

قول به اصالت تجربه‌ی دینی چیست؟^۱

بابک عباسی^۲

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه فلسفه دین، تهران، ایران.

چکیده

«تجربه‌ی دینی»، به عام‌ترین معنای آن، رخدادی درونی (انفسی) یا بیرونی (آفاقی) است که شخص از سرمی‌گذراند؛ رخدادی که برای شخص واجد اهمیت و معنای دینی است. اما در فلسفه‌ی دین با معنای محدودتری از تجربه‌ی دینی سروکار داریم: تجربه‌ی دینی، به معنای خاص، تجربه‌ای است که بنابه تلقی صاحب آن، آگاهی تجربی به خداست؛ تجربه‌ای که شخص در آن حضور خدا (یا موجودی الوهی) را به نحو بی‌واسطه احساس یا ادراک می‌کند. «قول به اصالت تجربه‌ی دینی» را فی‌الجمله می‌توان دیدگاهی دانست که قائل به توجیه و/یا بازسازی نظری باورهای دینی بر مبنای تجربه‌ی دینی است. در این مقاله پس از اشاره‌ای مختصر به زمینه و تاریخچه‌ی این رأی به طرح دو معنای متفاوت قول به اصالت تجربه‌ی دینی خواهیم پرداخت. سپس ضمن گزارشی کوتاه از آرای دو مؤسس مهم این دیدگاه (شلاپرماخر و جیمز) می‌کوشیم اصالت تجربه‌ی دینی را در یکی از رایج‌ترین - و احتمالاً مهم‌ترین - صورت‌بندی‌های فلسفی‌اش، در آرای سوئیبنرن و آلتون، عرضه کنیم. قول به اصالت تجربه‌ی دینی را باید واکنشی دیندارانه به نقد دین در دوره‌ی مدرن تلقی کرد. این رویکرد کوشیده است کمابیش به معیارها و ارزش‌های معرفتی مدرنیته، و در صدر آنها محوریت داشتن تجربه، وفادار بماند. طرفداران این رویکرد از یک طرف مرزهای مفهوم تجربه را بسط داده‌اند و از طرف دیگر تلقی‌های متفاوتی از منزلت تجربه داشته‌اند. توجه به این تمایزها و تفاوت‌های مفهومی ضمن کمک به فهم بهتر این جریان مهم فکری، قضاوت در باب این رویکرد را دقیق‌تر خواهد ساخت.

واژگان کلیدی: تجربه‌ی دینی، قول به اصالت تجربه‌ی دینی، شلاپرماخر، جیمز، سوئیبنرن، آلتون.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۸۸/۶/۲۵ تاریخ تصویب: ۱۳۸۹/۱۱/۳

۲. پست الکترونیک: babbaasi@gmail.com

مقدمه: تعریف‌ها و تمایزها

تقریباً در تمام ادیان و به‌ویژه در ادیان توحیدی بسیاری از مؤمنان در شرح احوال خویش از تجربه‌هایی سخن گفته‌اند که در مواقع خاصی برایشان پیش آمده و این تجربه‌ها به‌نحوی مضمون دینی داشته است. به این معنا که شخص در زمان و مکان خاصی نه فقط مشغله‌ای ذهنی- فکری بلکه رخدادی حیّ و حاضر را از سرگذرانده که به اعتقادات دینی او ربط داشته یا - بنابه تلقی خودش - هدایتی از سوی خدا یا پاسخی الهی به دغدغه‌های دینی وی بوده است. نمونه‌ی مشهوری از چنین تجربه‌ای را اگوستین (۴۳۰م) در *اعترافات* خویش آورده است:

هنوز خود را در اسارت گناهان می‌دیدم و در کمال بینوایی فغان برمی‌آوردم «تا به کی باید وعده‌ی "فردا"، "فردا"، "فردا" دهم؟ چرا حالا نه؟ چرا در همین لحظه به گناهان کریه خود پایان ندهم؟» خود را این‌چنین استنطاق می‌کردم. تلخ‌ترین و گزنده‌ترین اندوه در دلم موج می‌زد و بی‌امان اشک می‌ریختم. در همین اثنا از خانه‌ی مجاور آواز کودکی به گوشم رسید. صاحب آن آواز دختر بود یا پسر نمی‌دانم اما به تکرار چنین می‌سرود: «بردار و بخوان، بردار و بخوان». سربرداشتم و کوشیدم دریابم این کلمات در کدام بازی کودکانه خوانده می‌شود، اما چیزی به خاطر نیاوردم. از گریستن دست برداشتم، به پا خاستم و به خود گفتم این باید فرمانی الهی باشد که مرا امر می‌کند تا کتاب مقدس را بگشایم و نخستین عباراتی را که در برابر دیدگانم ظاهر می‌شوند بخوانم. داستان آنتونی را به خاطر آوردم که یک بار به‌طور اتفاقی به کلیسا داخل شد و در همان هنگام عباراتی از انجیل قرائت می‌شد که او آنها را الهامی از غیب دانست [...] شتابان به جایی که آلیپیوس نشسته بود بازگشتم؛ زیرا به هنگام ترک آن محل کتابی را که حاوی نامه‌های پولس بود، جا گذاشته بودم. آن را برگرفتم و گشودم. در سکوت، نخستین عبارتی را که در برابر چشمانم ظاهر شد خواندم: نه با عیش و نوش، نه با شهوت و اسراف، نه با مشاجرات و حسادت‌ها، بلکه خود را با عیسی مسیح مسلح کن؛ بیش از این به جسم و شهوات جسمانی نیندیش. دیگر تمایلی به ادامه‌ی خواندن نداشتم و لزومی هم نداشت؛ زیرا به محض آنکه به پایان این عبارات

رسیدم گویی قلبم از نور یقین لبریز شد و تاریکی شک به یکباره محو و نابود گشت.^۱

نمونه‌ی مشابه بعدی را از سنت عرفانی اسلام می‌آوریم. داستان نسبتاً مشهور توبه‌ی فضیل بن عیاض (۱۸۷ق) که رئیس گروهی از راهزنان بوده و عطار حکایت او را در تذکرة‌الاولیاء آورده است:

نقل است که در ابتدا به زنی عاشق شده بود. هر چه از راهزنی به دست آوردی، به وی فرستادی. و گاه گاه پیش وی رفتی و در هوس او گریستی. تا شبی کاروانی می‌گذشت. در میان کاروان یکی این آیت می‌خواند: الم یأین للذین آمنوا ان تخشع قلوبهم لذكر الله؟ آیا وقت آن نیامد که دل خفته‌ی شما بیدار گردد؟- چون تیری بود که بر دل فضیل آمد. گفت: «آمد! آمد! و نیز از وقت گذشت». سرآسیمه و خجل و بی‌قرار رو به خرابه‌ای نهاد. جمعی کاروانیان فرود آمده بودند. خواستند که بروند. بعضی گفتند: چون رویم؟ که فضیل بر راه است. فضیل گفت: «بشارت شما را که او توبه کرد. و از شما می‌گریزد چنان که شما از وی [می‌گریزد]. پس می‌رفت و می‌گریست.^۲

نمونه‌ی دیگر از سرگذشت‌نامه‌ی علاءالدوله سمنانی (۶۵۹-۷۳۶ق) است که به قلم خود اوست. وی در شرح احوال خویش می‌نویسد که چون در خانواده‌ای به دنیا آمده بود که به امور دولتی و دیوانی اشتغال داشته‌اند، از همان ابتدای نوجوانی دوست داشته که در ملازمت بزرگان باشد. از همین رو نزدیک به ده سال در دربار ارغون‌شاه به خدمت خالصانه مشغول بوده به‌گونه‌ای که رفته رفته مقرب سلطان شده بود (و می‌افزاید که از شدت علاقه به خدمت گاهگاه از ادای فرایض نیز بازمی‌مانده است):

... تا آنگاه که به سال ۶۳۸ هجری ارغون و دیگر شاهزادگان مغول از پذیرفتن اسلام توسط سلطان احمد تگودار برنجیدند و با او به جنگ شتافتند. من نیز- که بیست و چهار پنج سال بیشتر نداشتم- با ارغون در این جنگ همراهی کردم و از روی غرور جوانی با خود گفتم: جنگی کنم که پسندیده‌ی شاه افتد.

۱. آگوستین، اعترافات، ترجمه‌ی سایه میثمی، صص ۲۵۶-۲۵۷.

۲. فریدالدین عطار نیشابوری، تذکرة‌الاولیاء، ص ۹۰.

چون در نزدیکی قزوین سپاه ارغون به لشکر سلطان احمد رسید، من نیز تکبیر گفتم که حمله برم. در این هنگام زاجری حقانی^۱ فرادید آمد و داعیه‌ای در باطن من پیدا شد. چنان‌که حجاب از پیش چشمانم برداشته شد و جمال آخرت و آنچه در اوست به من نموده شد و من نتوانستم در زدو خورد دو سپاه شرکت جویم، متحیر بر جای خود ماندم و آن داعیه هم‌چنان مصاحب باطنم بود تا فردا چاشتگاه که چون بر سر خوردن رفتم زاجر حقانی ناپیدا شد اما اثر آن در جانم باقی بود. چنانکه نه تنها به ملازمت سلطان هیچ رغبتی نداشتم بلکه ملالتی نیز در من از خدمت دستگاه ارغون پدیدار می‌گشت. به اندیشه‌ی قضاء طاعاتی که نکرده بودم اقتادم و احتراز از گناه و معصیت را بر خود واجب دانستم.^۲

اما گذشته از نمونه‌های برجسته و شاخصی از این قبیل، «تجربه‌ی دینی» به‌طور کلی مفهوم مبهمی است و برای نامیدن طیف وسیعی از احوال و تجربه‌هایی به کار می‌رود که در زمینه و سیاق دینی برای شخص پیش می‌آید؛ از احوال درونی و انفسی چون بیم و امید دینی (خوف و رجا)، احساس گناه یا مغضوب خدا واقع شدن، احساس آموزش یا استجاب دعا گرفته تا تجربه‌های - بنابه ادعا- بیرونی و آفاقی چون شنیدن خطاب الهی یا مشاهده‌ی تجلی خدا. در اینجا دو نمونه از گزارش‌هایی را می‌خوانیم که، برخلاف نمونه‌های فوق، تقریباً معاصر ما و نیز متعلق به افراد عادی است:

برای من خدا از هر فکر یا شیء یا شخصی واقعی‌تر است. من حضور او را کاملاً احساس می‌کنم و به میزانی که با قوانین او، که در جسم و ذهن من مکتوب است، در هماهنگی صمیمانه‌تری زندگی می‌کنم، حضور او را بیشتر حس می‌کنم. من او را در پرتو آفتاب یا در باران احساس می‌کنم؛ و هیبتی آمیخته به آرامشی مطبوع نزدیک‌ترین توصیف به احوال من است. در نمازها و نیایش‌های خود با او مانند یک هم‌نشین و هم‌صحبت حرف می‌زنم، و این مصاحبت ما مسرت‌بخش و روح‌انگیز است. او بارها و بارها به من پاسخ می‌دهد اغلب با کلماتی که به قدری واضح ادا می‌شود که گویی با دو گوش

۱. واعظ و اندازدهنده‌ی الهی در قلب مؤمن.

