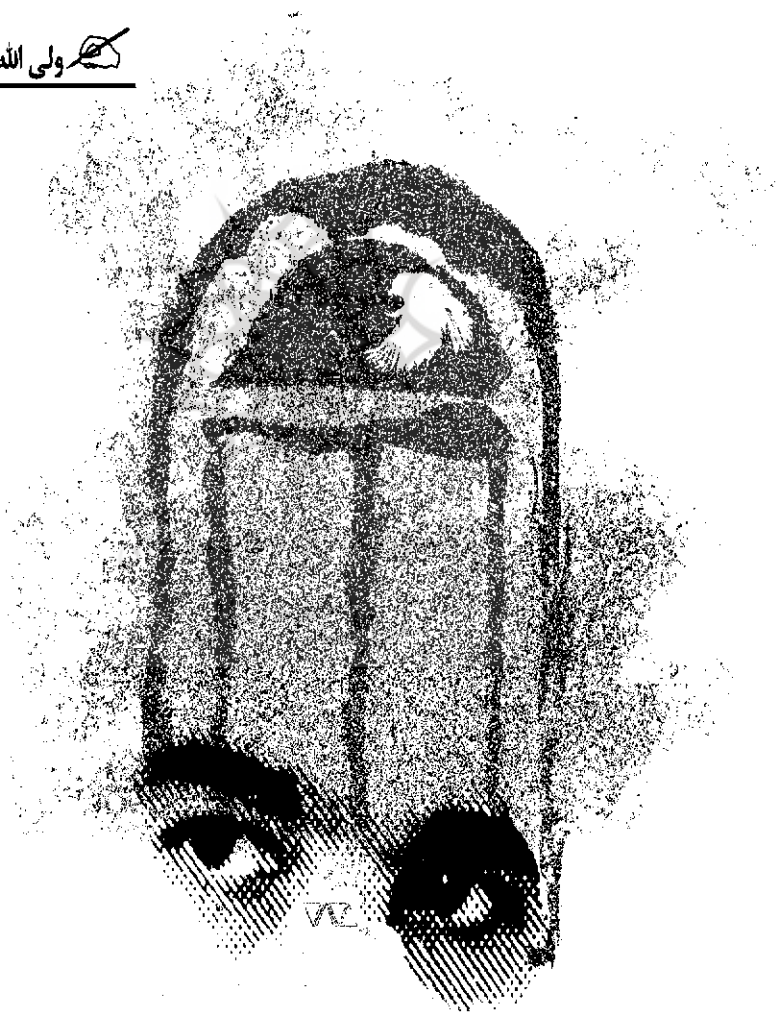


پدیدارشناسی، تجربه گرای دینی

و

«گوهر و صدف دین»

ولی الله عباسی



بحث «تجربه دینی» از مباحث مهم «فلسفه دین» و «کلام جدید» می‌باشد که در سده‌های اخیر در عرصه دین‌شناسی مطرح شده است. طبق این دیدگاه، دین به امری نازل‌تر از خودش (یعنی تجربه دینی) که در واقع یک ضلع و بُعدی از دین به شمار می‌رود، فرو کاسته شده و به منزله گوهر و لب لباب دین تلقی می‌شود و سایر ابعاد دین مانند بُعد معرفتی، علمی و... اموری عرضی و در حاشیه و صدف آن قرار می‌گیرند.

تاکید بر تجربه دینی به عنوان گوهر دین (گوهر انگاری تجربه دینی) اندیشه‌ای بود که در دنیای غرب و در دوره جدید بروز و ظهور یافت و مولود زمینه خاص آن سرزمین می‌باشد. در واقع توجه دین‌شناسان و اندیشمندان دینی به مسأله تجربه دینی، مولود تحول فکری - فلسفی ای است که در دوره مدرنیته (Modernity) که مهمترین ویژگی آن سیطره سوژه و خودبنیاداندیشی بشر (و به تعبیر هیدگر^۱، فیلسوف پست مدرن و منتقد مدرنیته، سوبرژکتیویسم «Subjectivism» و عقل‌گرایی افراطی است، پدید آمد.

