده‌ای دارد. این اهمیت نیازمند تأمین مبانی و دلایل عقلانی در حد لازم و کافی است؛ اما در متن آثار مرتبط با این مسئله در جهان مسیحیت اهتمام روشنی به این بُعد دیده نمی‌شود. نتیجه قهری این نقصان استمرار و عمق رو به تزاید فرهنگ دینی مسیحیت با عقلانیت و معقولیت است. روشن است که ظهور اجتماعی این نقصان و بیگانگی همان آسیب‌هایی است که از قلمرو فرد و خانواده و اجتماع و نیز قلمرو اخلاق و عقیده فراتر می‌رود.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. اتو، رودلف، ۱۳۸۰، *مفهوم امر قدسی*، ترجمه همایون همتی، تهران، نقش جهان، چ ۱.
۳. الیاده، میرچا، ۱۳۷۵، *دین پژوهی*، ج ۲، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، طرح نو، چ ۱.
۴. باربور، ایان، ۱۳۸۴، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چ ۴.
۵. پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۸۹، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، چ ۷.
۶. پراودفوت، وین، ۱۳۷۷، *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، قم، طه.
۷. پلاتینگا، آلون، ۱۳۷۴، «آیا اعتقاد به خدا معقول است؟»، *کلام فلسفی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، صراط.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
۹. ریچاردز، گلین، ۱۳۸۰، *به سوی الهیات ناظر به همه ادیان*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی و احمدرضا مفتاح، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چ ۱.

- ۷۲ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال ۱۲، تابستان ۹۵، ش ۴۵
۱۰. سایکس، استیون، ۱۳۷۶، *شلاير ماخر*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۱۳ ق، *قواعد العفانند*، بیروت، دارالغربة.
۱۲. عباسی، ولی‌الله، فروردین و تیر ۱۳۸۴، «ماهیت‌شناسی تجربه دینی»، *پژوهش‌های اجتماعی اسلامی*، شماره ۵۲ - ۵۱، ص ۱۵۴ - ۶۶.
۱۳. فعالی، محمدتقی، ۱۳۸۵، *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ ۲.
۱۴. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۵، *تاریخ فلسفه*، ج ۷ (از فیخته تا نیچه)، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چ ۳.
۱۵. کانت، ایمانوئل، ۱۳۸۷، *نقد قوه حکم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، چ ۲.
۱۶. گیسلر، نورمن، ۱۳۹۱، *فلسفه دین* ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، حکمت.
۱۷. لین، تونی، ۱۳۸۶، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، تهران، فرزانه، چ ۳.
۱۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، ج ۶، «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، تهران، صدرا.
۱۹. مک‌گراث، الیستر، ۱۳۸۴، *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲۰. ملاصدرا، ۱۳۷۸، *اسرار الآیات*، قم، نشر حبيب.
۲۱. ملاصدرا، ۱۳۸۰، *المبدأ والمعاد*، قم، بوستان کتاب.
۲۲. ملاصدرا، ۱۴۱۰ ق، *اسفار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۳. ملکیان، مصطفی، تابستان و پاییز ۱۳۷۹، «تجربه دینی؛ اقتراح در نظرخواهی از مصطفی ملکیان»، *نقد و نظر*، شماره ۲۴ - ۲۳، ص ۲۴ - ۴.
۲۴. هوردن، ویلیام، ۱۳۸۶، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه طاهره ووس میکاییلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

25. Cupitt, Don, 1988, *Mysticism after Modernity*. London: Blackwel.
26. Franks, Davis Caroline, 1989, *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford: university press.
27. Kant. Immanuel, 1997, *Critique of Pure Reason*. Trans and ed: Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge University press, Cambridge First Edition.
28. Scheiermacher, F. 1983, *On Religion*, transl: John oman, London, trubener & co. ltd, 1th printing.
29. Scheiermacher, F. 2005, *Religion*, Translat: Richard Crouter, Newyork. Cambridge Univercity. 9th printing.

