

دکتر ابوالفضل کیا شمشکی

مباحث تجربه دینی (religion experience) با این عنوان و به شکلی که در نوشته‌های امروزی مطرح است، نتیجه تأملات فلسفی دوره جدید در غرب و به ویژه در دو قرن اخیر است. البته این بدان معنا نیست که پیش از این مباحثی این گونه، چه در تاریخ تفکر غرب و چه در تاریخ اندیشه اسلامی، پیشینه‌ای نداشته است، بلکه به نظر می‌رسد که ریشه‌های این مباحث و حتی پدرهای نخستین نظریه‌های جدید به صورتی در سنت فلسفی - دینی غرب و یا اندیشه اسلامی مورد توجه بوده است. گاهی هر چند گذرا به اندیشه‌ها و اندیش‌حندان شاخص سده‌های نخستین مسیحیت و نیز سده‌های میانه در غرب، مؤید چنین ادعایی است. عرفان نظری مکتب محیی‌الدین و شاگردان او و نیز حکمت متعالیه صدرایی که نتیجه در آمیختن عرفان و فلسفه از سویی و تعالیم قرآن و روایات از سوی دیگر است، گواهی است بر این که عارفان و حکیمان مسلمان نیز گاهی به مباحث مطرح در قلمرو تجربه دینی یا عرفانی نظر داشته‌اند که البته در پرتو بازخوانی آن‌ها در سایه تأملات و پرسشگری‌های نوین، می‌توان نظریه‌های سازمان یافته و نوین را از آن‌ها استخراج کرد. به هر حال با توجه به این که مباحث یاد شده چه در دین پژوهی فلسفی غرب و چه دین پژوهی اسلامی مورد عنایت بوده است، مطالعه تطبیقی بین رویکردهای اندیشمندان غربی و مسلمان خالی از فایده نیست و حتی چنین شیوه مطالعاتی می‌تواند جنبه‌های مختلف بحث را روشن ساخته و افق‌های تازه‌ای را افرازد. اندیشمندان هر دو رویکرد بگشاید در راستای چنین نگاه و مقایسه‌ای می‌توان هم به سویه‌های مشترک و شباهت‌های موجود بین دیدگاه‌های مختلف دست یافت و هم جنبه‌های گوناگون و امتیازات هر یک را نسبت به دیگری دریافت. از این جهت برای آغاز مطالعات تطبیقی، بررسی زمینه‌های طرح مباحث تجربه دینی و عرفانی در بین اندیشمندان غربی و متفکران اسلامی، می‌تواند نقطه عزیمت مناسبی تلقی شود.

زمینه‌ها و چشم اندازها

تجربه دینی - عرفانی همچون تجربه دیگری می‌تواند از دو جهت مورد ارزیابی قرار گیرد نخست از نگاه تجربه گرایان (به تعبیری نگاه درونی) و دوم از نگاه خردورزان (بیرونی) و یا به تعبیری نگاه فیلسوفان عرفان و فیلسوفان دین و از آن‌جا که نتیجه نگاه نخست، ماده و داده‌های مورد نیاز نگاه دوم را فراهم می‌آورد، می‌توان به این نتیجه رسید که نگاه نخست نسبت به نگاه دوم از گونه‌ای تقدم برخوردار است که البته شواهد تاریخی نیز این مطلب را تایید می‌کنند. مثلاً در قلمرو تفکر اسلامی گزارش‌های مربوط به یافته‌های مستقیم عرفانی از سوی عارفانی همچون جنید شبلی، حلاج، پایزید و... بر نظام‌های دستگامه‌دار عرفان نظری نظیر عرفان محیی‌الدین و شاگردانش تقدم دارد، زیرا متعلق تأملات نظری در حقیقت، همان دریافت‌های مستقیم و غیر نظری آغازین است. گاهی نگره اول به توصیف (description) و نگره دوم به تبیین (explanation) تعبیر می‌شود. بنابراین واضح است که مباحث فیلسوفان دین در باره تجربه دینی از نوع دوم بوده و ساختاری تبیین گرانه دارد. چنین نگاهی همواره در پی سر نظام مفهوم - زبانی حاکم، بر عقلانیت فیلسوفان دین و عرفان شکل یافته و به تعبیری مشهور از مفاهیم و اصطلاحات موجود در ساختار عقلانیت متفکران است. پس دست کم، بخشی از تفاوت‌ها و شباهت‌های موجود در دیدگاه‌های فیلسوفان غربی و مسلمان به ویژگی‌های نظام‌های مفهومی - زبانی آن‌ها بازمی‌گردد. می‌توان این نظام‌های مفهومی را به سترهای تعیین بخش چشم اندازهای فیلسوفان دین دانست، زیرا با استفاده از آن‌ها می‌توان به تبیین‌های عقلانی و خرد پسند دست یافت. با توجه به این مقدمه، از مقایسه بین دیدگاه‌های نوین غربی با دیدگاه‌های اسلامی نکات قابل ملاحظه‌ای آشکار می‌شود که در این نوشتار به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود. و از آن‌جا که مسلمانان در مواجهه با تجربه دینی ابتدا در تفکر مدرن غربی دوره جدید شکل گرفته است، تاگزیر مهم‌ترین ویژگی‌های عقلانیت دوره مدرن را مورد توجه قرار می‌دهیم:

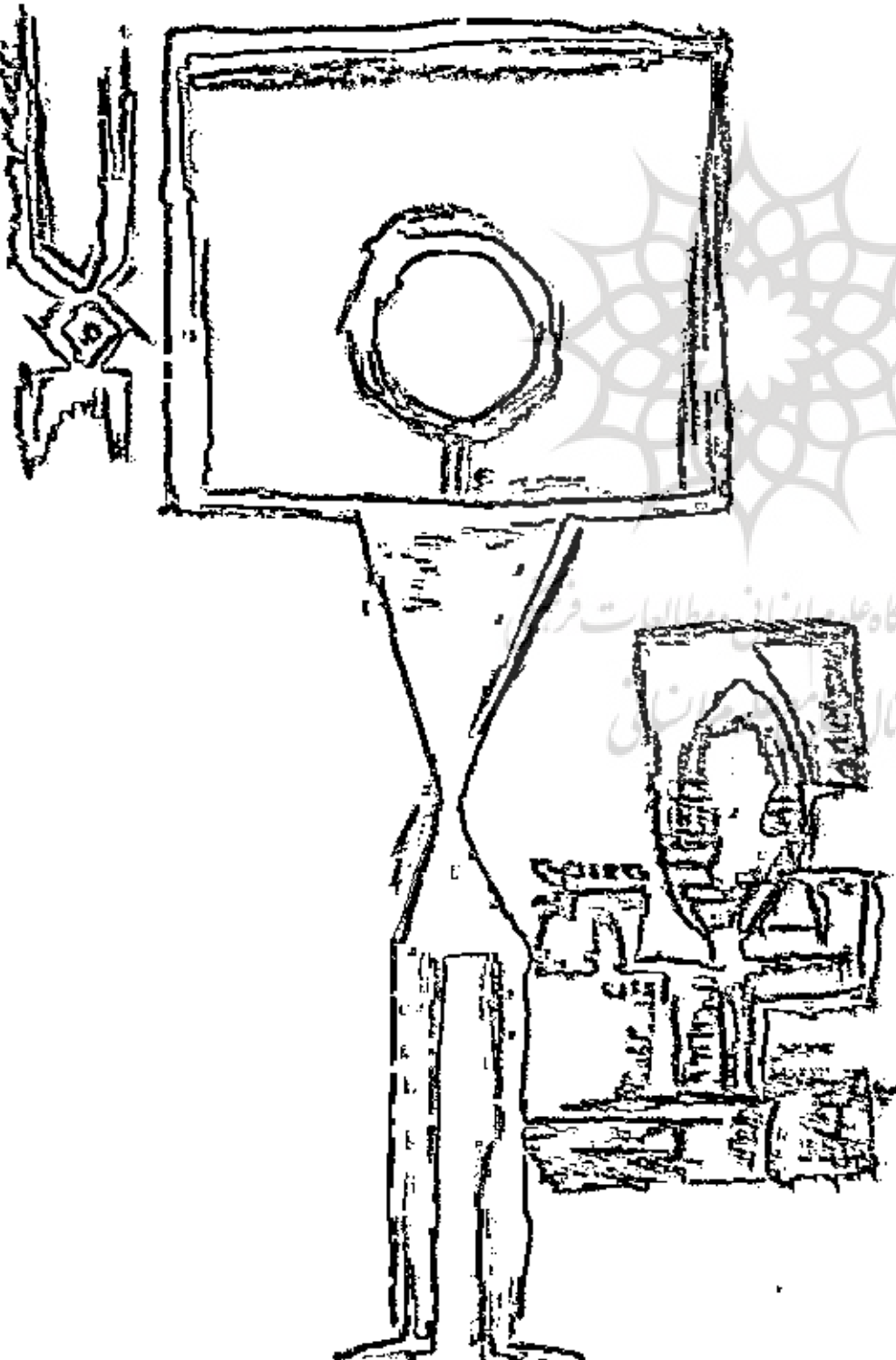
ویژگی که از حدود قرن شانزدهم در اروپا در زمینه‌های مختلف فکری، فلسفی، علمی و... و جنبه‌های دیگر اجتماعی - فرهنگی رخ داد، موجب تغییرات جدی در دیدگاه‌های اندیشمندان غربی در حوزه‌های مختلف فکری شد که طبیعتاً نگاه آنان به دین و آموزه‌های دینی را نیز دربر گرفت. از جمله پیامدهای این تحولات، جایگزینی طبیعت به جای ماورای طبیعت در کانون نگاه انسان جدید بود. تقلانینی که تا پیش از این دوره بر جهان ماورای طبیعت چشام دوخته و همه تبیین‌ها را در پرتو مقولات ماورایی می‌جسته به یکباره در خلال چرخشی معرفت شناسانه، مرکز نگاه خویش را طبیعت قرار داد و کوشید تا برای هر پدیده، تبیینی بر پایه مقولات طبیعی (natural) به دست دهد و جالب این که فرایند مذکور نه تنها در قلمرو علوم طبیعی نظیر فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، اختر شناسی و... بلکه در زمینه‌های

علوم انسانی و حتی معارف دینی نیز رسوخ یافته و بدین ترتیب چارچوبه عقلانیت و توجیه (justification) بر پایه مقولات بر آمده از طبیعت و پدیده‌های طبیعی، شکل گرفته بدین معنی که طبق این رویکرد، امر خرد پذیر و موجه، امری است که بتوان ماهیت و ویژگی‌ها و موجودیت آن را بر پایه این مقولات طبیعی تبیین کرد. البته هر چند روح حاکم بر تبیین در دوره جدید، مبتنی بر مقولات طبیعی است ولی میزان تأثیر پذیری مکتب، مختلف فکری و به یک اندازه نبوده و در طبیعتی اثر مراتب و درجات قرار می‌گیرد که می‌توان افراطی‌ترین شکل آن را که در نهایت به انجاده (atheism) می‌انجامد، تحویل‌گرایشی طبیعت‌گرایانه (naturalistic reductionism) دانست.

این ویژگی‌ها در نظریه‌های متداول در غرب در باره سرشت تجربه‌های دینی نیز به چشم می‌خورد. نظریه‌های

# اندیشه به فلسفه

تجربه دینی و عرفانی در فلسفه



از قبیل احساس گرای، حس گرایی و مفهوم گرای، همه به شکلی می‌کوشند تا تجربه دینی و عرفانی را بر پایه مفولات طبیعی و برآمده از طبیعت توضیح دهند. این در حالی است که فیلسوفان و عارفان مسلمان نگاهی ما بعد الطبیعی (metaphysical) به تجربه دینی و عرفانی دارند و اغلب می‌کوشند تا از رویدادهای ذکر شده تبیین‌های مابعدالطبیعی ارائه نمایند.

۲- علم به جای فلسفه (عقل تجربی به جای عقل فلسفی)؛ باز دیگر پیامدهای تحولات دوره مدرن در غرب قرار گرفتن علم به جای فلسفه است. پیش از دوره جدید، تبیین‌ها غالباً از مفاهیم فلسفی بهره می‌جستند و محور عقلانیت را پیوندهای فلسفی بین پدیده‌ها شکل می‌داد. ولی در دوره جدید، فلسفه و تبیین فلسفی جایگه خود را به علم تجربی و تبیین علمی واگذار کرد. به بیان دیگر اگر پیش از دوره جدید، روح حاکم بر تفکر و تبیین فلسفه بوده است، باید روح حاکم بر تبیین در دوره جدید را علم و دانش تجربی دانست. این امر نتیجه تحولاتی بود که با دیدگاه‌های فرانسوی بیکن و رنه دکارت آغاز شده و با نظریه‌های گالیله و نیوتن در فیزیک و مکانیک کلاسیک یافت و در نهایت به همه شاخه‌های معرفت طبیعی، انسانی و حتی دینی سرایت کرد. البته باید توجه داشت که مقصود از فلسفه در مقابل علم، شاخه‌ای از فلسفه مطلق است که گاه از آن به وجودشناسی (ontology) و گاه به مابعدالطبیعه (metaphysics) تعبیر می‌شود و در واقع همین قلمرو از فلسفه بود که در دوره جدید به تدریج به حاشیه رانده شد و جای خود را به علم و دانش تجربی داد. در عین حال عنوان فلسفه به معنایی دیگر و همخوان با معرفت و دانش علمی - تجربی به جای خود ادامه داد و بلکه پویاتر شد. در این راستا می‌توان به مباحثی همچون معرفت‌شناسی یا فلسفه شناخت و یا فلسفه‌های مضامین نظیر فلسفه تاریخ، فلسفه هنر، فلسفه اخلاق و... و انبوهی دیگر از فلسفه‌های مضامین که مبدع‌تر بررسی‌های مبانی تاریخ، هنر، اخلاق و... می‌باشند اشاره کرد که فاقد هر گونه جنبه هستی‌شناختی به معنای مابعدالطبیعی آن هستند.

بنابراین حتی اگر تنها تبیین معتبر را تبیین علمی ندانیم، دست کم باید بگوییم تبیین علمی، شاخص اعتبار است و هر تبیین دیگری چه در قلمرو پدیده‌های انسانی و چه در زمینه حقایق دینی به میزان کسب به تبیین علمی اعتبار می‌یابد. نمونه‌هایی از این رویکرد را می‌توان در مسئله تجربه دینی نیز دیده مثلاً دیدگاه آنتون مریاره سرشت تجربه دینی (که آن را هم سنخ با تجارب حسی می‌داند) به خوبی نشان از آن دارد که همساز انگاری تجارب دینی یا تجارب حسی، زمینه را برای توجیه باورهای دینی فراهم می‌آورد زیرا همانطور که توجیه باورهای مشاهده‌ای بر پایه تجربه‌های حسی، امری مسلم و خود-گواه است می‌توان نتیجه گرفت که توجیه باورهای دینی نیز بر اساس تجربه‌های دینی، امری معقول و قابل پذیرش خواهد بود.