بنابراین بحث تجربه دینی از

محصولات عصر مدرنیته می‌باشد که نخستین بار توسط «فردریک شلایر ماخر» پدر الهیات جدید، برای مصون ساختن دین از انتقادات و دست اندازی‌های روشنفکران مطرح شد. در واقع شلایر ماخر چهره شاخص و شخصیت اصلی جریان تجربه‌گرایی دینی است و در فضای فکری مغرب زمین هم به «برنامه شلایر ماخر» شهرت دارد. این جریان پس از شلایر ماخر توسط فیلسوفان دین برجسته‌ای همچون ژودلف اُتو، ویلیام جیمز و... ادامه یافت. رکن اصلی تجربه‌گرایی دینی به صورت عام و برنامه شلایر ماخر به صورت خاص این است که گوهر و هسته دین نوعی تجربه است.

گرچه مسأله تجربه دینی از معدود مسائلی است که در اروپای مدرن - به ویژه در نیمه دوم سده نوزدهم و نیمه نخست سده بیستم - طرح شد، ولی دیری نپایید که مرزهای جغرافیایی را درنوردید و به سایر فرهنگها و بلاد سرایت کرد و در کانون مباحث دین‌شناسانه قرار گرفت. در کشور ما هم به دلیل اینکه شرایط سیاسی و اجتماعی خاصی در طول چند سال گذشته حاکم بوده و مباحث جدید دین‌شناسی به شدت رواج پیدا کرده است،

برخی از روشنفکران با اقتباس از نظریات تجربه‌گرایان دینی غرب، در صدد بومی‌سازی نظریهٔ گوهرانگاری تجربه دینی هستند تا از طریق تحویل و ارجاع دین و وحی به تجربه دینی شخصی و معرفی آن به عنوان گوهر دین، بتوانند بسیاری از شبهات و معضلات کلامی را حل کنند^۲، غافل از اینکه زمینه‌هایی که موجب پیدایش این نوع نگرش در غرب شد، در دنیای اسلام اتفاق نیفتاده است و قیاس اسلام با مسیحیت قیاس مع‌الفارق است.

بحث تجربه دینی با زمینه‌ها و دانش‌های مختلفی در ارتباط است؛ پدیدارشناسی^۳ یکی از آنها می‌باشد که در آن از تجربه دینی بحث می‌شود. در مباحث پدیدارشناسی تجربه دینی که به «پدیدارشناسی تجربه دینی» موسوم‌اند به توصیف دقیق تجارب دینی و ارتباط آن با گوهر دین پرداخته می‌شود.

پدیدارشناسی و رویهٔ

پدیدارشناسی تجربه دینی

مکتب پدیدارشناسی (فنونولوژی) یکی از مهم‌ترین و برجسته‌ترین مکاتب به حساب می‌آید که توسط (ادموند

هوسرل) (۱۹۳۸-۱۸۵۹) بنا نهاده شد.^۴ در مباحث پدیدارشناسی ادعای صدق و کذب، حقانیت و عدم حقانیت عقاید و باورهای دینی به حالت تعلیق درآورده شده و از داوری دربارهٔ صدق و کذب آنها خودداری می‌شود. پدیدارشناسان بر این باورند که برای درک صحیح پدیدارها باید آنها را دست کم به طور موقت، در پرانتز قرار دهیم و همچنین باید از نظریه‌ها و مفاهیم فلسفی که به کار تبیین می‌آیند، دوری‌گزینیم و صرفاً در پی شهود و توصیف مستقیم پدیدارها، آنگونه که در تجربهٔ بی‌واسطه آشکار می‌شوند، باشیم. بنابراین گرایش به توصیف به جای تبیین از مهم‌ترین خصوصیات این مکتب است.^۵

در «پدیدارشناسی تجربهٔ دینی» هم به سرشت تجارب دینی و ارتباط آن با گوهر دین پرداخته می‌شود. به طور کلی، پدیدارشناس تجربهٔ دینی با دو مسأله عمده و کلی سروکار دارد:

(۱) توصیف دقیق تجارب دینی:

(پدیدارشناسی تجارب دینی خاص:

مینوی / عرفانی): امروزه معمولاً پدیدار

شناسان مباحث خود را حول دو نوع

تجربه، یعنی تجربهٔ مینوی و عرفانی

متمرکز کرده‌اند، اَتو لُب و هسته همه تجارب را تجربه مینوی می‌دانست، اما اسمارت تجارب عرفانی را غیر قابل تحویل به این تجارب می‌داند.