الهوية البشرية للنبي في فكر متكلمي الإمامية

طوبى كرماني^١ / علي خاني^٢

ملخص البحث: من بعد أصل التوحيد، للنبوّة مكانة ذات أهمية حيوية ومصيرية في المنظومة الفكرية الدينية. حين يتناول المتكلمون المسلمون تبيين مفهوم النبي، يشيرون إلي عناصر ومكونات مثل الصفة البشرية وعنصر الوساطة والدور الإخباري للنبي. وكان متكلمو الإمامية أكثر اهتماماً بتعريف النبي من متكلمي الأشاعرة والمعتزلة. ومن هنا فقد بحثت هذه العناصر في الأعمال الكلامية للإمامية بصراحة أكثر. ومن ذلك، فإن تصريح المتكلمين المسلمين في تبيين صفة النبي، بأنه «بشر»، يُؤشر علي مدى أهمية هذا الجانب من حقيقة النبوّة. وأما السرّ الكامن وراء الإهتمام بهذه الصفة البشرية، فيعزي الي أن الصفة البشرية للأنبياء مترابطة ومتلازمة مع الكثير من المسائل الكلامية في مجال «النبي» و«النبوّة»؛ ومن ذلك: «امكانية الوحي الإلهي للأنبياء»، و«أفضلية الأنبياء علي الملائكة»، و«مكان عصمة الأنبياء»، و«الإختيار في عصمة الأنبياء»، و«جعل الأنبياء اسوة».

الألفاظ المفتاحية: النبي، الصفة البشرية، امكانية الوحي، العصمة، الإختيار، جعل الأنبياء الاسوة.

الذكورة والانوثة والروح في مبادئ الحكمة المتعالية:

رأى آية الله جوادى الآملى نموذجاً

فاطمه نيازكار^٣ / هادي صادقي^٤

ملخص البحث: يُجرى هذا البحث عملية تقييم لتذكير أو تأنيث روح انسان من وجهة نظر الحكمة المتعالية، مع التركيز علي رؤية آية الله جوادى الآملى، الذي يعتقد ان الروح قبل الولوج الي عالم الدنيا، كانت مجردة من التذكير والتأنيث. وفي سياق القبول بمبدأ وجود الروح المجردة في عالم ما قبل الدنيا، لا يري تعارضاً بين هذه الرؤية ومبدأ جسمانية حدوث الروح. وعند المقارنة بين هذه الرؤية ورؤية الملا صدرا وغيره من الفلاسفة الصدرايين، يلاحظ توافقهما وعدم وجود أى اختلاف بينهما علي الرغم مما يترآي للوهلة الاولي من وجود اختلافات ظاهري. ولا بد طبعاً من الإشارة الي أن هناك بعض الإنتقادات التي أثبتت حول هذه الرؤية؛ من ذلك مثلاً أنها تجاهلت تأثير الفوارق العضوية (الفلسجية) علي النوازع الروحية والعقل. ويوضّح في ختام المطاف أن الروح لا تتقبل التذكير والتأنيث، وحالة التذكير أو التأنيث تحصل من بعد انعقاد النطفة في النشأة الدنيوية.

الألفاظ المفتاحية: الروح المجردة، تذكير وتأنيث الروح، النفس، الملا صدرا، جوادى الآملى.

١. استاذة في جامعة طهران.

٢. ماجستير في الفلسفة والكلام الإسلامى، جامعة طهران.

٣. طالبة دكتوراه في تدريس المعارف، فرع الأخلاق الإسلاميه.

٤. استاذ مشارك في جامعة علوم القرآن والحديث.

قراءة نقدية للإتجاه الإستشراقي في معرفة مفهوم «أهل البيت»

نقد لمقالة «أهل البيت» في موسوعة ليدن القرآنية

مسلم محمدى^١ / حسن رضاي هفتاد^٢ / زينب رحيمي ثابت^٣

ملخص البحث: أشير في بعض آيات القرآن وفي الأحاديث النبوية إلي جماعة بعنوان أهل البيت، وهم مطهرون من كل رجس ولهم فضائل ومكانة خاصة في الإسلام. وهذا مما أثار اهتمام المستشرقين ولفت انظارهم إلي هذه الكلمة القرآنية ودعاهم إلي كتابة أعمال متعددة بشأنها. ومن هذه الاعمال مقالة «أهل البيت» التي كتبها موسى شارون في موسوعة ليدن القرآنية. ونحن في هذا البحث نسلط الضوء علي هذه المقالة ونضعها علي بساط النقد. هذه المقالة تكتنفها الكثير من جوانب القوة والضعف. من جوانب القوة في هذه المقالة هو التعرف علي كلمة «أهل» في القرآن، وذكر حديث السفينة، والاشارة إلي الآيات التي وردت فيها عبارة «أهل البيت»، اضافة إلي بيان أن حديث الكساء من أشهر الأحاديث التي ذُكرت في مصادر الفريقين بشأن تفسير الآية ٣٣ من سورة الاحزاب. وفي المقابل هناك نقاط ضعف تُعْتَوَّر هذه المقالة تقصّيها الناقص لعبارة «أهل البيت» وتحليلها المغلوط لها والقول انها تنطبق علي قبيلة قريش، اضافة إلي تحليلها المشوّه لبعض الأحاديث، وتفسيرها الغامض لما ينطوي عليه حديث الكساء من مغزىٍ سياسى. كما يتولي هذا البحث الاجابة عن الاشكالات المذكورة.