این در حالی است که متفکران مسلمان در حوزه اندیشه دینی، همچنان بر عقل فلسفی تأکید دارند و همواره بر آن هستند تا در تبیین و توجیه عقاید دینی از مفاهیم و اصول فلسفی (هستی - شناسانه و مابعدالطبیعی) استفاده نمایند و این امر موجب تفاوت‌های قابل ملاحظه، بین دیدگاه‌های اندیشمندان غربی و مسلمان شده است که در مطالعات تطبیقی و مقایسه‌ای باید مورد توجه قرار داد.

۳- انسان به جای هستی (و خدا)؛ از ویژگی‌های دوره جدید غرب قرار گرفتن انسان در کانون نگاه اندیشه روزانه و محوریت او برای نگریستن به پدیده‌ها تبیین آن‌ها و ارزش گذاری بر آن‌هاست. این نکته جنبه‌های مختلفی دارد و می‌توان از جنبه متصدی آن را مورد کاوش قرار داد. از جمله می‌توان به انتقال محوریت از خدا و موجودات الهی به انسان و توانایی هوانیازهای او، و نیز در مقطعی (به ویژه در حوزه علوم اجتماعی و انسانی) تأکید بر مفولات جهان مرون انسان (جهان انسانی) به جای مفولات الهی و یا حتی مفولات طبیعی - فیزیکی اشاره کرد. در پی این چرخش در کانون نگاه خردورزانه از خدا و جهان به سوی انسان و جهان از آموزه‌های الهی و غیبی و نیز مفولات وجودی و خارجی، توضیح، تبیین و توجیه می‌شد با استفاده از مفاهیم و اصول حاکم بر وجود انسانی که به گونه‌ای برآمده از نهاد و عمق و ژرفای وجود آدمی است. تبیین و توجیه شود به بیان دیگر اگر در گذشته معرفت و مفولات معرفتی به هستی عینی تحویل و تالیف می‌شدند در دوره جدید غرب به مرجع هر تحویل و

تالیف (خاصه تحویل معرفت و مفولات معرفتی) به انسان و ظرفیت‌ها و توانایی‌های اوست. تا جایی که در سه دهه اخیر حتی در قلمرو علوم طبیعی، دیدگاه غالب فلاسفه علم این است که معرفت علمی، معطوف به طبیعت بر خاسته از تحویل خلاق آدمی است و در حقیقت آن چه در علوم طبیعی در سطح مباحث تنوری مطرح می‌شود، چیزی جز بازتاب بخشی از جهان دیرروز آدمی نیست.

این امر در قلمرو دین پژوهی و فلسفه دین، گاه تا آنجا پیش می‌رود که خداوند و سایر مفاهیم اساسی دین همچون جهان غیب و فرشتگان و... را نیز آفریده و مخلوق آدمی و متعلق به جهان مرون او می‌دانند. بر اساس چنین رویکردی هر چند خداوند و پدیده‌های دینی انکار نمی‌شوند (آن گونه که در الحاد و atheism دیده می‌شود)، ولی دیگر همچون موجودات عینی و حقیقی خارجی نیز در نظر آورده نمی‌شوند. امروزه گاه از این نلتی به ضد واقع گرایی کلاسی (theological anti-realism) تعبیر می‌شود. در مقابل واقع گرایی کلاسی (theological realism) که خداوند و موجودات الهی را از حقایق عینی و خارجی دانسته و انسان، طبیعت و آن چه در آن است را آفریده و مخلوق خداوند می‌داند.

به هر روی از این جاسمت که دیده می‌شود در پرستشگری‌های مربوط به دین و باورهای دینی و نیز نظریه پرمازی‌های مربوط به آن‌ها، کوشش در جهت تحویل حقایق دینی به ریشه‌های مرون موجودی انسان بیش از پیش مورد نظر است. جستجوی حقیقت تجربه دین در میان عواطف و احساسات عمیق آدمی (و به عنوان گوهر دین) از سوی شلایر مایخر، و یا آنتون مونه‌ای از این نوع نگاه است که نظایر آن در دیدگاه‌های مطرح در دوره جدید در قلمرو دین پژوهی کم‌نمی‌تند. و این در حالی است که فیلسوفان مسلمان به ویژه در قلمرو دین پژوهی و مباحث مربوط به فلسفه دین، در مقام تحلیل و ارزیابی باورها و اعتقادات دینی، کمتر به ریشه‌های مرون - وجودی انسانی آن‌ها می‌پردازند و بیشتر می‌کوشند مبانی عینی و وجودی آن‌ها را مورد کاوش قرار داده و پایه توجیه قرار دهند. از جمله در بحث تجربه دینی و در واقع با بررسی الهامات، مکاشفات و مشاهدات عرفانی و نیز تحقیق حقیقت وحی، سعی می‌کنند تا ریشه‌های وجودی شکل گیری این یافته‌ها را بیرون از وجود انسان ساکنه عارف یا نبی بپیمایند. حال با توجه به نکات یاد شده در مورد ویژگی‌های عقلانیت دوره جدید غرب و دیدگاه‌های اصلی آن و نیز تفاوت آن با ساختار عقلانیت در فلسفه اسلامی، به بررسی تجربه دینی و نظریه‌های مربوط به سرشت و حقیقت آن می‌پردازیم.

#### تعیین تجربه دینی

اصطلاح تجربه در مباحث تجربه دینی، معادل (experience) در زبان انگلیسی است که معنای خاصی از آن اراده می‌شود. ولی نظر به این که واژه تجربه در معنای و مفاهیم اصطلاحی دیگری نیز به کار رفته است، اکنون برای روشن شدن مفهوم آن به اختصار به بعضی معانی دیگر آن نیز اشاره می‌کنیم.

در متعلق کلاسیک تجربه به شکل خاصی از استدلال گفته می‌شود که ترکیبی است بین مشاهده، تکرار مشاهده و استنتاج قیاسی و اغلب با استقراء که آن نیز گونه‌ای استنتاج مبتنی بر مشاهده است مقایسه می‌شود. این معنای تجربه فرایندی است فکری و در قلمرو مفاهیم و مفولات ذهنی که در واقع یکی از توانایی‌های عقل نظری است. روشن است که مقصود از تجربه در بحث تجربه دینی این معنا نیست. به ویژه با توجه به نظریاتی همچون نظریه شلایر مایخر که تجربه دینی را از سنخ احساسات و عواطف دانسته و آن را فاقد مفاد و محتوای عقلانی - معرفتی می‌داند.

امروزه در روش‌شناسی علوم و فلسفه علم معنای دیگری برای تجربه اصطلاح شده است که با تجربه در متعلق کلاسیک شبیه است ولی در عین حال تفاوت‌هایی نیز دارد. مقصود از تجربه در این معنا، استفاده از آزمون برای داوری در باب تنوری‌هاست. به این ترتیب که لوازم مشاهده پذیر نظریه‌ها استخراج شده و با مشاهدات مقایسه می‌شوند و در صورت سازگاری پیش‌بینی‌ها با مشاهدات تنوری‌ها اثبات یا تأیید و یا دست کم بر گزیده می‌شوند. این معنای تجربه از جهت ارتباط یا داده‌های مشاهده‌ای و تکرار مشاهدات با معنای پیشین شبیه است ولی تفاوت آن با معنای قبل در این است که تجربه به معنای اول روشی است برای دستیابی به گزاره‌های کلی (مقام گردآوری یا کشف) و در معنای دوم روشی برای داوری

در باب گزاره‌های کلی و تنوری. یک (مقام داوری یا توجیه) است. اما تجربه به این معنای فرایندی ذهنی و در قلمرو مفاهیم و مفولات عقل نظری است و لذا در بحث از تجربه دینی، مقصود از تجربه نمی‌تواند معنای مذکور نیز باشد.