۲) ارتباط تجارب دینی به طور مطلق و یا تجارب دینی خاص با گوهر دین: در این بخش از این مسأله بحث می‌کنند که آیا تجربه دینی همان گوهر دین است یا نه؟ اگر گوهر دین همان تجربه دینی است، آیا تنها نوع خاصی از تجارب دینی گوهر دین هستند یا مطلق تجربه دینی گوهر دین است؟ نتایج این دو صورت با هم فرق می‌کند، اگر گوهر دین سطح معمولی تجارب دینی باشد، عده زیادی داخل در جرگه دینداران خواهند شد، مراد از سطح معمولی تجارب دینی نیز، عادی‌ترین و رایج‌ترین نوع تجربه دینی است، اما اگر گوهر دین را مانند استیس فقط تجارب عرفانی بدانیم، در این صورت تنها عرفا داخل در جرگه دینداران شده و بقیه که قشر وسیعی را تشکیل می‌دهند خارج می‌شوند.

اگر گوهر دین را، مانند اَتو تنها تجارب مینوی بدانیم، ادیان توحیدی فقط دارای این گوهر بوده و ادیان آسیای شرقی، مانند آیین بودا و آیین هندو فاقد این گوهر

خواهند بود، چرا که تجارب مینوی در ادیان آسیای شرقی وجود ندارد و تنها تجارب عرفانی در این ادیان به چشم می‌خورد و تجربه موجود متعالی و مطلق دیگر در این ادیان معنا ندارد. در ادیان آسیای شرقی، انسان می‌کوشد تا در هماهنگی کامل با آنچه متعالی است، به طرز دینی زندگی کند. عالی‌ترین سطح تجربه دینی که این انسان دارد، وحدت عرفانی با صفات خالصی است. در آیین هندو و تائو شخص امر متعالی را در درون خود می‌یابد و از صورت بیرونی و الوهیت یافته این امر متعالی که در ادیان توحیدی به صورت مقدس جلوه می‌کند، خبری نیست. در نتیجه، اینک گوهر دین را چه نوع تجربه‌ای بدانیم، نتایج متفاوتی را به بار می‌آورد. البته نتایج، منحصر و محدود به همین نتیجه‌ای که گفته شد نیست، بلکه پیامدها و نتایج دیگری نیز دارد که بعداً مورد بحث و بررسی قرار خواهیم داد.

پدیدارشناسی تجربه دینی بر سه پیش فرض اساسی متکی است:

۱) اشتراکی بودن تجارب دینی: تجارب دینی را نباید با محتوای ذهن خاصی یکی دانست. آنها پدیده عامی هستند که تنها به یک فرد خاص منحصر

نمی‌شوند.

۲) عینی بودن تجارب دینی: عینی بودن تجارب دینی به این معنا است که دست کم بخشی از آنها، نشان دهنده واقعیاتی از جهان خارج‌اند که شخص به هنگام مواجهه با واقعیت برتر آن را می‌یابد.

۳) مخالفت با تحویل‌گرایی: تجارب دینی را نباید به پدیده‌های تهی از قدرت و قوت فروکاست. همچنین نباید آنها را به امور روانی و یا صرف تجارب حسی تحویل کرد. آنها نه حالات روانی و خطا در تجارب حسی‌اند، نه جایگزین واقعیت و نه حجابی میان ما و واقعیت، بلکه واسطه قابل اعتمادی هستند که می‌توان با آنها واقعیت جهان خارج را کشف کرد.^۶

گفته شد که عنصر اصلی و نظریه مشترک میان تجربه‌گرایان دینی این است که گوهر دین نوعی تجربه و عقاید و اعمال دینی، تفاسیر این تجربه هستند که در صدف دین جای گرفته‌اند. چرا در غرب مسأله تجربه دینی شکل گرفت؟ چه عواملی موجب شد که الهیات میسحی به سمت و سوی تجربه‌گرایی دینی سوق داده شود؟ چرا تجربه دینی به عنوان گوهر دین معرفی شد؟

تجربه دینی به قول پراودفوت وقتی به بهترین وجه فهمیده می‌شود که در زمینه تاریخی مورد مطالعه قرار گیرد. بنابراین بررسی علل و عوامل شکل‌گیری گوهرانگاری تجربه دینی در فهم و شناخت صحیح تجربه‌گرایی دینی به خصوص برنامه شلایر ماخر نقشی کلیدی را ایفا می‌کند، لذا قبل از اینکه خود نظریه را توضیح دهیم، به زمینه و عوامل پیدایش این نظریه اشاره می‌کنیم.