۲. مصنفات فارسی علاءالدوله سمنانی، چاپ نجیب مایل هروی، صص ۹-۱۰.

خود لحن و صدای آن را می‌شنوم اما در ذهن من تأثیری عمیق برجا می‌گذارد. بیشتر اوقات عبارتی از کتاب مقدس چشم‌اندازهای جدیدی را از او و محبتش بر من آشکار می‌کند...» (گزارشی ناشناس از مردی ۳۹ ساله).^۱ در شب نهم سپتامبر ۱۹۵۴ از خواب بیدار شدم و درحالی که از پنجره‌ام به بیرون نگاه می‌کردم چیزی را دیدم که به گمانم ستاره‌ی درخشانی بود که به تدریج نزدیک‌تر می‌شد، و هم‌چون نور سفید لطیفی که کمی هم تار بود، نمایان شد. لرز شدیدی سراپای وجودم را فراگرفت اما ترسی نداشتم. دانستم آنچه احساس کردم هیبتی عظیم بود. به دنبال این حسی از محبت شدید به من روی کرد و سپس از من به در شد، آنگاه حسی از شفقتی عظیم از سوی حضوری کیهانی. پس از آن احساس صلح و سلیمی عمیق و شادی‌ای وصف‌ناپذیر داشتم.^۲

الف. دو معنای عام و خاص تجربه‌ی دینی

با توجه به نمونه‌های فوق می‌توان تجربه‌ی دینی را به عام‌ترین معنای آن، رخدادی درونی (انفسی) یا بیرونی (آفاقی) دانست که شخص از سر می‌گذراند (آن رخداد در او یا او در آن رخداد به نحوی حضور دارد)؛ رخدادی که برای شخص واجد اهمیت و معنای دینی است و/یا شخص در توصیف آن تجربه از مفاهیم دینی استفاده می‌کند. بیان فوق تعریف و معنایی بی‌طرفانه یا پدیدارشناسانه از تجربه‌ی دینی است که به نظر می‌رسد چه معتقدان به تجربه‌ی دینی و چه منتقدان آن می‌توانند با آن موافق باشند زیرا هیچ باور دینی یا ضددینی‌ای را مفروض نگرفته است. افزون بر این، تجربه‌ی دینی به این معنا مختص یک سنت دینی (مثلاً سنت ادیان ابراهیمی) نبوده بلکه می‌تواند شامل ادیان غیرخدا‌باور (مانند بودایی) نیز بشود. اما همین عمومیت و وسعت اصطلاح «تجربه‌ی دینی» مدافعان فلسفی دین را بر آن داشته تا معنای خاص و مضیق‌ی از این واژه را مدنظر قرار دهند. به گفته‌ی آلستون فلسفه با معنای محدودتری از تجربه‌ی دینی سروکار دارد. یعنی تجربه‌ای که بنابه

1. James, *The Varieties of Religious Experience: A study in Human Nature*, pp.70-71.

2. Alston, *Perceiving God: Epistemology of Religious Experience*, p.18.

تلقى صاحب آن، آگاهی تجربی به خداست،^۱ تجربه‌ای که شخص در آن حضور خدا (یا موجودی الوهی) را به نحو بی‌واسطه احساس یا ادراک می‌کند. در این حالت، احساس یا ادراک حضور خدا غیر از باور داشتن به حضور خداست. هم‌چنین در این معنای خاص، از آنجایی که متعلق و مابه‌ازای تجربه خداست نه احوال و افکار، احوال انفسی دینی مانند خوف و رجا، خشیت و شوق، احساس گناه یا آمرزش تجربه‌ی دینی محسوب نمی‌شود. البته احوالی از این قبیل تابعی از آن تجربه‌ی اصلی، یعنی ادراک حضور خداست به این معنا که اگر آن تجربه‌ی حضور نمی‌بود این احوال نامربوط بود. هم‌چنین ادراک حضور به نحو ضمنی در تمام این احوال هست و حتی تجربه‌ی غیبت و دوری از خدا نیز مستلزم نوعی تجربه‌ی حضور و نزدیکی (قربت) است. اما آنچه در اینجا مدنظر است، تجربه‌ی دینی آفاقی است، و بر همین اساس بیشتر مباحث و مناقشات جاری در فلسفه‌ی دین بر سر امکان و اعتبار معرفتی این نوع از تجربه‌های دینی، یعنی ادراک و آگاهی تجربی به خدا بوده است. اکنون یکی دو مثال از چنین تجربه‌ای:

ناگهان حس کردم که بر بالای سر خود اوج گرفته‌ام، حضور خداوند را احساس کردم- ماقوع را درست همان‌طور که بدان آگاه بودم نقل می‌کنم- چنان‌که که گویی خیر و قدرت او سراپای وجود مرا فرامی‌گرفت [...] از خود پرسیدم چگونه امکان داشت موسی در صحرای سینا بتواند با خدا ارتباطی نزدیک‌تر از این داشته باشد. به گمانم خوب است بیفزایم که در این شور و جذبه‌ای که داشتم خدا نه صورتی داشت نه رنگ و بویی و نه طعمی؛ علاوه بر این احساس حضور او به هیچ مکان معینی اختصاص نداشت [...] اما هر چه بیشتر کلماتی را می‌جویم که این معاشرت صمیمی را بیان کنم بیشتر احساس می‌کنم که توصیف آن حالت با هیچ یک از تشبیهات و تصورات معمول ما ممکن نیست. نهایتاً مناسب‌ترین بیان برای انتقال آنچه احساس کردم این است: خدا حضور داشت، اگرچه نامرئی بود؛ او در دسترس هیچ یک حواس من نبود، با وجود این آگاهی من او را درک کرد (گزارشی ناشناس).^۲

1. Alston "Religious Experience" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, p.250.

2. James, *The Varieties of Religious Experience: A study in Human Nature*, p.68.

یک روز به هنگام نیایش... مسیح را در کنار خویش دیدم- یا، بهتر بگویم، به او آگاه بودم، زیرا با چشم جسم یا روحم [خیال]^۱ چیزی ندیدم. به نظرم رسید که بسیار به من نزدیک است و من دیدم که این خود «او» بود. گویی با من سخن می‌گفت... تمام وقت گویی عیسی مسیح در کنارم بود، اما بدان جهت که این مکاشفه‌ای خیالی نبود، هیچ صورتی نمی‌توانستم دید. اما آشکارا حس می‌کردم که تمام مدت در جانب راست من بود و شاهد هر آنچه می‌کردم... اگر می‌گویم او را با چشم سر یا چشم سر نمی‌بینم، چرا که این مکاشفه‌ای خیالی نیست، پس چگونه می‌توانم با یقینی افزون‌تر از هنگامی که او را به چشم می‌بینم، بدانم و با قطع بگویم که او در کنار من است؟ اگر بگویند در این حالت گویی شخص در تاریکی دیگری را که در کنار او ایستاده نمی‌بیند، یا مانند شخصی است که ناپیوست، این درست نخواهد بود. به یقین اینجا شباهتی هست اما نه آنقدرها؛ شخص در تاریکی می‌تواند با حواس دیگر خود درک کند، یا سخن گفتن یا جنبش آن کس را که در کنار اوست بشنود یا لمس کند. اما در اینجا چنین نیست، و هیچ احساسی از تاریکی نیز در میان نیست. به عکس، او بر روح آشکار می‌شود با معرفتی که از آفتاب درخشنده‌تر است. اینجا نیز مقصودم آن نیست که آفتابی یا درخششی دیده می‌شود بلکه نوری هست که اگرچه نادیدنی است، فهم را منور می‌سازد. (قدیس ترزای آویلایی (۱۵۱۵-۱۵۸۲)^۲

قول به اصالت تجربه‌ی دینی و زمینه‌های الهیاتی و فلسفی آن

قول به اصالت تجربه‌ی دینی را فی‌الجمله می‌توان دیدگاهی دانست که قائل به توجیه و/ یا بازسازی نظری باورهای دینی بر مبنای تجربه‌ی دینی است. بر اساس این دیدگاه، تجربه‌ی دینی در مقایسه با دیگر ابعاد دین (مانند باور دینی یا عمل دینی) لبّ و گوهر یا مهم‌ترین جنبه‌ی دین و/ یا تدین است. در این مقاله پس از اشاره‌ای مختصر به زمینه و تاریخچه‌ی این رأی به طرح دو معنای متفاوت قول به اصالت تجربه‌ی دینی خواهیم پرداخت. سپس

۱. کذا در اصل. منظور قوه‌ی خیال است که تمثلات عالم خیال یا مثال را ادراک می‌کند.

2. Alston, *Perceiving God: Epistemology of Religious Experience*, p.13.

ضمن گزارشی کوتاه از آرای دو مؤسس مهم این دیدگاه می‌کوشیم اصالت تجربه‌ی دینی را در یکی از رایج‌ترین - و احتمالاً مهم‌ترین - صورت‌بندی‌های فلسفی‌اش عرضه کنیم.

اگرچه سابقه‌ی آنچه امروزه تحت عنوان تجربه‌ی دینی از آن یاد می‌شود به قدمت خود دین است، و به این معنا تجربه‌ی دینی پدیده‌ی جدیدی نیست اما قول به اصالت تجربه‌ی دینی به شکل مشخص و با تقریر فلسفی‌اش رأی کاملاً جدیدی است که با فریدریش شلایرماخر آغاز می‌گردد. نقادی‌های هیوم و کانت بر الهیات طبیعی و براهین عقلی اثبات وجود خدا که به نوبه‌ی خود در زمینه‌ی بزرگ‌تر عصر عقل (روشنگری) جای می‌گیرد، و واکنش تفکر رمانتیک (نهضت رمانتیسیسم) به اصالت عقل دوره‌ی روشنگری مهم‌ترین عناصری است که می‌تواند به فهم تاریخی پیدایش قول به اصالت تجربه‌ی دینی مدد برساند. پس از نقدهای کانت بر براهین اثبات وجود خدا، پرسش از پایگاه معرفتی باورهای دینی به سؤال گریبان‌گیری برای فیلسوفان و متألهان تبدیل شد. به بیان دیگر، با نقادی‌های کانت باورهای دینی و در رأس آنها باور به وجود خدا توجیه معرفتی خویش را از دست داده بود و اگر قرار بود که دینداری کاروباری موجه و مقبول باشد لازم بود فکری در این باب بشود. از طرف دیگر رواج سکه‌ی تجربه در عصر جدید (که کانت هم در جای خود از آن متأثر بود) زمینه را برای ظهور تجربه‌گرایی دینی مساعدتر کرد. قول به اصالت تجربه‌ی دینی مدرن (تجربه‌گرایی دینی مدرن) در چنین فضایی متولد شد و این تلقی شکل گرفت که اگر بتوان نشان داد که دین نیز در نهایت و به یک معنا ریشه در تجربه‌ی انسان دارد، الهیات از وضع بغرنج و نگران‌کننده‌ی مابعدکانتی نجات خواهد یافت. اما گذشته از زمینه‌های فلسفی، هرچند نه بی‌ارتباط با آن، زمینه‌های اصلاح‌گرانه‌ی دینی نیز در پیدایش این قول مؤثر بوده است. مضمون اصلی پروتستانتیسم و جنبش اصلاح دینی تأکید بر ایمان شخصی و دین درونی به جای توسل به حجیت و مرجعیت بیرونی کلیسا بوده است. همچنین در قرون هجده و نوزده میلادی فرقه‌های پیتیسم و متدیسم که بر نوعی تدین قلبی و «اصالت فرد دینی»^۱ تأکید می‌کردند، زمینه‌های مساعد این اندیشه را فراهم آورد که آنچه در دین مهم است نه اصول و آموزه‌ها بلکه تجربه‌ی شخصی دینی و درک قلبی حضور خداست.^۲ و

1. religious individualism

۲. در این خصوص هم‌چنین باید از جانانان ادواردز (۱۷۰۳-۱۷۵۸م) متأله و کشیش امریکایی نام برد که شاید متأثر از اصالت تجربه‌ی جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) بر اهمیت شور و حال دینی (religious affections) تأکید می‌کرد.