بنابراین با توجه به مواردی که اغلب برای تجربه دینی (یا تجربه عرفانی) ذکر می‌کنند و نیز با عنایت به نظریه‌های مطرح در مسئله باید گفت «تجربه» در این بحث ناظر به رویارویی شخص با شیء یا شخص دیگر است. در حقیقت تجربه حاکی از نسبت خاصی است بین شخصی مثل A با پدیده‌های مثل B (که می‌تواند شخص یا شیء یا موقعیت و یا یک رخداد باشد) بی آن که B دلالتی آشکار (همچون دلالت لفظ بر معنا یا دلالت مفاهیم بر مصادیق خود) به امری دیگر داشته باشد و یا اگر چنین دلالتی دارد از این حیث منظور نظر نباشد. به همین دلیل گاه در تفسیر تجربه گفته می‌شود که تجربه رویارویی مستقیم و بی‌واسطه با یک پدیده است در حالی که انتقال از خلال نفس یا مفهوم به معنا و مصادیق صورتی از نسبت با واسطه و غیر مستقیم است. و از آن جا که هر نسبت با واسطه و غیر مستقیم، لزوماً به نسبتی بدون واسطه و مستقیم منتهی می‌شود، عملاً در فرایند هر نسبتی بین شخص یا یک پدیده (حتی پدیده‌های مفهومی و در پس مفاهیم) تجربه‌های مستقیم نهفته است. لذا به نظر می‌رسد ملاک دینی بودن تجربه بستگی به دینی بودن موضوع تجربه دارد. توضیح این که همانطور که بیان شده تجربه حکایت از نسبتی بین A به عنوان تجربه‌گر یا فاعل تجربه و B به عنوان موضوع یا متعلق تجربه دارد. حال چنانچه موضوع یا متعلق تجربه امری دینی همچون خدا، ملائکه، جهان غیب، بهشته، دوزخ، اولیای دین و... باشد، چنین تجربه‌ای، تجربه دینی است. همان گونه که اگر متعلق تجربه، امری غیر دینی باشد، تجربه غیر دینی خواهد بود. به این ترتیب گفت و شنود یا یک انسان، تجربه شنیداری غیر دینی است ولی گفت و شنود با خداوند یا با فرشته‌ها مانند جبریل، تجربه‌ای است دینی، حتی اگر فحوای گفت و شنود نخست امری دینی باشد و فحوای گفت و شنود دوم امری غیر دینی.

مشاهده نور خورشید یا ستارگان و یا یک شهاب سنگ تجربه‌ای مشاهده‌ای و غیر دینی است. لذا مشاهده نور الهی یا نورانیت نفس و یا نورانیت یک فرشته الهی، تجربه‌ای مشاهده‌ای و دینی است. و به نظر می‌رسد این که تجربه‌گر دین‌دار باشد یا نبی دین، یا نورمند باشد یا نایاب، و یا تجربه مذکور در او تأثیری داشته باشد یا خیر، نقشی در دینی بودن یا نبودن تجربه‌های مذکور ندارند. بنابراین سخن گفتن با فرشته‌ای الهی تجربه‌ای دینی است. حتی اگر شخص تجربه‌گر اعتقادی به فرشته‌های الهی نداشته باشد و طرف صحبت خود را موجودی ماورایی یا منافی فیزیکی نداند، زیرا رویارویی او طبق فرض، واقعا امری است دینی و الهی، هر چند او خود تصویری دیگر دارد. با توجه به نکات یاد شده، نقیض ضعف بسیاری از تعاریفی که در مورد تجربه دینی ذکر شده است روشن می‌شود که به جهت رعایت اختصار در این نوشتار به تفصیل بیان آن‌ها نمی‌پردازیم.

ولی توجه به این نکته لازم است که همانطور که قبلاً اشاره شد، رویکردهای مطرح در غرب دوره جدید اغلب انسان محور و بر پایه تبیین‌های انسان ملاحظه است و در مقام تعریف تجربه دینی نیز چنین گرایشی به چشم می‌خورد؛ مثلاً یکی از تعاریف نسبتاً مهم در باره تجربه دینی این است که: تجربه دینی، تجربه‌ای است که فرد تجربه‌گر آن را دینی بداند یعنی دینی بودن تجربه وابسته به نظر تجربه‌گر و یا نوع تأثیر تجربه بر تجربه‌گر است. در این رویکرد به خوبی دیده می‌شود که چگونه انسان (یعنی همان فاعل تجربه) محور و معیار فرایند تجربه معرفی می‌شود. این واقع یا عین یا (object) نیست که تعیین کننده حقیقت تجربه است، بلکه شناسنده یا (subject) است که حقیقت (تجربه) بر مدار او می‌چرخد. این خود نمونه‌ای است از فرایند ذهنی شدن حقیقت و یا دست کم ذهنی شدن حقیقت دینی، که از مشخصه‌های عصر جدید در تفکر غربی است.

#### سرشت تجربه دینی و عرفانی

دوره جدید غرب به دلیل رویکرد ذهنی از بسیاری دیدگاه‌های مربوط به گذشته، سر آغاز کاوش و پژوهش و نظریه‌پردازی در زمینه‌های مختلف فکری همچون علوم طبیعی، ریاضی، انسانی، اجتماعی، دینی و... است. در این میان مطالبات مربوط به دین و معارف دینی نیز جایگاه خاصی دارد، مثلاً مباحثی پیرامون حقیقت و چیستی دین، خاستگاه و منشأ دین، رابطه دین و علم، وحدت و کثرت ادیان و انبوهی

دیگر از بحث‌های دینی پژوهانه در این دست‌ها هستند یکی از مباحث مذکور، بحث از تجربه‌های دینی و عرفانی است که به ویژه با شروع مطالعات تطبیقی بین ادیان مختلف رونق قابل توجهی یافته مباحث تطبیقی دینی به ویژه از اواسط قرن نوزدهم به این سو جنبه‌های غالبتری یافته است و حتی تعبیر تجربه دینی ظاهر آن همین فاصله مطرح و شهرت یافته است. تجربه دینی از چشماندازهای مختلفی بررسی شده است. از جمله از منظر روان‌شناختی، کلامی، فلسفی، جامعه‌شناختی و مردم‌شناختی و در نتیجه از مناظر گوناگون، بررسی‌ها و نظریات مختلفی شکل یافته است. از مهم‌ترین جنبه‌های بحث پیرامون تجربه دینی می‌توان به عنوانی از این دست اشاره کرد:

- ۱- حقیقت یا سرشت تجربه دینی و عرفانی
- ۲- انواع و گونه‌های تجربه دینی و عرفانی
- ۳- وجود هسته مشترک در تجربه‌های دینی و عرفانی ادیان مختلف

توجه به این نکته که عتاید دینی، بر پایه تجربه‌های دینی و عرفانی است که در این نوشتار به طور اجمالی و فشرده به بحث نخست پرداخته خواهد شد.