علل پیدایش تجربه‌گرایی دینی

۱) شکست الهیات عقلی (طبیعی)

در قرون وسطی دو روش برای دستیابی به حقایق دینی مطرح شد؛ برخی مبنای مباحث کلامی خود را عقل می‌دانستند و با روش عقلی - فلسفی، باورهای دینی را توجیه می‌کردند و عده‌ای دیگر مبنای کلامی‌شان را به وحی و کتاب مقدس استناد می‌دادند و اعتقادشان بر این بود که خداوند خودش را به طرز مشخصی مکتشف فرموده است.

لذا به الهیاتی که مبتنی بر وحی و تعالیم کتاب مقدس بود، الهیات وحیانی (مکتشف شده یا نقلی) «Revealed Theology»، در مقابل الهیات عقلی

(طبیعی) «Natural Theology» که مبتنی بر روش عقلی و فلسفی است، گفته می‌شد.^۷

بنابراین «الهیات طبیعی عنوان رشته‌ای است که در آن فرض می‌شود اعتقاد به خداوند و نیز سایر اعتقادات دینی را می‌توان (و فی الواقع باید) به مدد براهین فلسفی اثبات کرد»^۸

با ظهور تجربه‌گرایی «Empiricism» (اصالت حس و تجربه)، الهیات طبیعی در غرب دچار نوسان شد؛ در این میان، دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) برجسته‌ترین نقش را ایفا کرد و با تکیه بر مکتب اصالت تجربه (امپریسیسم) عناصر مختلف الهیات طبیعی مانند وجود معجزات و برهان نظم را مورد خدشه قرار داد.^۹ وی در کتاب «محواراتی درباره دین»^{۱۰} برهان نظم را که عده‌ای از تجربه‌گرایان می‌خواستند آن را جایگزین براهین کلامی مدرسی نمایند، از کار انداخت.

۲) تعارض علم و دین

علم جدید در دوره مدرنیته و در میانه انقلاب علمی قرن هفدهم میلادی همزمان با طغیان فلسفه بر ضد وحی و جهان‌نگری دینی زاده شد؛ مهمترین

ویژگی این دوره قدرت خیره‌کننده علوم جدید در عرصه زندگی است. گویی انسان به ابزاری سحرآمیز دست یافته است که به مدد آن می‌تواند بی‌دغدغه قهر طبیعت به رفاه این جهانی دست یابد.

رفاه این جهانی نه امری است دشواریاب و نه امری است که حفظ آن از قدرت بشری جدید برنیاید. به همین ترتیب، استغناء‌پنداری از غایات آن جهانی و مقاصد آسمانی به ظهور پیوسته علم نوین به جای خدا نشست و در برابر انبیا، پیام‌آوران سکولار علم این جهانی را برافراشتند.

پیشرفت خیره‌کننده علوم نوین بر خلاف آغاز آن، به دغدغه‌ای بیش از دغدغه انسان ما قبل دوره جدید انجامید. محدودیت علوم تجربی در نشان دادن تمام ابعاد طبیعت مورد توجه قرار گرفت و خطرات ناشی از علم فارغ از اخلاق و معنویت خود را نشان داد.^{۱۱}

ظهور علم نوین پیامدهای مختلفی^{۱۲} را برای دین، فلسفه، اخلاق و... به همراه داشت، کشفیات علمی ضربات سهمگینی را بر پیکره اعتقادات مسیحی وارد ساخت. بنابه گفته ایان باربور^{۱۳} مؤلف کتاب «علم و دین» در عصر پیدایش علم جدید،

نخستین چالش عمده علم با دین، از موفقیت‌های چشمگیر روش‌های علمی ناشی می‌شد. رواج علم‌مداری و تحویل‌گرایی به طور روزافزون دین را در معرض تهدید قرار داد و دین‌گریزی از هر سو ترویج شد و چنین شد که تعارض علم و دین به وجود آمد.