چنانکه نشان خواهیم داد همین اندیشه‌ی «تدین قلبی» یا «تدین تجربی»^۱ بود که متأثر از تحولات کلان فلسفی بعدها به «الهیات تجربی» و قول به اصالت تجربه‌ی دینی تبدیل شد. تمامی این تحولات را می‌توان این‌گونه خلاصه و تقریر کرد که از یک سو در پی نقادی الهیات طبیعی/ عقلی که به‌طور خاص براهین عقلی اثبات وجود خدا را بی‌اعتبار کرده بود و از سوی دیگر به سبب نقادی الهیات وحیانی/ نقلی که خلوص و وثاقت کتاب مقدس را با سؤال مواجه کرده بود، الهیات مسیحی دیگر بی‌منا شده و حجیت خویش را از دست داده بود.^۲ در چنین فضایی و با توجه به زمینه‌های مساعدی که پیشتر گفته شد، «تجربه‌ی دینی» مبنای جدید و حجت موجه الهیات شد. مؤسس این الهیات تجربی شلایرماخر بود؛ کسی که او را پدر الهیات جدید و مؤسس الهیات لیبرال نیز دانسته‌اند. شلایرماخر با پذیرش ضمنی محدودیت‌هایی که فلسفه نقادی کانت به الهیات تحمیل می‌کرد و نیز هم‌نوا با جهت‌گیری رمانتیسیم که برای احوال و عواطف، تخیل و شهود و به‌طور کلی وجه شاعرانه‌ی وجود انسان شأن مهمی قائل بود، نوعی احساس عمیق را منشأ دین و تأمل الهیاتی دانست. این تحول مهم آغازی بود برای اینکه باورهای دینی نه براساس حجیت ادله‌ی عقلی و نه براساس حجیت ادله‌ی شرعی بلکه براساس حجیت تجربه‌های دینی استوار شود.

اما در همین‌جا باید اضافه کرد که قول به اصالت تجربه‌ی دینی رابطه‌ی پارادکسیکال و شبهه‌ناکی با فلسفه‌ی کانت دارد. به این معنا که در فلسفه‌ی کانت هیچ جایی برای چیزی تحت عنوان تجربه‌ی دینی وجود ندارد.^۳ با فلسفه‌ی کانت، مفهوم شناخت به شناخت علمی- تجربی منحصر می‌شود. خدا نیز متعلق معرفت نیست چرا که متعلق تجربه یا شهود حسی نیست با این همه، محدودیت‌هایی که کانت برای دین و عقل قائل شد، فیلسوفان پس از او را به این سوق داد که در همین محدوده‌ی عقل امکانات و زمینه‌ی تازه‌ای برای مقبولیت بخشیدن به باورهای دینی بیابند. از همین رو طرح الهیاتی شلایرماخر می‌خواست با آوردن دین ذیل احساس و شهود، ضمن همراهی با فلسفه‌ی نقادی کانت (هم‌از حیث پرهیز از الهیات نظری هم از حیث تأکید بر تجربه و شهود) استقلال و خودبستگی دین را

1. experiential religion

۲. البته خود کانت کوشید الهیات را بر مبنای اخلاق و عقل عملی بازسازی کند.

۳. خود کانت نیز در رساله‌ای با عنوان *رؤیاهای یک بیننده‌ی ارواح که به انوار مابعدالطبیعه روشن شده اعتبار مکاشفات عارف هم‌عصر خویش را نقادی می‌کند*. عنوان طعنه‌آمیز رساله خود به حد کافی گویاست.

نه فقط از علم بلکه از اخلاق نیز تأمین کند.^۱ کسانی هم که بعد از شلاپرماخر ایده‌ی تجربه‌ی دینی را بسط داده و نظام‌مند کردند، در حقیقت ذیل دستورکاری قرار داشتند که کانت تعیین کرده و مقدمه‌اش را نوشته بود: «مابعدالطبیعه‌ای که قرار است در هیأت یک علم بنا شود». بر این اساس می‌توان گفت تا قبل از کانت هیچ متألهی نمی‌توانسته است به معنای نظام‌مند و فلسفی کلمه قائل به اصالت تجربه‌ی دینی باشد. چرا که پیدایش چنین دیدگاهی، به توضیحی که گذشت، تنها در زمینه‌ی فضای کانتی و مابعدکانتی قابل فهم است. این نکته تحلیلی نظری است در تأیید تفکیک و تمایزی که در معنای قول به اصالت تجربه‌ی دینی مطرح خواهیم کرد. در مجموع و با توجه به توضیحات فوق می‌توان گفت قول به اصالت تجربه‌ی دینی حاصل گفت‌وگویی همدلانه - انتقادی با فلسفه‌ی کانت است؛ فلسفه‌ای که دین را فقط در محدوده‌ی عقل، و عقل را فقط در محدوده‌ی تجربه‌ی حسی به رسمیت می‌شناخت.

اما درباره‌ی اصطلاح «تجربه‌ی دینی» چه می‌توان گفت؟ آیا سخن گفتن از «تجربه‌ی دینی» در دوره‌ی ماقبل مدرن درست است؟ آیا به کار بردن این واژه برای توصیف جنبه‌هایی از حیات دینی و عرفانی قدما مصداق «عطف به ماسبق کردن» اصطلاحات جدید نیست؟ آیا «تجربه‌ی دینی» همان «کشف و شهود» عرفان اسلامی است؟ به نظر می‌رسد از آنجایی که این دو مفهوم از دو متافیزیک متفاوت تغذیه می‌کنند نمی‌توان اصطلاح «تجربه‌ی دینی» را، بدون ذکر قیود توضیحی، برای اشاره به «کشف و شهود» عرفان سنتی به کار برد. نکته اینجاست که متافیزیک تجربه‌ی دینی متافیزیک قوای ادراکی در دسترس همگان، علم تجربی و تا حدی قول به اصالت تجربه (امپریسیسم) است، و روشن است که این قوای ادراکی یا اصالت تجربه و علم تجربی به معنای فلسفی و معرفت‌شناسانه‌اش در میان قدما مطرح نبوده. از سوی دیگر مفهوم «کشف و شهود» با نظریات هستی‌شناسانه (عالم خیال / مثال)، معرفت‌شناسانه (قوای مدرک باطنی از جمله قوه‌ی خیال / چشم سیر) و حتی انسان‌شناسانه‌ی دیگری (برای مثال مفهوم «قلب») حمایت می‌شده است. اینها نظریاتی بود که می‌توانست کشف و شهود را ممکن کرده و آن را توضیح دهد. نتیجه آنکه تجربه‌ی دینی و کشف و شهود اگرچه برای اشاره به پدیده‌های واحدی به کار می‌روند، قائم

۱. پیش از شلاپرماخر دین نزد کانت ذیل اخلاق و، تقریباً هم‌زمان با شلاپرماخر، نزد هگل ذیل فلسفه قرار گرفته بود.

بر دو متافیزیک متفاوت و لذا به لحاظ نظری متفاوتند و احکامشان نیز متفاوت خواهد بود. بر اساس این تحلیل، آوردن احوال دینی یا کشف و شهود ذیل تجربه دینی می‌تواند احکام دیگری را بر آنها بار کند و از همین رو در به کار بردن این اصطلاح (تجربه‌ی دینی) باید مراقب دلالت‌های ضمنی آن بود.^۱

ب. دو معنای عام و خاص قول به اصالت تجربه‌ی دینی

در کنار دو معنای عام و خاص تجربه‌ی دینی، در قول به اصالت تجربه‌ی دینی نیز می‌توان دو معنای مرتبط اما متفاوت تشخیص داد. توجه به این تفاوت ما را از خلط تدین تجربی، به منزله‌ی رویکردی عملی - که در تمام ادیان و سنت‌های عرفانی سابقه داشته است - با الهیات تجربی و قول به اصالت تجربه‌ی دینی به معنای جدید و به منزله‌ی رویکردی نظری باز خواهد داشت. پیشتر به زمینه‌های قول به اصالت تجربه‌ی دینی در برخی فرق مسیحی اشاره کردم. یک معنا از اصالت تجربه‌ی دینی همان چیزی است که در بسیاری از ادیان و سنت‌های عرفانی می‌توان یافت و آن تأکید بر اهمیت درگیر شدن و مشارکت دست‌اول شخص در زندگی دینی است به جای چسبیدن بی‌عمل و بی‌تأمل به آموزه‌ها و اصول دین رسمی. این معنا از اصالت تجربه‌ی دینی همانا درونی کردن و محقق کردن مفاهیم و آموزه‌های دینی در زندگی است، یعنی زیستن دینی یا مشارکت در تجربه‌ی بنیانگذار یا پیامبر یا اولیای یک دین. در مکتوبات دینی نمونه‌های فراوانی از اهمیت این «ذوق» دینی می‌توان یافت. یک نمونه از کتاب مقدس: «بچشید و ببینید که خداوند نیکو است» (مزامیر، ۳۴:۸). این فکر در تصوف و عرفان اسلامی نیز حضور فراگیری دارد. علم تحقیقی در اصطلاح عرفای مسلمان به معنای معرفتی است که سالک با قلب خویش آن را یافته و زیسته است (در مقابل علم استدلالی به معنای باور به گزاره‌های صادقی که شخص فقط در ذهن خویش دارد). این مضمون گاه نیز خود را در تقابل «حال و قال» نشان می‌دهد. یکی از معانی «حال» در عرفان اسلامی تحقق و فعلیت یافتن مراتب معرفتی در وجود سالک است (نه فقط دانستن چیزی بلکه نوع خاصی بودن) و از این حیث تصوف را علم احوال می‌دانستند. در مقابل این، «قال» هم به معنای علم بحثی هم به معنای بازگویی بی‌عمل سخنان عالی، جایگاهی در تصوف نداشت و ندارد. برای مثال، بر اساس الگوی

۱. برای تفاوت‌های احوال عرفانی با تجربه‌ی دینی نک: عباسی، "حال / احوال"، دانشنامه جهان اسلام.