بنابراین یکی از بحث‌های مهم پیرامون تجربه دینی و عرفانی، مسئله حقیقت یا سرشت این تجارب است که نظریه‌های گوناگونی در غرب و عالم اسلام پیرامون آن مطرح می‌شود غالباً به نظریه به عنوان مهم‌ترین دیدگاه‌های اندیشمندان غربی، دربار حقیقت تجربه‌های دینی ذکر می‌شود. می‌توان نظریه چهارمی را بر پایه فرقان و فلسفه اسلامی به آن‌ها افزود. نگاه نثر به با بهره‌گیری از بحث‌های هرمنوتیک نوین و جنبه‌های مثبت نظریه‌های چهارگانه مذکور دیدگاه دیگری دارد. در نتیجه نظریه‌های مربوط به حقیقت و سرشت تجربه دینی که در این نوشته به آن‌ها پرداخته می‌شود پنج نظریه خواهد شد:

۱. نظریه احساس گرایانه
۲. نظریه حس گرایانه
۳. نظریه مفهوم گرایانه
۴. نظریه واقع گرایانه عرفانی - فلسفی
۵. نظریه هرمنوتیکی

دیدگاه نخست: تجربه دینی همچون احساسی عمیق در ژرفای وجود آدمی، به بیان فردریک شلایر ماخر (۱۸۲۴-۱۸۷۸) تجربه دینی، تجربه‌های عقلی (intellectual) یا معرفتی (cognitive) نیست بلکه «احساس انکای مطلق و یکپارچه به مبدا و قدرتی متمایز از جهان است». بنابراین تجربه دینی، تجربه شعوری و مستقل از مفاهیم، تصورات و اعتقالات و اصالی بوده و اعتبارش قائم به خود است. به همین دلیل اسری فراتر از مفاهیم برده و قابل توصیف مفهومی و زبانی نیست بلکه امری است احساسی - عاطفی و نه عقلی - مفهومی.

ردولف اتو (۱۸۶۹ - ۱۹۲۷) نیز به پیروی از شلایر ماخر بر آن است که هر چند خداوند سوپره و حیثیتی دارد که عقل می‌تواند آن را در قالب مفاهیم و تصورات ذهنی دریابد و به نحو تمثیلی باوصالی همچون آرجمندی، غایتمندی، اراده خیر داشتن، قدرت مطلق و صاحب هویت بودن خداوند را توصیف نماید. با این وجود مراتب عمیق تر ذات و هستی خداوند که همان قدسیت الوهی است، نه با عقل قابل شناخت است و نه وصف پذیر و قابل بیان. قدسیت خداوند تنها با چیزی فراتر از عقل که همان احساس است قابل درک است. بنابراین تجربه دینی گونه‌ای احساس و بلکه مجموعه پیچیده‌ای از احساسات است که جلوه‌های متعددی دارد. احساس را از هیبت انگیز، احساس خوف و تقیبات احساس هیجانی به غایت غریبه شوریدگی بخودمانه حالتی خلسه‌وار و در نهایت از خود بی خود شدن (و قفا).

اتو در تحلیل خویش، امر مینوسوی (the numinous) را دارای سه تجلی خاص می‌داند که از طریق احساس دریافت می‌شود: نخست احساس وابستگی و تعلق، دوم احساس خشیت و خوف و سوم احساس شوق و دل‌سیردگی. به بیان ویلیام جیمز (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰)، «احساس سرچشمه عمیق‌تر دین است». بنابراین تأملات فلسفی و کلامی، نتایج و تبعات نظری تجربه دینی که همان احساس عمیق است می‌باشند و اگر تجربه دینی در کار نباشد الهیات و فلسفه‌های دینی هم در کار نخواهند بود.

در ارزیابی این دیدگاه می‌توان به نکات زیر توجه کرد:

و فهم عقلی چندان روشن نیست زیرا اگر مقصود از معرفت هر گونه آگاهی باشد حتی آگاهی اجمالی و یا شهودی (و یا حضوری به تعبیر فلاسفه اسلامی)، به نظر می‌رسد نمی‌توان عواطف را از مطلق آگاهی خالی دانست زیرا عواطف و احساسات، تجلی کشش‌ها و تأثرات انسانی هستند که به نحوی معطوف و یا پراکنده از امری است که آن را متعلق احساس می‌نماییم. این نکته حتی در سه نوع احساسی که اتو درباره امر مینوسوی بیان داشته به خوبی دیده می‌شود: یعنی احساس وابستگی به امری و یا احساس خشیت در برابر امری و یا احساس شوق به شری، همه و همه در ارتباط با متعلق خویش معنا می‌یابند و متضمن گونه‌ای آگاهی شهودی نسبت به متعلق خود هستند. بنابراین نمی‌توان تجربه دینی را گونه‌ای احساس یا امر عاطفی بیگانه از هر گونه آگاهی و معرفت دانست.

و اگر مقصود از معرفت، شناخت مفهومی در چهارچوب مقولات عقل و فاهمه آدمی است در این صورت هر چند می‌توان احساسات را در مرحله‌ای جدا از مقولات عقلی دانست ولی دلیلی وجود ندارد فرض کنیم که چنین حالات احساسی هرگز قابلیت طبقه‌بندی و تفصیل مفهومی و مفولی را ندارند بلکه می‌توان با یادگیری و بازنگری در باره آن‌ها و به نحوی بررسی خاطره آن‌ها، به مفاهیم و مقولات تفسیرگر منتهی می‌شود. اما در این نوشتار، خلاصه‌ای از احساسات و عواطف دست کم در باره گونه‌ای آگاهی هستند که می‌توان آن را آگاهی یا معرفت حضوری دانست و چنین معرفتی قابلیت مفهومی شدن و تبدیل به معرفت علمی - حصولی را نیز ندارد. البته باید توجه داشت که میزان قابلیت مفهومی شدن حالات، عواطف و آگاهی‌های بی‌واسطه انسان، همواره و در همه موارد به یک اندازه نیست بلکه بسته به درجه اشتراک پذیری در باب دانش آدمی، در چه توصیف‌پذیری و بیان پذیری یافته‌ها و حالات آن تفاوت می‌یابد.

۲- در این دیدگاه گفته شده است که عواطف و احساسات نیز همچون عقاید و اعمال، مسبق به مفاهیم و مقولات عقلی - معرفتی هستند و در نتیجه نمی‌توان عواطف را در

### تجربه‌های دینی، احساسی نیستند، تجربه‌های دینی‌ای را که به همراه تصاویر حسی رخ می‌دهند، می‌توان همسنگ تجربه‌های حسی دانست

سرتمای پیش از مقولات مفهومی ذهن دانست بلکه هر گونه تأثیری در وجود انسان در چهارچوب و در ضمن پیش فرض‌های مفهومی او شکل می‌یابد. هر داوری پیرامون این مطلب می‌توان گفت که چنانچه نظریه تقسیم علم و معرفت به حضوری و حصولی را بپذیریم و نیز آگاهی نهفته در عواطف و تجارب عاطفی‌های حضوری بدانیم می‌توانیم عواطف و تجارب عاطفی را پدیدآورنده مقولات و مفاهیم ذهنی بدانیم ولی به نظر می‌رسد فرایند تجربه عاطفی و آگاهی ناظر به آن و پراکنده از آن پیچیده‌تر از این بوده و دقیقاً نمی‌توان تجربه عاطفی را پیش‌تر از مقولات و مفاهیم عقلی و یا متأخر از آن دانست.

دیدگاه دوم: تجربه دینی همچون تجربه مبتنی بر ادراکات حسی: به نظریه ویلیام استون (۱۹۲۱-) تجربه دینی را ساختاری همچون تجربه‌های حسی می‌داند. به بیان اتو تجربه دینی همچون تجربه حسی دارای سه جزء است: متحرک یا ادراک کننده، متحرک یا آن چه درک می‌شود و پدیدآورنده تجربه ظهور متحرک برای متحرک است.