الألفاظ المفتاحية: الإتجاه الإستشراقي، أهل البيت، النبى، موسى شارون، موسوعة ليدن القرآنية.

٤ بحث وتبيين طبيعة وماهية «ادراك الأمر المتعالى» في التجربة الدينية

حسن پناهى آزاد^٤

ملخص البحث: يفتر شلايرماخر، حقيقة الدين بالشعور أو شهود التبعية الي «الأمر المتعالى». وقد طرح أتباعه المزيد من التفاصيل الجديرة بالإهتمام لهذه الفكرة. وفقاً لهذه المقاربة يكون «الدين»، ادراك غير قابل للبيان والتفسير يجده من يمرّ بتجربته، عين وجوده. ومن هنا يمكن القول إن ما يتحقق من ادراك في التجربة الدينية - وهو يتعلق بأمر متعال - من سنخ العلم الشهودى أو الحضورى، وليس من جنس العلم الحصى والمفهومى. هذه الرؤية يُثار أمامها تساؤل وهو هل نوع الإدراك للأمر المتعالى، لديه القدرة اللازمة لتبيين واثبات الدين؟ أم أن تبيينه وايصاله الي الآخرين يتطلب عملية من نوع آخر ومعياراً يُتاح عن طريقه للدين وللنبي اىصال المعارف الدينية - بما فى ذلك التوحيد وغيره - الي المتلقين واثباته لهم. بعدما يقدّم هذا البحث تبييناً للتجربة الدينية، يأتي علي بحث طبيعة وماهية «الإدراك» المتعلق بالأمر المتعالى ويقيس نسبة ذلك مع التبيين، والإثبات والدفاع العقلاني عن المعرفة الدينية، فى ضوء نظرية شلايرماخر.

الألفاظ المفتاحية: التجربة الدينية، الأمر المتعالى، الحقيقة الغائية، الخضوع التام، التبعية.

mo.mohammadi@ut.ac.ir

hrezaii@ut.ac.ir

rahimisabet@gmail.com

hasan.panahiazad@yahoo.com

١. استاذ مساعد فى جامعة طهران.

٢. استاذ مشارك فى جامعة طهران.

٣. ماجستير فى الدراسات الشيعية، جامعة طهران.

٤. استاذ مساعد فى جامعة المعارف الإسلامية.

مكانة الله والإنسان في فكرة النجاة الإسلامية؛ الرؤية الشيعية نموذجاً

بهادر نامدارپور^١ / علي رضا پارسا^٢ / سيد علي علم الهدى^٣ / محمد صادق واحدی فرد^٤

ملخص البحث: عند دراسة ما تطرحه المدارس الكلامية من آراء حول فكرة النجاة، ينبغى النظر هل نجاة الإنسان في عالم الآخرة، تأتي انطلاقاً من استحقاقه للنجاة أم تفضلاً من الله عليه، وهل تتوقف علي التدبير الدنيوي للإنسان أم تأتي بالتقدير الإلهي الأزلي؟ وبعد ذاك يمكن في ضوء تلك النظرة تعيين مكانة الله والإنسان في فكرة النجاة في مدرسة ما بشكل صحيح. يتكشف من خلال بحث ودراسة تاريخ الأفكار الكلامية أن اجابات الكلام الإسلامي عن هذه التساؤلات تُطرح في سياق ثلاثة آراء حول فكرة النجاة، وهي: ١. رؤية محورية الله عند الأشاعرة؛ ٢. رؤية محورية الإنسان عند المعتزلة؛ ٣. رؤية محورية الله - والإنسان عند الشيعة. هذا البحث يشرح هذه الرؤى الثلاثة في النجاة بايجاز، ويبين المنطلقات الفكرية لكل واحدة منها. ويعرض في الختام ما تمتاز به الرؤية الشيعية المزجية (رؤية محورية الله والإنسان).

الألفاظ المفتاحية: فكرة النجاة، الكلام الإسلامي، الأشاعرة، المعتزلة، الشيعة.