دین‌شناسی غزالی در *احیاء علوم‌الدین*^۱ دینداری بر سه پایه‌ی معارف، احوال و اعمال استوار است. احوال ثمره‌ی معارف و اعمال ثمره‌ی احوال‌اند، یا آنچه از ابوالحسن خرقانی نقل شده مؤید این معنا از اصالت تجربه‌ی دینی است: «دانشمندان آن گویند که شنیده باشند و جوان‌مردان آن گویند که کرده و دیده باشند»^۲ یا چنان‌که ابوسعید ابوالخیر درباره‌ی تعالیم خویش سروده است: این سخن نه از شنوده می‌گوییم / بلک از آزموده می‌گوییم.^۳

هم چنان‌که پیداست، در این معنا از اهمیت و اصالت داشتن تجربه‌ی دینی، تجربه‌ی دینی مبنای نظری باورهای دینی نیست. به عبارت دیگر در اینجا باورهای دینی حجیت و مرجعیت خویش را از تجربه‌ی دینی نمی‌گیرند، و به‌طور کلی شأن و منزلت تجربه‌ی دینی نزد دینداران سنتی و عرفا غیر از جایگاه آن در الهیات جدید (مدرن) است. بر این اساس شاید بهتر باشد این تلقی را اصالت تجربه‌ی دینی به معنای عام آن بنامیم.

اما معنای دوم از اصالت تجربه‌ی دینی، و معنای خاص آن، همان است که از شلاپرماخر آغاز می‌شود. در این معنای دوم، قول به اصالت تجربه‌ی دینی به معنای آن است که تجربه‌ی دینی هم علت باورهای دینی است هم - با اندکی مسامحه - دلیل آن. طبق این نظریه، تجربه‌ی دینی مبنایی است برای اثبات یا موجه کردن باورهای دینی و خصوصاً باور به وجود خدا. به تعبیر دیگر، در فقدان دلایل عقلی یا نقلی مناسب، تجربه‌ی دینی که منشأ و علت باور دینی است، می‌تواند مستقلاً دلیل و مبنای باور دینی نیز باشد.^۴ درست

۱. غزالی، *احیاء علوم‌الدین*، ج ۴، ص ۳۱۲.

۲. شفيعی کدکنی، نوشته بر دریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی، ص ۳۲۷.

۳. محمدبن منور، *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، ج ۱، ص ۵۱.

۴. افزون بر شواهدی که در تأیید معنای عام اصالت تجربه‌ی دینی از عرفای مسلمان نقل شد، شواهد دیگری نیز وجود دارد که همپوشانی‌ای را با این معنای خاص نشان می‌دهد. مثلاً غزالی در جای دیگری از *احیاء علوم‌الدین* (ج ۳، کتاب شرح عجائب القلب، ص ۱۲۸) ایمان را به سه مرتبه‌ی تقلیدی (ایمان عوام)، استدلالی (ایمان متکلمان)، و مبتنی بر مشاهده (ایمان عارفان) تقسیم کرده است. در نمونه‌ی جالب دیگری لاهیجی در شرح گلشن راز (ص ۳۴۲) می‌گوید «بدان که نزد محققان صوفیه که ارباب کشف و شهوند حق عبارت از وجود مطلق است یعنی غیرمقید به هیچ قید، و به حقیقت دلیل این جماعت کشف ایشان است. و امر ذوقی و وجدانی نسبت به اذایق محتاج دلیل نیست: من که بینم جمال دوست عیان / حاجتی نبودم به هیچ بیان. و از این جهت گفته‌اند که کشف دلیل بر غیر نمی‌شود فاما بر خود، کشف اقوی ادله است». اگرچه می‌توان این فقرات را بر حسب قول به اصالت تجربه‌ی دینی (به معنای خاص) تفسیر کرد، اما با توجه به توضیحاتی که در بالا ذکر شد بعید می‌دانم چنین تفسیری درست باشد. مقوله‌ی کشف و مشاهده نزد قدما

همان‌طور که فلسفه با معنای خاصی از تجربه‌ی دینی سروکار داشته است، در اینجا نیز می‌توان گفت آنچه در فلسفه‌ی دین مسأله‌ساز^۱ بوده این معنای خاص از قول به اصالت تجربه دینی است. این معنا از قول به اصالت تجربه‌ی دینی دو مؤسس مهم داشته است: شلایرماخر و جیمز.^۲

فریدریش شلایرماخر

روایت شلایرماخر از اصالت تجربه‌ی دینی را می‌توان در *دربارهی دین* (۱۷۹۹م) و بیان پخته‌تر و نظام‌مندتر آن را در *ایمان مسیحی* (۲۲-۱۸۲۱؛ نسخه‌ی اصلاح‌شده ۱۸۳۰) یافت. تا آنجا که به مسأله‌ی ما مربوط می‌شود، شلایرماخر در زمینه‌ای کلامی و مدافعه‌جویانه در برابر «تحقیرکنندگان فرهیخته‌ی دین» این رأی را مطرح کرد که دین نه بر استدلال‌های عقلی (الهیات طبیعی) یا اراده‌ی اخلاقی (عقل عملی کانت) بلکه بر نوعی «احساس دینی» مبتنی است؛ احساسی که قابل‌ارجاع و تقلیل به هیچ احساس دیگری نیست. وی در کتاب *دربارهی دین*^۳ می‌گوید ذات دین نه نظر است نه عمل، بلکه شهود و احساس/ حال^۴ است. و

تفاوت‌های مهمی با کاربرد جدید تجربه‌ی دینی دارد. برای مثال همان‌گونه که در بیان لاهیجی آمده است، نزد ایشان کشف می‌توانسته است باورهایی در حوزه‌ی مابعدالطبیعه و فلسفه‌ی محض مانند مطلق یا مقید بودن وجود را اثبات کند. در این کاربرد از «مشاهده»، و بر مبنای این مشاهدات نه دین بلکه نوعی فلسفه ساخته می‌شود. بگذارید با نقل قولی از مؤسس حکمت اشراق بر این تنش بیفزاییم. سهروردی در مقدمه‌ی *حکمت/اشراق* (ص ۱۲-۱۳) در مقام توضیح رویکرد جدید خویش، پس از مقایسه‌ی حکمت بحثی مشائیان و حکمت ذوقی اشراقیان، علم و قواعد اشراقیان را مبتنی بر «انوار» و «سوانح نوریه» دانسته و گفته است: «همانگونه که با مشاهده‌ی محسوسات به وضع و حال آنها یقین پیدا کرده و سپس بر مبنای این مشاهدات علوم صحیح و استواری را- مانند هیأت و جز آن- بنا می‌کنیم، به همین ترتیب امور روحانی را مشاهده کرده و اعلومی را^۱ بر اساس آنها بنا می‌کنیم، و هر کس که شیوه‌اش این نیست از حکمت بهره‌ای ندارد».

1. problematic

۲. در کنار این دو نام بزرگ هم‌چنین می‌توان به دین‌شناس شهیر آلمانی رودلف آتو اشاره کرد. اما *مرکز*سی او (*Das Heilige*, 1917) اگرچه ذیل اصالت تجربه‌ی دینی می‌گنجد- و فارغ از دین آن به شلایرماخر- بیشتر اثری پدیدارشناسانه است تا دفاعیه‌ای فلسفی- الهیاتی.

3. Schleiermacher, *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, pp.22-23.

۴. معمولاً در وصف موضع شلایرماخر درباره‌ی تجربه‌ی دینی از کلمه‌ی احساس (*feeling*) به عنوان معادل واژه‌ی آلمانی *Gefühl* استفاده می‌شود. اما باید در فهم و کاربرد این کلمه احتیاط کرد. در اینجا احساس نه به معنای احساس از طریق حواس (*sensation*) بلکه به معنای احساس درونی و نحوه‌ای آگاهی

به این ترتیب دین به‌منزله‌ی احساس / حال را از دانش (علمی یا فلسفی) از یک سو و کنش (اخلاقی یا هنری) از سوی دیگر مستقل و متمایز می‌کند.^۱ شلایرماخر در کتاب اول امکان شهود دینی را، مستقل از شهودهای دیگر اعم از حسی یا اخلاقی و در عرض آنها، مطرح می‌کند. این شهود بی‌واسطه (بی‌مدخلیت تصورات و تصدیقات پیشین)، ماقبل‌نظری^۲ و قائم به خود است.^۳ وی در کتاب دوم که آن را حاصل دوران بلوغ فکری او دانسته‌اند به توصیف پدیدارشناسانه‌ی آگاهی دینی می‌پردازد.^۴ شلایرماخر مضمون و محتوای این شهود را احساس وابستگی و اتکالی تام^۵ به خدا (یا امر نامتناهی) می‌داند. از نظر شلایرماخر ذات تدین همین احساس است که نوعی آگاهی (وجدان / دل‌آگاهی) به وابستگی مطلق ما و ربط و پیوند بنیادین‌مان به خداست.^۶ به گفته‌ی وی خداآگاهی ما در خودآگاهی ماست^۷ زیرا خودآگاهی ما به وابستگی مطلقمان ما را به خداآگاهی رهنمون می‌شود. این احساس وابستگی مطلق را با «پیوند داشتن با خدا» از آن‌رو باید یکی دانست که «آن سوئی» را که وجود ما، به گواهی خودآگاهی ما، هم از آن سوست و هم رو به آن سو دارد، باید «خدا» نامید؛ چرا که دلالت اصلی و اصیل این کلمه برای ما چیزی غیر از این نیست.^۸ به عبارت دیگر علت و مرجع احساس دینی خداست. به این ترتیب شلایرماخر احساس / حال را به‌منزله‌ی طرز و نحوه‌ی^۹ فهم دینی و شکل بروز آن معرفی می‌کند. این احساس و آگاهی

(awareness) یا به تعبیر دقیق‌تر «دل‌آگاهی» است. مانند تفاوت کاربرد «احساس» در این دو جمله: با دستم سطح صاف می‌زمین / احساس می‌کنم / احساس می‌کنم در این اتاق غیر از من کس دیگری هست.