به نظر می‌رسد منظور استون این باشد که آن چه در فرایند تجربه دینی رخ می‌دهد شبیه به آن چیزی است که در فرایند تجربه حسی رخ می‌دهد. پس ظاهراً مقصود او همان انگاری بین تجربه حسی و تجربه دینی نیست و بنابراین تأکید بر تفاوت‌های تجربه حسی با تجربه دینی از ناحیه عمومیت و همگنی بودن یا نبودن آن‌ها نمی‌تواند ردی بر دیدگاه استون باشد. به هر روی این دیدگاه وابسته به نوع برداشت و تحلیل از تجربه حسی است و این که در فرایند تجربه حسی چه اتفاقی رخ می‌دهد هنگامی که ما چیزی را حس می‌کنیم (مثلاً هنگام دیدن) در حقیقت ما با تصویری روبرو می‌شویم که حکایت از چیزی در برای خود دارد. پدیده‌های حسی را محسوس یا امر خارجی از خلال و با واسطه صورت حسی می‌بینیم یعنی صورتی که به حسی خاص اشاره دارد از سوی دیگر صورت یا تصویر مذکور وابسته به ویژگی‌های امر محسوس و نیز ظرفیت‌های حسی مشاهده‌گر یا متحرک است. باید توجه داشت که از نگاه مشاهده‌گر تفاوتی بین تصویر

حسی و حسی خارجی وجود ندارد در واقع او با تصویر حسی می‌بیند ولی به آن تصویر حس نمی‌نگرد، اما از نگاه بیرونی و منظر غیر مشاهده‌گر تصویر حسی با حسی خارجی تفاوت دارد و از آن حکایت می‌کند (که می‌تواند این حکایت‌گری صادق یا کاذب باشد). همین وحدت فکری بین تصویر حسی و حسی محسوس است که باعث می‌شود ما به هنگام گزارش از تجربیات حسی خود در یافت‌های حسی (و تصاویر حسی) خود را به حسی محسوس نسبت داده و بر پایه تصاویر حسی حسی خارجی را توصیف نماییم. به بیان استون گزارش‌های ما با دیگر توصیف‌های عینی هستند و نه توصیف‌های پدیداری یعنی ما هنگام توصیف رخداد تجربه حسی را توصیف می‌کنیم نه نحوه ظهور آن را برای خویش، و شاید ریشه این امر در اجتماعی بودن زبان نهفته باشد زیرا ما در فرایند توصیف از زبان استفاده می‌کنیم و زبان و مؤلفه‌های آن در ارتباط متقابل اجتماعی شکل گرفته و معنا می‌یابد از این رو جهت اختصاصی تجربه خویش را در گزارش از آن حذف کرده و تنها سوبه‌های همگنی آن را بیان می‌کنیم.

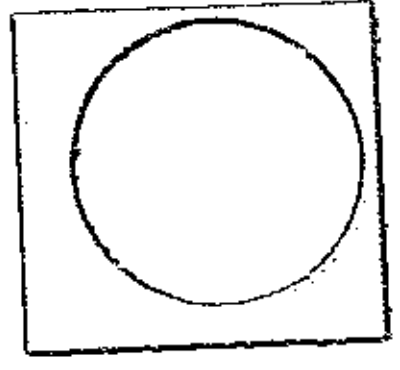
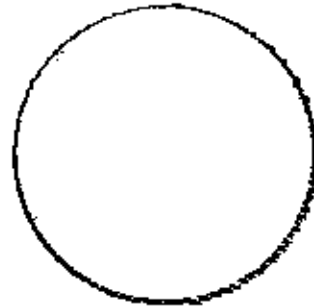
به هر حال ظاهراً در هنگام تجربه دینی نیز با همین فرایند روبرو هستیم، یعنی در تجربه‌گر صورتی حسی را پیش روی خود می‌یابد که از خلال آن امر الوهی را در می‌یابد و به تعبیری خداوند یا امر الوهی، خود شی و از طریق رخدادی حسی می‌یابد، درست همانگونه که تصویر حسی در تجربه حسی از شیئی مادی خود خیر می‌دهد و یا حسی محسوس خود را در قالب تصویری حسی می‌نمایاند.

البته باید توجه داشت که همه تجربه‌های دینی از نوع تجربه‌های حسی نیستند، ولی آن دسته از تجربه‌های دینی را که به همراه تصاویر حسی رخ می‌دهند حتی اگر چنین تجربه‌های تکرار پذیر باشند و یادپذیر آن را نداشته باشند، می‌توان همسنگ تجربه‌های حسی دانست. البته نیز حتی اگر با حواس و داندهای حسی دیگر غیر از حس تجربه‌گر همخوان نباشد، این‌ها ویژگی‌هایی نیستند که مفهوم حسی بودن تجربه حسی باشند. نتیجه این که نظریه استون را در مقابل دیدی از تجربیات دینی می‌توان پذیرفت، هر چند همه تجارب دینی از این دست نیستند.

### دیدگاه سوم: تجربه دینی همچون تبیینی مافوق طبیعی بر پایه ادیان دیدگاه رخداد تجربه دینی را از دو چشم‌انداز می‌توان مورد ملاحظه قرار داد: نخست از دید تجربه‌گر،

و دوم از دید ناظر بیرونی و غیر تجربه‌گر، نگاه نخست، رانگه توصیفی یا پدیدار شناختی و نگاه دوم را نگاه تفسیری یا تبیین گرایانه می‌نامند و می‌توان نگاه اول را نگاه درونی و نگاه دوم را نگاه بیرونی خواند. به هر حال بر پایه گزارش‌هایی که از تجربه‌های مختلف دینی وجود دارد، می‌توان گفت صاحبان تجربه دینی (که از نگاه نخست به تجربه خویش می‌نگرند) علت تجربه خود (و آگاهی حاصل از فرایند تجربه) را امری واقعی و الوهی (خداوند و یا امور وابسته به او) می‌دانند و در نتیجه فرایند تجربه را محصول روبرویی با امر الوهی و برخورد استه از واقعیت او می‌دانند (بدون هیچ گونه تغییر از سوی ساختار ذهنی یا وجودی خویش) و درست به همین دلیل تجربه خویش را حاکی از واقعیت امر الوهی و در نهایت دلیلی بر حقیقت آن می‌انگارند.

اما به گفته پروید (۱۹۲۹) آیا می‌توان به ادعای صاحبان تجربه دینی دل بست و متعلق تجربه آن‌ها را همان‌طور که توصیف می‌کنند پذیرفت و واقعی دانست؟ به نظر می‌رسد امکان پذیرفتن دعوی همه تجربه‌گران از ادیان، مذاهب و فرهنگ‌های مختلف با توجه به تنوع و تفاوت چشم‌گیری که با هم دارند وجود ندارد. روشن است که خدای واحد نمی‌تواند هم خدای شخصی ادیان ابراهیمی و هم خدای غیر شخصی و وحدت وجودی ادیان شرقی باشد و با این که در خود ادیان ابراهیمی، خداوند یا خدای توحیدی اسلامی است و یا خدای تثلیثی مسیحی، بنابراین نمی‌توان تجربه‌های دینی را آن گونه که تجربه‌گران توصیف می‌کنند واقعی دانست. به این ترتیب ناگزیریم از منطقی غیر از منظر تجربه‌گران به تجربه‌نگریم تا سرشت واقعی آن را دریابیم که این همان نگاه بیرونی است. از نگاه بیرونی می‌توان علت یا علل دیگری را مؤثر در شکل‌گیری تجربه دانست. مثلاً می‌توان با نگرش طبیعت‌گرایانه علت تجربه را امری مربوط به معن، اصناف یا محرک‌های روان‌شناختی و یا عوامل و شرایط اجتماعی تجربه‌گر دانست. این تبیین‌ها می‌توانند علت یا علل پدید آمدن تجربه را توضیح دهند اما بیان نمی‌کنند که چرا شخص تجربه‌گر، علت تجربه خویش را امری الوهی یا ویژگی‌های