طبيعة ودواعي تأويل النصوص الدينية من وجهة نظر الغزالي

ابوذر رجبى^٥

ملخص البحث: كان ولا زال الفهم الصحيح للمصادر والنصوص الدينية، هاجساً أساسياً ودائماً لدي الباحثين الإسلاميين، وكانوا منذ الماضى الي الوقت الراهن يتبعون مناهج خاصة من أجل التوصل الي فهم صحيح للنصوص الدينية. ومن المناهج المهمة في هذا المجال «التأويل». وقد اتخذ الغزالي في دوريه الفكريين، موقفين من مسألة التأويل. في الدور الأول، ذهب الي ما ذهب اليه معظم المفكرين الإسلاميين، في القول إن التأويل يشير الي معني بعيد عن اللفظ، وإن الآيات المتشابهة هي التي تقبل التأويل فحسب؛ غير أنه في الدور الأخير من حياته، بعد تربيته للإتجاه العرفاني، صار يري أن التأويل يشير الي أمر حقيقي وخارجي، وأن جميع آيات القرآن، سواء كانت محكمة أو متشابهة، تقبل التأويل. في ما يتعلّق بمنهجية فهم النصّ في الرأى المتأخر للغزالي، نفهم انه من خلال طرحه لمنهج لتوجّه خاص في التأويل استطاع طرح نموذج جديد يمكن علي أساسه السير علي هذا الطريق والتوصل الي فهم منهجي للنصوص الدينية. وقد أخذ بمنهجه في فهم النصّ مفكرون مثل ابن عربي، والملا صدرا، والفيض الكاشاني. تتناول هذه الدراسة - فضلاً عن تبين النموذج المذكور - بمقاربة تحليلية، ضرورة، وأهمية، ودواعي اعتماد هذا المنهج من وجهة نظر الغزالي.

الألفاظ المفتاحية: التأويل، الغزالي، الفهم، النصوص، الإتجاه، العرفان، الظاهر، الباطن.

b.namdarpoor2011@gmail.com

azhdar@pnu.ac.ir

alamalhoda53@gmail.com

vahedi77@yahoo.com

abuzar_rajabi@yahoo.com

١. طالب دكتوراه في الكلام (فلسفة الدين)، جامعة پیام نور.

٢. استاذ مشارك في جامعة پیام نور.

٣. استاذ مشارك في جامعة پیام نور.

٤. استاذ مساعد في جامعة پیام نور.

٥. استاذ مساعد في جامعة المعارف الإسلامية.

تحليل ونقد وفهم ديكارت عن الله

صالح حسن زاده^١

ملخص البحث: تصور ديكارت عن الله انه جوهر غير متناه، وسرمدى، ولا يتغير، وقائم بذاته، وعالم مطلق، وقادر مطلق، وهو خالق كل الموجودات الاخرى. تقريره للبرهان الوجودى لاثبات وجود الله ليس بجديد واكثر ما تُعزى جذابيته إلي انه يبرر رؤيته الآلية والهندسية عن العالم باللجوء إلي اثبات وجود الله. ومن هنا فان الله في فلسفة ديكارت ليس له شأن وجودى، وأما شأنه معرفى ويؤدى بالنتيجة إلي ايجاد فاصل عميق مع الاله الواقعى. حسب اعتقاد ديكارت، ان الله صنع العالم مثل جهاز عظيم من الاجسام المتحركة ثم تركه لحاله ليواصل حركته. وهذا ما أثار انتقادات معارضية. السؤال الذى يُثار حول الاله الذى يقول به ديكارت: هل هو حقاً إله وجودى وحقيقى ويؤمن به ديكارت دينياً؟ أم ان هذا الاله اكثر ما هو مصمم بطريقة ميكانيكية وهندسية من أجل ضمان معرفة يقينية وتبيين للعالم الذى يراه ديكارت؟ يرمى هذا البحث إلي تحليل هذا السؤال ونقد نظرة ديكارت من قبل بعض المفكرين الغربيين والفلاسفة المسلمين.

الألفاظ المفتاحية: ديكارت، الله، الجوهر، اللامتناهي، الحركة.