1. Ibid, p.47; Clements, *Friedrich Schleiermacher: Pioneer of Modern Theology*, pp.36-37.

2. pre-reflective

3. Schleiermacher, *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p.26.

شلایرماخر مفهوم شهود را به معنایی بسیار نزدیک به معنای شهود نزد کانت به کار می‌برد با این تفاوت که «شهود» نزد شلایرماخر وسیع‌تر بوده و شهود دینی را هم شامل می‌شود

۴. همان‌گونه که کلمنتس (p.39) یادآور می‌شود شلایرماخر با توصیف دقیق آگاهی دینی به استقبال روش تحقیقی می‌رود که بعدها «پدیدارشناسی» نامیده شد.

5. absolute dependence/schlechthin Abhängigkeit

6. Schleiermacher, *Christian Faith* cited in Clementes, *Friedrich Schleiermacher: pioneer of modern theology*, pp.99,104.

7. Ibid, p.104.

8. Ibid, p.103.

9. mode

دینی از نظر شلایرماخر در نوع بشر عمومیت و شمول دارد.^۱ احساس اتکای مطلق همواره با انسان هست اما در مواقع خطر و بحران آگاهی تشدید شده‌ای نسبت به آن وجود دارد.^۲ پرسش مقدری که در اینجا مطرح می‌شود این است که چه نسبتی میان این احساس و شهود، و باورها و آموزه‌های دینی وجود دارد. در نظریه‌ی شلایرماخر درباره‌ی دین، حس دینی مقدم بر آموزه‌ها و باورهای دینی است و باورهای دینی در حقیقت وصف‌الحال یا بیان و ترجمان^۳ شهودهای دینی‌اند.^۴ گزاره‌های دینی برخی صرفاً بیان شهودهای دینی و برخی تأملاتی ثانوی بر یافته‌های اصیل حس دینی‌اند.^۵ شلایرماخر در *ایمان مسیحی*^۶ می‌گوید آموزه‌های دینی شرح و روایت‌هایی از احوال دینی‌اند که به لباس عبارت درآمده‌اند.^۷ و تعالیم دینی، در همه‌ی صور آن، در احوال و عواطف حاصل از خودآگاهی دینی ریشه دارند. به نحوی که اگر این احوال نبودند آن تعالیم به وجود نمی‌آمدند.^۸ به این ترتیب شلایرماخر

1. Schleiermacher, *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p.47.

۲. «احساس وابستگی تام» شلایرماخر مطابقت ندارد با آنچه با استفاده از اصطلاحات اتو احوال دینی خوف و حیرت در برابر نومینوس دانسته می‌شود (Clements, p.38). اتو نیز همچون شلایرماخر در پی آن بود که مؤلفه دینی خاصی را در تجربه انسان بازشناسی کند. او این مؤلفه را در حس رازآمیزی یافت که در آن واحد هم مخافت‌آمیز هم مجذوب‌کننده است: سر آمیخته به خوف و جذبیه مواجهه‌ی نومینوسی مد نظر اتو جهان تجربه‌ی متعارف را دچار اختلال می‌کند. اما برای شلایرماخر دقیقاً همین جهان تجربه‌ی متعارف است که حامل تجربه‌ی دینی است. حس وابستگی تام در و از طریق همین جهان محفوف در ربط و نسبت داده می‌شود: در کنار (نه در عرض) وابستگی‌مان به چیزهای دیگر (مانند خانواده، دوستان، ملیت، طبیعت)، در گشودگی‌مان به آنچه غیر ماست، حسی از وابستگی تام و تمام خودمان و دیگر چیزها داریم.

3. expression

۴. حتی درباره‌ی مفهوم «خدا»، شلایرماخر معتقد است که این مفهوم چیزی نیست جز بیان احساس وابستگی مطلق و از هر، به اصطلاح، شناخت قبلی‌ای که ممکن است از آن داشته باشیم مستقل است (Schleiermacher, *Christian Faith* cited in Clementes, pp.103-104). یا مثلاً آموزه‌ی خلقت بیان حال فقر و احساس وابستگی مطلق ما به خداست.

5. Schleiermacher, *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p.48.

6. Schleiermacher, *Christian Faith* Cited in Clementes, *Friedrich Schleiermacher: Pioneer of Modern Theology*, p.134.

۷. کلمنتس (p.44) از اینجا نتیجه می‌گیرد آموزه‌های دینی گزاره‌هایی بی‌واسطه و حقیقی درباره‌ی خدا، چنانکه هست، نیستند؛ از آن دست اطلاعات واقعی (factual) که برای مثال دانشمند علوم طبیعی درباره‌ی بخشی از جهان محدود و متناهی عرضه می‌کند.

8. Schleiermacher, *Christian Faith* cited in Clementes, *Friedrich Schleiermacher: Pioneer of Modern Theology*, p.136.

بر ویژگی ثانوی و فرعی الهیات تأکید می‌کند. حاصل آنکه از نظر شلایرماخر دین یعنی خداآگاهی و این خداآگاهی از طریق احساس یا دل‌آگاهی‌ای میسر می‌گردد که مضمون آن وابستگی مطلق ما موجودات متناهی به خدای نامتناهی است. به زعم شلایرماخر این حس دینی درونی و احساس مربوط به آن ما را از دلایل عقلی و نقلی دینی بی‌نیاز می‌کند. بدون اینکه در اینجا قصد نقادی آرای شلایرماخر درباره‌ی تجربه‌ی دینی را داشته باشیم باید گفت نظریه‌ی شلایرماخر در این باره به لحاظ فلسفی فاقد دقت و وضوح و انسجامی است که در آثار نظریه‌پردازان بعدی این مبحث سراغ داریم. روشن است که آن معنا از تجربه‌ی دینی که در قرن بیستم مطرح شد، خصوصاً به معنای آگاهی تجربی، تفاوت‌های قابل توجهی با احساس اتکای مطلق شلایرماخر دارد (اصطلاح «تجربه‌ی دینی» نیز در آثار او به کار نرفته است). نظریه‌ی او گرایش‌های متضادی را با خود دارد.^۱ این ابهام و چندسویی، چنانکه در آرای جیمز هم خواهیم دید، در اندیشه‌های هر متفکر مؤسسی قابل‌انتظار بوده و ویژگی هر افق جدیدی است که در عالم اندیشه گشوده می‌شود. با توجه به این گزارش مختصر، اکنون اگر به صورت مسأله‌ی خودمان (اصالت تجربه‌ی دینی) بازگردیم، می‌توان گفت به اعتقاد شلایرماخر: تجربه‌ی دینی علت باور دینی است (تقدم وجودی تجربه‌ی دینی بر باور دینی)، تجربه‌ی دینی کاشف از امر دینی است، تجربه‌ی دینی داده‌ی بی‌واسطه‌ی دینی است؛ و مهم‌تر از همه اینکه الهیات و آموزه‌های دینی - بنا به صورتبندی ما - هیچ اصالت و مرجعیتی از نزد خود ندارند. این حکم، خواه آن را نوعی نقد بدانیم خواه نه، درست است که در الهیات شلایرماخر سخن گفتن از خدا و اوصاف او^۲ به سخن گفتن از تجربه‌ی انسان از خدا و اوصاف این تجربه بدل می‌شود و شاید عمیق‌ترین معنای اصالت تجربه‌ی دینی همین باشد.

۱. برای مثال شلایرماخر در *ایمان مسیحی*: (cited in Clementes, *Friedrich Schleiermacher: pioneer of modern theology* p.104) هم از داده شدن (given) خدا در احساس دینی سخن می‌گوید هم از استنتاجی و استلزامی بودن آن. هم‌چنین برای نقادی فلسفی نافذی از دو جنبه‌ی اساسی و در عین حال ناسازگار نظریه‌ی شلایرماخر ← Proudfoot, *Religious Experience*, Chp.1

2. God-talk

ویلیام جیمز

تنوع تجربه‌های دینی (۱۹۰۲) ویلیام جیمز را می‌توان آغاز رسمی قول به اصالت تجربه‌ی دینی دانست خصوصاً از آن جهت که اصطلاح «تجربه‌ی دینی» نیز به معنای فنی آن اول بار با این کتاب وارد مکتوبات و مباحثات فلسفی و دینی شد. برخلاف شلاپرماخر، هدف جیمز در این کتاب نه طرح یک الهیات نظام‌مند بلکه عرضه‌ی تفسیری تجربی‌مسلك از دین (یا بررسی دین از منظر تجربی) است. حتی از جهتی می‌توان این کار را هم‌سو با اصالت تجربه‌ی بنیادین^۱ وی دانست. جیمز شاید هم‌نوا با روحیه‌ی اصالت علم اواخر قرن نوزده و اوایل قرن بیستم صراحتاً از تبدیل الهیات به «علم دین»^۲ سخن گفته است.^۳ وی از همان ابتدا^۴ اعلام می‌کند که با زندگی دینی دست دوم یا دین از قول دیگران (دین تقلیدی) و نیز دین نهادینه^۵ کاری نداشته و قصد دارد تحقیقش را بر دین شخصی و تجربه‌های اصیل دینی کسانی متمرکز کند که دین برایشان امری بی‌واسطه و دست اول است. جیمز برای تحقق این هدف یک‌راست سراغ تجربه‌های دست اول «نواع دینی» می‌رود.

جیمز به اقتضای تحقیق خویش گزارش‌های مختلف و متنوعی از تجربه‌های دینی انسان‌هایی که عموماً معاصر او بودند نقل کرده، می‌کوشد نشان دهد که منبع عمیق‌تر دین احساس است، و بیان‌ها و صورت‌بندی‌های فلسفی و الهیاتی صرفاً فرآورده‌های ثانوی آن‌اند.^۶ از نظر جیمز^۷ سرچشمه و کانون تجربه‌ی دینی شخصی در حالات عرفانی آگاهی^۸ است (ظاهراً جیمز تمایزی میان تجربه‌ی دینی و تجربه‌ی عرفانی نمی‌گذارد با وجود اینکه به تفاوت این دو آگاه است). حقیقت عرفانی بیشتر شبیه معرفتی است که از طریق احساس^۹ به ما داده می‌شود تا آنچه از طریق تفکر مفهومی کسب می‌کنیم.^{۱۰} این گفته بدان معناست که در اینجا با امری تجربی و نه امری فکری - مفهومی سروکار داریم. در همین زمینه است

1. radical empiricism

2. science of religion

3. James, *The Varieties of Religious Experience: A study in Human Nature*, p.455.

4. Ibid, p.6.

5. Ibid, pp.28-29.

6. Ibid, p.431.

7. Ibid, p.379.

8. mystical states of consciousness

9. sensation

10. Ibid, p.405.

که جیمز اولین ویژگی حالت عرفانی را توصیف‌ناپذیری^۱ آن می‌داند. به این معنا که این حالت را باید مستقیماً تجربه کرد والا نمی‌توان به کمک الفاظ و عبارات آن را وصف کرد و به دیگران انتقال داد. ویژگی دوم چیزی است که جیمز آن را ویژگی فکری / معرفتی^۲ می‌نامد و بدین معناست که حالات عرفانی به رغم شباهتشان به حالت‌های احساسی،^۳ برای صاحبانشان حالت‌های معرفتی^۴ هستند. این تجربه‌ها واجد بصیرت‌هایی به حقایق ژرف‌اند؛ حقایقی که با عقل یحشی (یا عقل استنتاجی)^۵ نمی‌توان بدانها دست یافت. آنها حالات اشراق و انکشاف و مملو از ارزش و معنا هستند.^۶

به گفته‌ی جیمز گویی در آگاهی ما یک حس امری واقعی،^۷ احساس حضوری عینی،^۸ نحوه‌ی ادراک^۹ وجود دارد ناظر به چیزی که در آنجاست^{۱۰} و این حس عمیق‌تر و فراگیرتر از «حواس» عادی ماست.^{۱۱} مثل اینکه حضور شخصی را در جایی که هستیم حس کنیم بی‌آنکه این احساس به واسطه‌ی یکی از حواس پنجگانه‌مان صورت گرفته باشد. جیمز به ساحت دینی متمایزی در تجربه‌ی انسان قائل است که در آن رابطه‌ی شخص با متعلقات باور خویش نه به صورت داشتن تصورات و مفاهیم ذهنی بلکه به صورت رابطه با واقعیات شبه‌محسوسی است که مستقیماً به ادراک درمی‌آیند.^{۱۲} درباره پایگاه معرفت‌شناسانه‌ی تجربه‌های دینی جیمز معتقد است شواهد و قرائن ما برای باورهای معقولمان دقیقاً شبیه شواهد و قرائنی است که عارف برای باورهای خویش دارد. تجربه‌های عرفانی برای صاحبانشان درست مثل هر یک از احساس‌های ما ادراکات بی‌واسطه^{۱۳} محسوب می‌شوند.