خاص می‌داند یا می‌باید؟

پسوخ پر اودفوت به این پرسش این است که تجربه هر تجربه‌گر در زمینه و بر پایه مقولاته مفاهیم و باورهای او شکل می‌گیرد بنابراین تجربه‌گر می‌آن که خود بداند (و به صورتی کاملاً ناخود آگاه) پیش دلستنه‌ها و باورهای پیشین خود را بر متعلق تجربه باز می‌کند و جامه‌ای یافته شده از آن مقولات و مفاهیم پیشین ذهن خویش به تن تجربه می‌افکند و چون باورها و عقاید تجربه‌گر آن‌دیان مختلف با یکدیگر متفاوتند در نتیجه گزارش‌های مربوط به تجربه‌های ایشان تا این حد با یکدیگر در تفاوت بوده و گاه در تضاد و تعارض است بر این اساس تجربه دینی حقیقتاً و در سرشت خویش گونمای تفسیر و تعبیر است که رنگ فوق طبیعی و ماورایی دارد.

از دیدگاه پراودفوت چنین به دست می‌آید که اولاً تجربه و تفسیر تفکیک ناپذیرند بنابراین هیچ تجربه تفسیر ناشده‌ای وجود ندارد و هر تجربه‌ای از خلال تفسیری خاص ظهور و تحقق می‌یابد و ثانیاً تفاوتی از این جهت بین تجربه‌های حسی و غیر حسی نیست و حتی تجربه‌های حسی نتیجه پیش دلستنه‌ها و نظام اعتقادی فرد هستند.

ولی در دایره ادعای توان شواهد و قرائنی از این دست آورد که اولاً بر طبق چنین دیدگاهی ما هرگز نباید تجربه‌های نامفهوم و فهم ناشدنی داشته باشیم زیرا اگر شاکله تجربه بر ساخته از مفاهیم و باورهای ما باشد بالطبع باید امری مفهوم و فهم پذیر باشد اما گاهی باورهای ما را از آن‌ها نادیده می‌انگاریم و بر این اساس ما قائل فهم نیستند و تفسیری از آن‌ها نداریم اما روبرو شدن با پرسش هنگام مواجهه با رخدادهای طبیعی در علوم طبیعی یا رخدادهای فیزیکی در علوم انسانی و یا روبرو شدن با یک متن که برای ما نامفهوم است، بی‌انگیز این نکته است که در تجربه چیزهای بیشتر از دانسته‌های پیشین ما حضور می‌یابد.

تأیید طبق این دیدگاه نباید هرگز بتوانیم اعتقاد داشت و پیش فرض‌های خویش را با محک تجربه بسنجیم و بر پایه تجربه‌های مخالف اعتقادات خویش را اصلاح نماییم به عبارت دیگر لازمه دیدگاه مذکور عدم امکان تجربه‌های ویران‌گر است تجربه‌هایی که در پژوهش‌های علمی نقش اساسی دارند و در واقع باعث تغییر در تئوری‌های علمی و اصلاح و بازسازی آن‌ها می‌شوند پر واضح است که اگر تجربه همواره با تئوری‌های پیشین ظاهر شود هیچ گاه نمی‌تواند بر پایه تجارب تازه به نارسایی‌های باورها و نظام اعتقادات بپردازد ولی عملاً در پژوهش‌های علمی چنین فرایندی رخ می‌دهد.

خلاصه این که به نظر می‌رسد در تجربه عصری حضور می‌یابد که اولاً در نظام مفهومی و اعتقادی نیست (و بعداً خواهیم گفت که اساساً از سنخ مفاهیم یا باور نیست) و ثانیاً می‌تواند بر مفاهیم و باورهای ما اثر بگذارد یعنی امری بیشتر وجودی است تا مفهومی.

پس از این مرتبه از هستی، مراتب ظهور قرار دارند که کلیات آن‌ها عبارتند از:  
- مرتبه احدیت و مرتبه واحدیت که از مراتب الهوی به حساب می‌آیند (عالم الهوی).  
- مرتبه جبروت که در برگیرنده عوالم عقلی و جواهر عقلی است (عالم روحانی).  
- مرتبه ملکوت که مشتمل بر جواهر مثالی است (عالم مثال).

- مرتبه ناسوت که شامل موجودات طبیعی و محسوس است (عالم طبیعت).  
- مرتبه کون جامع که همان حقیقت انسانی است پسنی انسان کامل (عالم انسان کامل یا عالم صغیر).

از نگاه عارفان مسلمان درازاه و به تناسب این مراتب در وجود انسان لایه‌ها یا سطوحی قرار دارد که هر یک از آن‌ها متناظر با یک مرتبه از مراتب هستی است. این لایه‌ها و سطوح، انسان، رویارویی انسان را با مراتب متناظر خویش فراهم می‌آورند. آدمی با استفاده از حواس ظاهر و خویشتن آماده هر یک مرتبه طبیعت و ناسوت است و با بهره‌گیری از حواس باطنی و قوه خیال خویش زمینه درک مرتبه ملکوت و عالم مثال را به دست می‌آورد و با قوه عقلی خویش می‌تواند جواهر عقلی را شهود نماید و به همین ترتیب با قلب و سر خویش می‌تواند به مراتب الهوی راه یابد و در صفات و تجلیات صفاتی ذاتی و الهی مستغرق و فانی گردد.

بنابر دیدگاه عارفان هر چند در فرایند تجربه (مکاشفه و شهود حقیقی) ممکن است عواملی دخالت نمایند که موجب اختلال در تجربه شوند (اموری همچون واردات شیطانی و القائنات وهمی) اما تجربه می‌تواند مستقل از نظام مفهومی - اعتقادی فرد رخ دهد. در واقع دستور العمل‌های سلوکی، فرد را برای دست‌یابی به تجربه‌های ناب و عینی آماده می‌سازند پس هر چند در مواقعی که سالک هنوز به کمال نرسیده است ممکن است تجربه‌های رنگ مفاهیم و زمینه‌های ذهنی او را به خود بگیرد ولی این امکان وجود دارد که سالک به مرتبه‌ای از کمال برسد که واجد تجربه‌های وجودی (و نه مفهومی) شود. به بیان دیگر سالک در مراحل سالوک، خویش همواره می‌کند تا حجاب مفاهیم و تصورات را کنار زده به همق با کنه وجودی واقعیت پس مفاهیم دست یابد و این امر، بنابر نظر عارفان، امری است شدنی و دست‌یافتنی. بنابر این بر حسب مرتبه سالک و منزلی که در آن قرار دارد سرشت مکاشفه یا تجربه او تفاوت می‌یابد در منزل تجربه، سرشتی حسی دارد در منزلی دیگر سرشتی خیالی - مثالی، در منزلی هم سرشتی عقلی - شهودی و در مراحل سرشتی فوق عقلی و عشق گونه که اساساً فاقد هر گونه تمایز مفهومی - زبانی است و گاه از آن به فنا تعبیر می‌شود.