المبادئ الفكرية لابن تيمية فى تبين واثبات الاعتقادات الإسلامية

سيد محمد اسماعيل سيد هاشمى^٢ / مرتضى ايمنى^٣ / سيد محمد جواد سيد هاشمى^٤

ملخص البحث: در تاريخ الفكر الإسلامى، كانت هناك أساليب ومناهج مختلفة لإثبات العقائد الدينية وطريقة فهم وتفسير الآيات والأحاديث المتعلقة بالمعارف. تارة كان التركيز فى فهم الدين، ينصب علي العقل، وتارة اخرى علي النقل وتارة ثالثة علي كليهما معاً. وقد كان ابن تيمية، من متكلمي وفقهاء القرن السابع للهجرة، يعتمد منهجاً افراطياً فى استبعاد العقل وعدم توظيفه فى فهم المعارف الإسلامية. وهذه المنهج ينبثق من منطلقاته وافتراضاته المسبقة من جهة، ومن جهة اخرى يأتي بسبب الرغبة فى تحاشي المعطيات الناتجة عن الاتجاه العقلى. واجهت آراء ابن تيمية معارضة معظم العلماء المعاصرين له؛ ولكن بعض تلاميذه بسطوا آرائه وكان لهذا أكبر الأثر فى نشأة السلفية والوهابية والجماعات الإفراطية. لا يضع ابن تيمية أى اعتبار للعقل، لا فى مرحلة اثبات العقائد الدينية ولا فى مقام فهم وتفسير النصوص الدينية. فى مجال اثبات العقائد الدينية، يؤكد ابن تيمية علي عنصر «الفطرة»؛ غير انه لا يقدم تبييناً صحيحاً له. وعلي صعيد هرمنوطيقا الكتاب والسنة وتفسير نصوص الدين، يركّز علي الفهم العرفى لطواهر القرآن والسنة وعقائد «السلف الصالح»، ويحدّر من أى من تأويل النص حتي إن كان يتعارض مع حكم صريح العقل. يبدو أن متبنياته الفكرية فى اثبات وتبيين المعارف الدينية وافراطه فى التركيز علي ظواهر الكلام الإلهى وأفكار مسلمى صدر الإسلام «السلف الصالح»، ليس لها تبرير معقول، كما تترتب عليها نتائج وخيمة أيضاً.

الألفاظ المفتاحية: العقل، المعارف الدينية، الفطرة، السلف الصالح، التأويل، ابن تيمية.

hasanzadehe@atu.ac.ir

m-hashemy@sbu.ac.ir

nasab63@gmail.com

javadsyedhashemi@gmail.com

١. استاذ مشارك فى قسم المعارف الإسلامية، جامعة العلامة الطباطبائى.

٢. استاذ مساعد فى جامعة الشهيد بهشتى.

٣. ماجستير فى الفلسفة والكلام الإسلامى، جامعة الشهيد بهشتى.

٤. خريجة ماجيستر فى الكلام الاسلامى، فى جامعة المعارف الإسلامية.

مبادئ نظرية المعرفة السينوية وتطبيقها في اثبات وجود الله

فاطمه رمضاني^١

ملخص البحث: دراسة ماهية وشروط تحقق العلم من التساؤلات القديمة التي تُثار في المنطق، وما وراء الطبيعة، ونظرية المعرفة، وفلسفة العلم. في التفكير السينوي هوية العلم هي ان العلم عقلي و يقيني ويتطلب الاكتساب. الشيخ الرئيس ابن سينا لا يأخذ بالمعلومات المسبقة والفطرية، ويرى ان مركز المعرفة اليقينية في مجال التصور والتصديق مبني علي اساس تحصيل «الاوليات». وحسب رأيه انه في عملية اكتساب المعرفة اليقينية، يكون الاعتقاد بمثابة العنصر الاول ويتصف بهوية نفسية، ويتحول في ظروف معينة إلي يقين عيني ويجعل من البرهان استدلالاً مفيداً ومعرفة يقينية. التجربة في الفكر السينوي تأتي كحصيلة لامتزاج القياس العقلي والاستقراء الحسي. الاستقراء الحسي الناقص لا ينتج عنه علم يقيني وكلي، وانما له دور تمهيدى فحسب، في حين ان التجربة تختلف عن الاستقراء وتنتج علماً يقينياً وكلياً. اخذ ابن سينا في أعماله الفلسفية بالاسس المنطقية ومنهج القياس البرهاني لاثبات وجود الله، كمسألة نظرية وغير بديهية. استخدام الاسس المعرفية لابن سينا في امكان اثبات وجود الله يبدو في ظاهره متناقضاً وسبباً لظهور نقاشات في هذا المجال، ولكن يمكن تبين انسجامه من خلال نظرة كلية وشاملة لمنظومته المعرفية.

الألفاظ المفتاحية: البرهان، المعرفة اليقينية، الأوليات، المحسوسات، امكانية اثبات وجود الله.

١. دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلامي، الجامعة الإسلامية المفتوحة، فرع العلوم والأبحاث، طهران.
f_ramezani_90@yahoo.com