1. ineffability

2. noetic quality

3. states of feeling

4. states of knowledge

5. discursive intellect

۶. (Ibid, p.380). جیمز این دو ویژگی را ذاتی حالت عرفانی می‌داند اما از دو ویژگی دیگر نیز نام می‌برد که

حالت‌های عرفانی معمولاً با آنها همراهند. یکی ناپایداری و زودگذر بودن (transiency) و دیگری انفعالی بودن (passivity) است (Ibid, p.381).

7. sense of reality

8. feeling of objective presence

9. perception

10. something there

11. Ibid, p.58.

12. Ibid, p.64.

13. direct perception

وی نهایتاً نتیجه می‌گیرد که اگرچه در تجربه‌های عرفانی حواس پنج‌گانه به حال تعلیق درمی‌آیند، این تجربه‌ها از حیث معرفتی کاملاً حسی‌اند. به این معنا که چهره به چهره نمودهای^۱ متعلقات خویش هستند.^۲ به این ترتیب جیمز تجربه‌ی دینی را از جهات متعدد به تجربه‌ی حسی تشبیه می‌کند؛ مضمونی که رفته رفته و در اواخر قرن بیستم به جریان اصلی در قول به اصالت تجربه‌ی دینی تبدیل شد.

تأکید بر تمایز احساس از تفکر، و تقدم آن و تابع بودن این^۳ از ارکان اصلی نظریه‌ی جیمز درباره‌ی تجربه‌ی دینی است. از نظر وی در مطالعه‌ی پدیده‌ی دین، در زمینه‌ی افکار با تنوع بزرگی مواجه هستیم اما احساسات و کردار همواره در میان عرفا مشترک بوده است و از همین جا نتیجه می‌گیرد که نظریه‌های متنوعی که دین پدید می‌آورد، ثانوی‌اند و برای رسیدن به ذات دین باید به احساسات و کردار رجوع کرد.^۴ بیان‌های الهیاتی را باید ترجمه‌هایی از یک زبان به زبان دیگر دانست.^۵ در جهانی که احساس‌های دینی وجود نداشته باشد بعید است اساساً الهیاتی پدید بیاید.^۶ به این ترتیب اولین نتیجه‌ای که جیمز از گفتارهای خویش می‌گیرد همین است که افکار، مفاهیم و نمادها مؤلفه‌های ضروری حیات دینی نیستند^۷ و اصولاً تجربه‌های عرفانی مضمون فکری خاصی ندارند.^۸

اما به رغم این، جیمز پرسش از حجیت و اعتبار حالات عرفانی را نیز مغفول نمی‌گذارد.^۹ احوال دینی برای کسانی که چنین احوالی داشته‌اند همان قدر قانع‌کننده‌اند که تجربه‌های حسی.^{۱۰} طبق رأی او تجربه‌های دینی برای صاحبانشان، در مقام توصیف، کاملاً معتبرند و در مقام تصویب و توجیه، حق هم دارند چنین باشند. اما برای دیگران لزوماً چنین حجیت و

1. presentations

2. Ibid, pp.423-424.

3. Ibid, pp.501,504.

4. Ibid, p.504.

5. Ibid, p.431.

6. Ibid, p.431.

7. Ibid, p.504.

8. Ibid, p.425.

9. Ibid, p.422.

10. Ibid, p.72.

اعتباری ندارند.^۱ بر این اساس می‌توان او را قائل به تقریر حداقلی از برهان تجربه‌ی دینی دانست.^۲

اثر جیمز پرمطلب و در عین حال پراکنده‌تر از آن است که بتوان جهت‌گیری واحدی را در آن یافت. او گاه به صورت سوپژکتیو (احساسی) و گاه به نحو ابژکتیو (ادراکی) از احوال و تجربه‌های دینی سخن می‌گوید، کتاب او هم روان‌شناسی تجربه‌ی دینی است هم معرفت‌شناسی آن، هم به رئالیسم قائل است هم به پراگماتیسم. اما در مجموع و با توجه به گزارش موجزی که در بالا آمد، روشن است که می‌توان تمام گزاره‌هایی را که درباره‌ی قول به اصالت تجربه‌ی دینی نزد شلاپرماخر گفتیم درباره‌ی جیمز نیز تکرار کرد.^۳ جیمز بر اساس تفسیر تجربی خویش، تکوین تاریخی و تحول و تکامل ادیان بزرگ و نهادینه و حتی مذاهب و فرق درون یک دین را نیز با توسل به تجربه‌ی دینی بنیان‌گذاران و رهبران آنها تبیین می‌کند.^۴ وی هم به معنای عام اصالت تجربه‌ی دینی قائل است (البته این بحث را ذیل پراگماتیسم می‌آورد)^۵ هم به معنای خاص آن. جیمز را باید مبدع برهانی دانست که بعدها به برهان ادراکی^۶ مشهور شد و چنان‌که خواهیم دید بسیاری از نظریه‌های فنی‌تر و

1. Ibid, p.422.

۲. خود جیمز نیز در اثر دیگرش /*ارده‌ی معطوف به باور* میان روایت حداقلی و حداکثری از برهان تجربه‌ی دینی تمایز می‌نهد که در اولی تجربه‌ی دینی فقط برای خود شخص و در دومی نه فقط برای خود شخص بلکه برای دیگران نیز موجه است.

۳. گویا جیمز از نظرات شلاپرماخر بی‌خبر نبوده است. وی در اوایل گفتار دوم (Ibid, p.27) بدون آوردن نام شلاپرماخر به رأی کسانی اشاره می‌کند که دین را احساس وابستگی یا احساس نامتناهی می‌دانند. او در همان‌جا در مخالفت با رأی کسانی که به دنبال یافتن یک احساس دینی مشخص و متمایز هستند، می‌گوید احوال دینی‌ای هم‌چون خوف و عشق و بهجت احساس‌های مستقلی نبوده و تمایزشان از ترس و شادی و دیگر احساس‌های عادی ما این است که این احوال دینی معطوف به امور دینی‌اند و از آنجایی که نمی‌توان تمام احساس‌های انسان را ذیل یک احساس واحد و متمایز گرد آورد درباره‌ی احوال دینی نیز نمی‌توان چنین کاری کرد.

4. Ibid, pp.334-337.

۵. (Ibid, pp.445-448). جیمز در جایی دیگر جیمز سخن غزالی را در *المنقذ من الضلال* با تأیید نقل می‌کند که همان‌گونه که دانستن علل مستی نمی‌تواند جای مست شدن را بگیرد علم دین نیز لزوماً معادل زیستن دینی نیست. ممکن است شخص مطالب زیادی درباره‌ی علل و ارکان دین بداند اما شخصاً نتواند دیندار باشد. (Ibid, pp.488-489).

6. the argument from perception

منسجم‌تر در باب تجربه‌ی دینی در اواخر قرن بیستم شرح و بسط نظام‌مند اندیشه‌های اوست.

قول به اصالت تجربه‌ی دینی در قرن بیستم

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان قرون هجده و نوزده را نخستین مراحل شکل‌گیری فکر اصالت تجربه‌ی دینی دانست. اما قرن بیستم و به‌ویژه نیمه‌ی دوم این قرن دوره اوج و شکوفایی این فکر و پخته‌گی و انسجام آن بوده است. در نیمه‌ی دوم قرن بیستم هم‌زمان با رونق فلسفه‌ی دین تحلیلی، ایده‌ی تجربه‌ی دینی رفته رفته جایگاه مهمی در فلسفه‌ی دین پیدا کرد و همچون سرزمینی تازه کشف‌شده توجه و علاقه بسیاری را برانگیخت.

به‌طور کلی در فلسفه‌ی دین معاصر دو تلقی از وظیفه‌ی فلسفه‌ی دین وجود دارد. در تلقی اول، وظیفه‌ی فلسفه‌ی دین توجیه یا نقادی یا ابطال باورهای دینی با توجه به مطلوب‌های معرفتی‌ای همچون صدق، معقولیت، انسجام، از طریق عرضه‌ی استدلال له/ علیه باورهای دینی است. در تلقی دوم، وظیفه‌ی فلسفه‌ی دین توصیف و روشن کردن قواعد و دستوربان حاکم بر زندگی دینی و بازی زبانی دین است. اگرچه شاید بشود برای تلقی دوم تاریخی در نظر گرفت، این رویکرد چنانکه از اشاره‌ی فوق پیداست به‌ویژه با نام لودویگ ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱) پیوند خورده است که اساساً وظیفه‌ی فلسفه را فقط توصیف و نه تبیین یا توجیه می‌دانست. اما تبار تلقی اول (در شاخه‌ی ایجابی آن) به اولین دفاعیه‌های عقلی از دین بازمی‌گردد (در یهودیت: فیلون، در مسیحیت: اگوستین و دیگر آباء کلیسا، و در اسلام: معتزله و اولین جنبش‌های کلامی- فلسفی) که هدفشان اثبات صدق باورهای دینی بود (قرائت حداکثری از عقلانیت). در تحولی که می‌توان آن را به نقادی‌های کانت از براهین اثبات وجود خدا و دیگر مشکلات معرفت‌شناسی معاصر نسبت داد، هدف اثبات معقولیت یا موجه بودن باورهای دینی جایگزین هدف اثبات صدق شد - که هدف متواضعانه‌تر و کم‌ادعتری محسوب می‌شود (قرائت حداقلی از عقلانیت). تلقی اول را می‌توان فلسفه‌ی دین هنجاری^۱ و تلقی دوم را فلسفه‌ی دین توصیفی^۲ نامید و اگر تقسیم‌بندی درون تلقی اول را نیز به حساب بیاوریم، به‌طور کلی با سه نحوه تأمل فلسفی درباره‌ی دین مواجه

1. normative
2. descriptive

خواهیم بود که می‌توان آنها را به ترتیب گفتمان اثبات، گفتمان توجیه و گفتمان توصیف (با اندکی مسامحه: عَقْلَانِیت) نامید.