من گنگ خواب دیده و عالم تمام کر من عاجز ز گفتن و خلق از شنیدنش در واقع تقسیم علم در فلسفه اسلامی به علم حضوری (یا وجودی) و علم حصولی (یا مفهومی) تعبیری فلسفی است. از آن‌چه نزد عارفان، کشف شهود و مشاهده قلبی نامیده می‌شود. به همین جهت ویژگی اصلی این دیدگاه در مقایسه با سه دیدگاه قبلی، خصلت هستی‌شناختی (ontologic) آن است، به این نحو که تجربه هر چند حالتی است انسانی و رخدادی در ساحت وجود آدمی، ولی در عین حال گونه‌های رویارویی ناب یا هستی عینی است و در حقیقت در فرایند تجربه، دوگانگی وجود انسان و وجود عینی (یا هستی یا حق) از میان می‌رود حقیقت و سرشت تجربه یعنی همین یگانگی و آگاهی برآمده از آن، و همان‌طور که دیده می‌شود تجربه نقطه تلاقی وجود یا هستی با معرفت و شناخت است. از این رو تجربه هم جنبه هستی‌شناختی دارد و هم سویه معرفت‌شناختی، که از آن به معرفت وجودی می‌توان تعبیر کرد.

این دیدگاه جنبه‌های درخور توجهی دارد که در دیدگاه‌های قبل تبیین شده است. نگاه هستی‌شناسانه به مسئله تجربه درونی اعم از دینی و عرفانی، در این دیدگاه به خوبی مطرح شده است که کمتر می‌توان در سه دیدگاه قبل نظیر آن را یافت. در عین حال در این دیدگاه نقش وجود آدمی و جهان درون او در فرایند تجربه تأیید شده است. تجربه در همان حال که ریشه در هستی عینی دارد، در وجود آدمی نیز ریشه داشته است. اما با همه این امتیازها می‌توان در ارزیابی این دیدگاه به نکاتی نیز اشاره کرد که به آن‌ها پرداخته نشده است. از جمله این که نقش احساسات و عواطف در فرایند تجربه معلوم نیست؛ نکته‌ای که در دیدگاه نخست به خوبی

به آن پرداخته شده بود و با رابطه تجارب دینی - عرفانی با تجربه‌های حسی که دیدگاه دوم مطرح ساخته بود، و نیز نقش مفاهیم، مقولات و باورهای ذهنی فرد در فرایند تجربه و تفسیر آن و میزان تأثیرپذیری یا اثرگذاری آن‌ها بر تجربه که دیدیم در دیدگاه سوم مورد استناد و اشاره قرار گرفته بود.

دیدگاه پنجم؛ تجربه دینی همچون دور هرمنوتیکی؛ با توجه به نکاتی که در ارزیابی چهار دیدگاه قبل بیان شد به ویژه نکاتی که در مورد دیدگاه چهارم گذشت نگاه‌ها بر این باور است که تجربه دینی از سرشتی آن‌چنان پیچیده چند وجهی و دارای سطوح مختلف برخوردار است که می‌توان تا حدودی همه ویژگی‌های پیش گفته در دیدگاه‌های پیشین را از جنبه‌های گوناگون به آن نسبت داد. مثلاً می‌توان تجربه دینی را امری با حالتی وجودی دانست که بر عواطف و احساسات انسان تأثیر می‌گذارد. در مراتب آثار حسی از خود بروز می‌دهد و در مراحل از مفاهیم و زبان تأثیر پذیرفته و با بر آن‌ها تأثیر می‌گذارد. در حقیقت در فرایند تجربه ما با حلقه‌های بر ساخته از رابطه دوری بین هستی یا وجود عینی، وجود انسان، عواطف و احساسات انسانی، آگاهی و معرفت مفهومی ذهنی و نهایتاً زبان مواجه هستیم. حلقه‌هایی که در آغاز گاه تجربه‌های دینی در هم آمیخته‌اند و فاقد تمیز و تفصیل و در واقع در اجمال نقطه واری ناپیدا هستند ولی همین امر مبهم و نقطه وار در مراحل تأمل و درنگ و انکشاف ابتدایی می‌یابد که می‌توان از آن‌ها به ابعاد وجودی احساسی، حسی، مفهومی و زبانی تعبیر کرد که در مراحل پیشرفته‌تر تأمل و انکشاف ابعاد دوای هرمنوتیکی گسترده‌تر شده و در واقع تفصیل و تمیز نسبتاً کاملی بین واقع یا هستی، وجود آدمی، احساسات و عواطف مفاهیم و مقولات و زبان شکل می‌گیرد. بر این اساس سخن از این که کدملیک از این ابعاد و اطلاق اصل هستند و مابقی فرع بر آن، شاید سخن دقیقی نباشد بلکه ما تنها می‌توانیم از مراحل و مراتب مختلف تجربه سخن بگوییم که در برخی از آن‌ها حیث وجودی غلبه دارد و در بعضی دیگر جنبه‌های احساسی، حسی، مفهومی یا زبانی، ولی در حقیقت تجربه در زرفی خویش همچون یثری به طور اجمال، همه ابعاد و اطلاق پیش گفته را داراست و تنها ظهور و بروز این تجربه اجمالی و نقطه وار است که زمینه پیدایش این اطلاق را فراهم می‌آورد. به این ترتیب اگر نگاه خویش را به آغاز گاه تجربه بینکنیم جز اجمال و اتمیج نخواهیم دید که از آن به فنا بیان ناپذیری و یگانگی وجودی تعبیر می‌شود و چنان‌چه نظر خود را بر انجام تجربه که خود را در دایره‌ای از مفاهیم، مقولات احساسات و عواطف و زبان می‌نمایند بیاندازیم، شاکله‌ای از عقاید، باورها و نظام مفهومی - زبانی خواهیم دید که واقع، احساسات و آگاهی وجودی را در بر گرفته است.

آغاز گاه تجربه که همان لحظه نقطه‌وار وجود است، ریشه در عمق هستی، عمق با ذات خدای گنه وجود و روان انسان، عمق و زرفی تاریخ دارد که در آن «هان» و لحظه وجودی، تمایزی از قبیل آن چه گفته شد نیست و تمایز و تفصیل آن در گرو ظهور لحظه مذکور در بستر هستی، تجلیات الهوی، در واقعاتی استانی و یکنه تاریخ است.

به دیگر سخن تجربه (یا وجود) در لحظه‌های پیش از مفهوم و زبان و احساس است و هر لحظه‌ای پس از آن‌ها، در نقطه‌ای از گردونه هرمنوتیکی سابق است و در نقطه‌ای دیگر لاحق، در برشی از این دور هرمنوتیکی، واقعیت بر ذهن و نفس و آگاهی و زبان تقدم دارد و در برشی دیگر متاخر است و در نقطه‌ای اساساً تمایزی نیست.

به علاوه دور هرمنوتیکی مذکور در طمن خویش دورهای هرمنوتیکی دیگری نیز دارد که می‌توان از آن‌ها به دور هرمنوتیکی وجود عینی، دور هرمنوتیکی وجود آدمی، دور هرمنوتیکی تاریخی، دور هرمنوتیکی مفهومی - زبانی یاد کرد که ابعاد آن‌ها به تناسب زمینه آن‌ها تعیین می‌یابد. اما آن‌چه که مجال توجه دارد آن‌که این دوای هرمنوتیکی همواره از «حلقه» آغاز به سوی اتمیاسط فرایند جریان می‌یابند و از اجمال به تفصیل و از بزر تا میوه در حرکت هستند.

منابع:  
1- Philip L. Quinn & Charles Taliaferro (ed), A companion philosophy of religion, Blackwell, pp.213 - 220 (2000)  
2- تجربه دینی و گور دین، علی رضا قاضی، نید مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، بوستان کتاب قم، ص 28 و بعد 1381.  
3- عقل و اعتقاد دینی، مایکل چترسون و دیگران، ترجمه سلطانی و لرقی، طرح بوستان، ص 21 و بعد 1379.  
4. William James, The varieties of religion experience, p.329 (new york 1958)  
5- ولایت در عرفان، ابوالفضل کاشانی، دارالفکر، 1378.