در فلسفه‌ی دین تحلیلی، تجربه‌ی دینی متناسب با عقلانیت و گفتمان غالب و در زمینه‌ای معرفت‌شناسانه - کلامی، گاه به عنوان بدیلی برای استدلال‌ای سنتی اثبات وجود خدا، گاه به عنوان منبعی مستقل و قابل‌اعتماد برای تکوین مفاهیم مربوط به خدا یا الوهیت، گاه به عنوان هسته‌ی مشترک (ذات) ادیان، گاه به عنوان دلیل یا بینه‌ای برای وجود خدا یا الوهیت، و در اواخر قرن بیستم بیشتر به عنوان ادراک و آگاهی تجربی به خدا مورد توجه قرار گرفت. با این همه، فکر نهفته در بُن تمام این طرح‌ها، ایده‌ی تجربه‌ی دینی به‌منزله‌ی مبنای معقولیت باورهای دینی بوده است. بر این اساس تجربه‌ی دینی، در فلسفه‌ی دین هنجاری، بیشتر در گفتمان توجیه و گاه نیز در گفتمان اثبات مطرح بوده است.^۱

از سوی دیگر قول به اصالت تجربه‌ی دینی را می‌توان بسط ایده‌ی اصالت تجربه‌ی (امپریسم) قرن هفدهم (به نمایندگی لاک و هیوم) در حوزه‌ی فکر دینی دانست. قائلان به اصالت تجربه، مهم‌ترین - اگر نه یگانه - منبع معرفت را تجربه می‌دانستند. بنابه برخی دیدگاه‌ها در فلسفه‌ی علم، نظریات علمی یا مأخوذ از تجربه‌اند (فلسفه‌ی علم پوزیتویستی) یا تجربه جایی است که نظریات علمی به محک خورده و صحت و سقمشان معلوم می‌گردد (فلسفه‌ی علم مابعدپوزیتویستی). در فلسفه‌ی دین نیز قائلان به اصالت تجربه‌ی دینی قصد داشته‌اند تجربه‌ی دینی را در همین سبب «تجربه به‌منزله‌ی منبع معرفت» قرار دهند. در این صورت تجربه‌های دینی شأن و منزلت معرفتی و اخباری (کاشف از واقع) یافته و جایگاه مهمی در نظام فکری دین (الهیات) خواهند داشت زیرا بر اساس این صورتبندی تجربه‌ی دینی جایی است که باور دینی به واقعیت عینی (ابژکتیو) اصابت می‌کند. بر این اساس، پرسش از صحت و اعتبار^۲ تجربه‌های دینی به این معناست که آیا تجربه‌های دینی اطلاعات و معلومات جدیدی درباره‌ی واقعیت (واقعیت الهی) عرضه می‌کند یا نه.

هم‌چنین در پیوند با مسأله‌ی فوق، دو تبیین سوژکتیو و ابژکتیو از تجربه‌ی دینی را به عنوان دو نظریه‌ی رقیب داریم. تبیین ابژکتیو به این معناست که موجود یا موجوداتی

۱. رویکرد پدیدارشناسانه به تجربه‌ی دینی را می‌توان نمونه‌ای از گفتمان توصیفی در این بحث دانست. برای یک نمونه شاخص از این رویکرد نک:

Westphal, "Religious Experience as Self-transcendence and Self-deception"

2. validity

متمایز و متعالی از ما - و آگاهی ما - وجود دارد که در تجربه‌ی دینی او/آنها را به نحو بی‌واسطه ادراک می‌کنیم؛ همان‌گونه که اکنون این خطوط سیاه را در زمینه‌ای سفید می‌بینیم. تبیین سوپژکتیو نیز به معنای آن است که تجربه‌ی دینی صرفاً متشکل از برخی افکار و احوال تماماً درونی است که هیچ مرجع و مابهازای بیرونی ندارد.

در مجموع می‌توان گفت که در فلسفه‌ی دین قرن بیستم، تجربه‌ی دینی با صورتبندی‌ها و تقریرهای مختلف به منزله‌ی منبع مهم تکوین و/یا توجیه مفاهیم و باورهای دینی مطرح شد.

در این میان، آنچه به برهان تجربه‌ی دینی^۱ معروف شده است، استنتاج وجود و صفات خدا از طریق تجربه‌های دینی است؛ به بیان بسیار ساده، خدا وجود دارد (و واجد صفات خاصی است) زیرا کسانی او - و آن صفات - را به‌نحو تجربی ادراک کرده‌اند. تجربه‌ی خدا می‌تواند، در نظر اول، دلیل و بینه‌ای برای وجود خدا باشد.^۲ در نیمه‌ی دوم قرن اخیر این برهان بیشتر با تقریرهای معرفت‌شناسانه مطرح شد به این معنا که برخی از فیلسوفان دین کوشیدند از معقولیت باورهای دینی مبتنی بر تجربه‌های دینی دفاع کنند و به‌ویژه در دهه‌های اخیر صورت‌های مختلفی از این برهان، هم از حیث گستره (حداکثری یا حداقلی بودن) مدعیات و هم از حیث سادگی یا پیچیدگی استدلال‌ها، عرضه شده است. اندیشه‌ی اصلی این برهان عبارت است از اینکه تجربه‌ی دینی بینه‌ای غیرگزاره‌ای برای باور به وجود خدا یا برخی صفات اوست. هسته‌ی مرکزی این اندیشه یا الگوی حاکم بر آن الگوی ادراک حسی است. شاید بتوان گفت تمام استدلال‌های مبتنی بر تجربه‌ی دینی بر یک تمثیل استوارند؛ تمثیل تجربه‌های حسی: همان‌گونه که تجربه‌های حسی فی‌الجمله معرفت‌بخش و قابل‌اعتمادند، تجربه‌های دینی نیز چنین‌اند.

در خصوص برهان تجربه‌ی دینی و به لحاظ معرفت‌شناسانه دو مسأله را باید از هم متمایز کرد. این مسأله که آیا معقول/موجه است شخص تجربه‌ی دینی خودش را معتبر یا واجد ارزش گواهی بدانند، غیر از این است که برای ما نیز، که «از دور» از تجربه‌ی دینی یک شخص خبر داریم، معتبر دانستن آن تجربه موجه باشد.^۳ برای مثال، همان‌طور که پیشتر

1. argument from religious experience

۲. برای نمونه نک:

Baillie, *Our Knowledge of God*; Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to Transcendent*; Swinburn, *The Existence of God*

3. Gellman, "Mysticism and Religious Experience", p.153.

گفتیم، جیمز تجربه‌ی دینی را فقط برای صاحب آن معتبر دانسته است در حالی که سوئینبرن^۱ از اعتبار تجربه‌ی دینی حتی برای دیگرانی که فقط گزارش آن تجربه‌ها را شنیده یا خوانده‌اند، دفاع می‌کند.^۲

هم‌چنین ممکن است رجوع به تجربه‌ی دینی ذیل دو طرح فکری، با دو رویکرد استنتاجی و غیراستنتاجی (ادراکی) صورت بگیرد: در این بحث سوئینبرن را می‌توان نماینده‌ی رویکرد اول و آلستون را نماینده‌ی رویکرد دوم دانست. از این منظر، تفاوت ظریف آلستون با دیگران - و از جمله با سوئینبرن - آن است که ایشان تجربه‌ی دینی را دلیل و بینه‌ای برای وجود خدا (و به‌طور کلی بینه‌ای به نفع باور دینی) می‌دانند که مصداق دلیل‌گرایی^۳ و صورتی از استدلال از راه تجربه‌ی دینی برای وجود خداست. در این استدلال تجربه‌ی دینی مقدمه و واسطه‌ای/دلیلی برای اثبات وجود خدا قرار می‌گیرد. در این حالت دلالت تجربه‌ی دینی غیرمستقیم است (مانند دیدن دود و پی بردن به آتش). اما آلستون معنای محدودتری از تجربه‌ی دینی را مدنظر دارد که همانا مواجهه‌ی مستقیم و ادراک تجربی و بی‌واسطه‌ی خداست (گو اینکه آلستون دیگر صور غیرمستقیم و باواسطه‌ی تجربه‌ی دینی را مردود یا نامعتبر نمی‌داند و سوئینبرن نیز به تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی خدا قائل است. تفاوت در دامنه‌ی استدلال‌ها و نقاط تأکید است). آلستون در پی راه کوتاه‌تری است و آن اینکه تجربه‌ی دینی را تجربه‌ی ادراکی و باور حاصل از آن را نیز نه باوری استنتاجی بلکه باوری ادراکی بداند.^۴ در یک جمله می‌توان گفت طبق نظریه‌ی آلستون تجربه‌ی دینی نه فقط دلیل بلکه علت باور دینی نیز است.^۱

1. Swinburn, *The Existence of God*, p. 271-274.

۲. شاید بتوان در همین‌جا به استنتاج بهترین تبیین (inference to the best explanation) نیز اشاره کرد که بر اساس آن بهترین تبیین وقوع تجربه‌های دینی، قول به وجود خدا/الوهیت است. صورت دیگر این استدلال آن است که بگوییم بهترین تبیین گزارش‌های متعدد نقل شده از تجربه‌های دینی (به معنای عام آن، نه فقط تجربه‌های ادراکی) در طول تاریخ و عرض جغرافیا در فرهنگ‌های مختلف قول به وجود خدا/الوهیت است (برای مثال سوئینبرن کوشیده است چنین استدلالی اقامه کند. نک: 1991, Chp. 13)

3. evidentialism

۴. به همین دلیل آلستون «باورهای ادراکی» در نظریه‌ی خودش را معادل «باورهای واقعا پایه» در نظریه‌ی پلنتینگا دانسته است (Alston, *Perceiving God*, p. 3, f. 3) اگرچه اولی اخص از این دومی است. مثلاً دیدن دود بینه و دلیلی بر وجود آتش است و در اینجا وجود آتش را از دیدن دود/استنتاج می‌کنیم یا از دیدن دود به وجود آتش/استدلال می‌کنیم. اما در دیدن خود دود یا دیدن خود آتش، دیگر دلیل یا استنتاجی در

با وجود این هر دو رویکرد با برهان ادراکی سازگار است. زیرا می‌شود که تجربه‌ی دینی ادراکی را به نوبه‌ی خود مقدمه‌ی یک برهان قرار داد. برهان ادراکی را، به عنوان صورتی از برهان تجربه‌ی دینی، می‌توان مهم‌ترین تقریر و دفاع فلسفی از قول به اصالت تجربه‌ی دینی در دهه‌های اخیر دانست. بر اساس این برهان، طرح تجربه‌ی دینی به منزله‌ی مبنای باور دینی به صورت یک استدلال قیاسی قابل بازسازی است. این استدلال از دو جزء یا مقدمه اصلی تشکیل شده است. مقدمه‌ی اول ناظر به این گزاره است که تجربه‌ی دینی تجربه‌ای ادراکی (آگاهی مستقیم غیراستنتاجی) است. مقدمه‌ی دوم یا کبرای قضیه، این گزاره است که باورهای مبتنی بر ادراک معقول و معتبرند. نحوه‌ی تأمین معقولیت و اعتبار برای تجربه‌های دینی نیز دو صورت مهم داشته است: یکی رجوع به اصل زودباوری^۲ موردنظر سوئینبرن و دیگری استناد به روالهای باورساز^۳ موردنظر آلتون.

در تقریر سوئینبرن^۴ از اصل زودباوری، اگر- طی یک فرایند معرفتی- به نظر کسی برسد که چیزی وجود دارد آنگاه احتمالاً آن چیز وجود دارد مگر اینکه ملاحظات یا قرائنی منفی در میان باشد. هم‌چنان که نحوه‌ی به نظر رسیدن چیزها مبنای خوبی برای باور به نحوه‌ی بودن آنهاست. بر اساس این اصل که سوئینبرن آن را اقتضای عقلانیت می‌داند، در غیاب قرائن منفی همه‌ی تجربه‌های دینی برای صاحبانشان معتبر هستند. به تعبیر ساده‌تر معقول است که به تجربه‌هایمان اعتماد کنیم مگر اینکه دلایل و قرائنی برخلاف آنها وجود داشته باشد؛ و این اصل در مورد تجربه‌های دینی همان قدر صادق است که درباره‌ی تجربه‌های حسی.^۵ این اصل که می‌توان آن را صورتی از اصل برائت معرفت‌شناسانه دانست، ملهم از

میان نیست. در زمینه‌ی دینی مثلاً معجزه ممکن است دلیلی به نفع باور دینی و شورش دلیلی علیه باور دینی باشد.

۱. شاید به همین جهت باشد که آلتون واژه‌ی ground (مبنا) را به کار می‌برد که در زبان انگلیسی معنای دلیل و علت را با هم افاده می‌کند.

2. principle of credulity

3. doxastic practices

4. Swinburn, pp.254-271.

۵. سوئینبرن (*The Existence of God*, p.271-273) از ترکیب این اصل با آنچه خود اصل گواهی (principle of testimony) می‌نامد، نتیجه می‌گیرد که می‌شود تجربه‌های دینی دیگران نیز برای ما که آن تجربه‌ها را نداشته‌ایم معتبر باشد. اصل «گواهی شاهدان» می‌گوید گزارش دیگران از تجربه‌هایشان را باید پذیرفت مگر اینکه قرائنی منفی در میان باشد. برای نقدی بر اطلاق اصل گواهی بر تجربه‌های دینی نک:

Pojman, *Philosophy of religion: an anthology*, pp.159-160.

آرای تامس رید (۱۷۱۰-۱۷۹۶م) است که معتقد بود باورها مبراً از خطا هستند مگر اینکه خلافش ثابت شود. غالب مدافعان ارزش بی‌بنه‌ای تجربه‌ی دینی (از جمله هیک و آلستون) بر سر این اصل با سوئیبنرن هم‌نظر هستند. صورتبندی سوئیبنرن از این اصل و به‌ویژه اعمال آن بر تجربه‌های دینی همواره با انتقاداتی مواجه بوده که از میان آنها می‌توان به نقد مهم مایکل مارتین^۱ اشاره کرد.

اما بحث از روال‌های باورساز که می‌توان آن را صورتی اجتماعی و پیشرفته‌تر از ایده‌ی زودباوری دانست،^۲ به صورتبندی آلستون از قول به اصالت تجربه‌ی دینی اختصاص دارد. بر اساس نظریه‌ی آلستون درون هر یک از ادیان بزرگ روال باورساز تثبیت‌شده‌ای وجود دارد که ورودی‌هایش تجربه‌های ادراکی (ادراک عرفانی: آگاهی مستقیم به خدا که در نظر اول موجه اما در معرض رد و ابطال مبتنی بر هنجارهای خود آن دین است) و خروجی‌هایش باورهایی راجع به ذات (وجود داشتن)، صفات و افعال خداست. آلستون نام این روال باورساز را روال باورساز عرفانی می‌گذارد. او در کتاب *ادراک خدا* می‌کوشد نشان دهد که قابل‌اعتماد دانستن روال باورساز عرفانی به‌لحاظ معرفتی معقول و موجه است، به این معنا که معقول است اغلب خروجی‌های این روال باورساز را (یعنی باورهای ناظر به واقعیتی عینی و مستقل از خود تجربه‌های عرفانی را) صادق بدانیم.^۳ نظریه‌ی آلستون، اگر نگوئیم مهم‌ترین، دست‌کم یکی از مهم‌ترین نظریات معاصر در دفاع از اصالت تجربه‌ی دینی بوده است.

نتیجه

قول به اصالت تجربه‌ی دینی را باید واکنشی دیندارانه به نقد دین در دوره‌ی مدرن تلقی کرد. این رویکرد کوشیده است کمابیش به معیارها و ارزش‌های مدرنیته و، در صدر آنها، مفهوم جدید تجربه وفادار بماند. طرفداران این رویکرد از یک طرف مرزهای مفهوم تجربه را

1. Martin, "Critique of Religious Experience".

۲. آلستون سوئیبنرن را هم‌پیمان و متحد خویش می‌داند. وی ضمن تأیید استدلال‌های سوئیبنرن، به تفاوت‌های رویکرد مبتنی بر «روال باورساز» با اصل زودباوری اشاره کرده رویکرد خود را در وضع دفاعی بهتری می‌بیند (برای اطلاع بیشتر) - Alston, *Perceiving God*, p.195.

۳. در اینجا از خلاصه‌ی گیل از نظریه‌ی آلستون (Gale, "Why Alston's Mystical Doxastic Practice Is Subjective?" , p.869) استفاده کرده‌ام که به‌نظم موجزترین و در عین حال روشن‌ترین خلاصه از این نظریه است.

بسط دادند و از طرف دیگر تلقی‌های متفاوتی از مفهوم و منزلت تجربه داشته‌اند. در این نوشته کوشیدیم ضمن طرح برخی تمایزهای مفهومی، هم در معنای تجربه‌ی دینی و هم در معنای قول به اصالت تجربه‌ی دینی، نشان دهیم که اگرچه تجربه‌ی دینی نزد متفکرانی که آراشان در اینجا مطرح شد، مفهومی کلیدی و محوری بوده است اما در این نظریات با جهت‌گیری‌های متفاوتی روبرو هستیم. از رویکرد متأثر از رمانتیسم شلایرماخر که عناصری از پدیدارشناسی را با خود دارد، تا رویکرد پراگماتیستی و روان‌شناختی جیمز که از فضای علم تجربی متأثر است، و در دهه‌های اخیر رویکرد معرفت‌شناسانه‌ی کسانی مانند سوئینبرن و آلستون که تجربه دینی را به مفهوم تجربه‌ی حسی نزدیک کرده‌اند و آن را منجر به نوعی معرفت تجربی دانسته‌اند. توجه به این تنوع ضمن کمک به فهم بهتر این جریان مهم فکری، ارزیابی این رویکرد و قضاوت در باب آن را پیچیده‌تر خواهد ساخت.

منابع

۱. کتاب مقدس
۲. آگوستین، *اعترافات*، ترجمه‌ی سایه میثمی، تهران، ۱۳۸۰.
۳. سمنانی، علاءالدوله، *مصنفات فارسی*، چاپ نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹.
۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *حکمة‌الاشراق در مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲، چاپ هانری کربن تهران، ۱۳۸۰.
۵. شفیعی کدکنی، محمدرضا، *نوشته بر دریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی*، تهران، ۱۳۸۴.
۶. عباسی، بابک، "حال / احوال"، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۱۲، تهران، ۱۳۸۷.
۷. عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکرة‌الاولیاء*، چاپ محمد استعلامی، تهران، ۱۳۷۸.
۸. غزالی، ابوحامد محمد، *احیاء علوم‌الدین*، بیروت، ۱۴۱۲/۱۹۹۲ م.
۹. لاهیجی، شمس‌الدین محمد، *مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز*، با مقدمه‌ی کیوان سمعی، تهران آثار تاریخ مقدمه ۱۳۳۷.
۱۰. محمدبن منور، *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید*، چاپ شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶.

11. Alston, William P, *Perceiving God: Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, NY, Cornell University Press, 1991(1993).
12. _____, vs. "Religious Experience", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, Vol.8, Routledge, 1998.

13. Baillie, John, *Our Knowledge of God*, Oxford, Oxford University Press, 1939.
14. Clements, Keith W, *Friedrich Schleiermacher: Pioneer of Modern Theology*, London, Collins Publishers, 1987.
15. Gale, Richard M, "Why Alston's Mystical Doxastic Practice Is Subjective?", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.54. No.4. December, 1994.
16. Gellman, Jerome I, "Mysticism and Religious Experience", in *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* Wainwright, William (ed.). Oxford University Press, 2005.
17. Hick, John, *An Interpretation of Religion: Human Responses to Transcendent*, London, Macmillan, 1989.
18. James, William., *The Varieties of Religious Experience: A study in Human Nature*, Penguin American Library, 1984[1902].
19. Martin, Michael, "Critique of Religious Experience", in *Philosophy of Religion: selected readings*, Michael Peterson et al(eds.), Oxford University Press, 1996.
20. Peterson, M. Hasker, W. Reichenbach, B. Basinger, D. *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, 2nd ed. Oxford University Press, 1998.
21. Pojman, Louis P, *Philosophy of religion: an anthology*, 4th edition, Wadsworth Publishing, CA, USA, 2003.
22. Proudfoot, Wayne, *Religious Experience*, University of California Press, 1985.
23. _____, "Philosophy of Religion" *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol.11. ed. Paul Edwards. Macmillan Publishing Company, 1987.
24. Schleiermacher, Friedrich, *On Religion: speeches to its cultured despisers*, trans. & ed. Richard Crouter, Cambridge University Press, 2003.
25. Swinburn, Richard, *The Existence of God*, Revised edition, Oxford, Clarendon Press, 1991[First Published:1979].
26. Westphal, Merold, "Phenomenology of Religion" *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol.7, ed. Edward Craig, Routledge, 1998.
27. _____, "Religious Experience as Self-transcendence and Self-deception", *faith and Philosophy* Vol.9, No.2(April), 1992.