۳) نقادی کتاب مقدس

عامل دیگر پیدایش تجربه دینی، نقادی کتاب مقدس یا به عبارت دقیق‌تر، نقادی مفهوم کتاب مقدس بود. نقادی کتاب مقدس به دو طریق عملی می‌شد: نقادی متن و نقادی مفهوم. نقادی متن تلاشی برای به دست آوردن صحیح و معتبرترین متن و نسخه از کتاب مقدس بود که این نقادی موجب نگرانی راست دینی^{۱۴} مسیحی نشد.

بعد از نقادی متن، نوبت نقادی مفهوم بود که از متن فراتر می‌رود تا به حقیقت وقایع برسد. برای این منظور دانشمندان باید روشن سازند که هر قسمت از کتاب مقدس در چه تاریخی نوشته شده و نویسنده آن چه کسی بوده و برای چه کسانی و به چه علتی نوشته شده است. این موضوع باعث کشفیاتی گردید که راست دینی مسیحی را تکان داد.^{۱۵}

نقادان به طور کلی عقیده دارند که بر خلاف نظر سنتی، نویسنده پنج کتاب اول کتاب مقدس موسی نبوده است بلکه نویسندگان آن لاقلاً چهار شخص مختلف بوده‌اند. یکی از نتایج این عقیده این است که در کتاب پیدایش، دو نوع مختلف شرح آفرینش وجود دارد. نقادان معتقد بودند که کتابها و قسمت‌هایی که در آنها درباره وقایع آینده پیشگویی‌هایی وجود دارد، بعد از انجام شدن آن وقایع نوشته شده‌اند. نظر کلی این بود که انجیل یوحنا، که مدتها محبوبترین انجیل راست‌دینان بود، توسط یوحنا رسول نوشته نشده و جنبه تاریخی آن خیلی قوی نیست. سه انجیل اول، که اناجیل همدید (Synoptic Gospels) خوانده می‌شوند، مدتها قبل از انجیل یوحنا نوشته شده‌اند و بسیار معتبرتر از آن هستند. آنچه مهمتر از همه این جزئیات می‌باشد، این موضوع است که درباره هر مطلبی که کتاب مقدس بیان می‌کند شک و تردید به وجود آمد.

۴) تحویل‌گرایی کانت

انتقاداتی که هیوم از مابعدالطبیعه کرد، تأثیر شگرفی بر ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) به جای گذاشت. به اعتراف خود کانت، این دیوید هیوم بود که

او را از خواب جزمی بیدار کرد و به انتقاد عقل، یعنی تحقیق فلسفی در اینکه به وسیله عقل تا چه اندازه می‌توان واقع را شناخت، پرداخت. معروفترین انتقاد کانت بر علیه برهان وجودشناختی بود. وی بر آن بود که بحث و برهان‌های سنتی که وجود خداوند را اثبات یا رد می‌کرد، خدشه‌پذیر است و مهمتر از این، بر آن بود که چنین برهان‌هایی، اصولاً محکوم به شکست است.

شکاکیت کانت نسبت به دلایل عقل گرایان درباب اثبات وجود خداوند او را به عاملی درونی ارجاع داد او معتقد شد که آگاهی درونی ما از «قانون اخلاقی» به عنوان تجربه‌ای درونی، عاملی برای اثبات وجود خداوند است.

از دیدگاه او زندگی اخلاقی جز با فرض خداوند و جاودانگی قابل فهم نیست. البته عامل دیگری را که در این رویکرد کانت به دین تأثیرگذار بوده است، نباید به دست فراموشی سپرد. کانت در دوران تفکر پیتیسم (Pietism) زندگی می‌کرد؛ تفکری که به طهارت باطن و تهذیب درون، بیش از بحث‌های عقلانی اهمیت می‌داد. این طرز تفکر دینی را می‌توان در مرکز نحله‌های مختلف سنت‌های لوتری،

کالوینی و کلیسای انگلیسی در دوران کانت مشاهده کرد. از این رو، عدم اقبال کانت به دلایل عقل‌گرایان، علاوه بر آنکه ناشی از تأثیرپذیری او از هیوم باشد، در تفکر دینی او ریشه دارد.^{۱۶}

بنابراین کانت، دین را مساوی اخلاق پنداشت و آن را به اخلاق فرو کاست (تحویل‌گرایی یا Reductionism) (۵) نهضت رمانتیک

نهضت رمانتیک یا رمانتیسیسم (Romanticism = احساس‌گرایی) از محصولات عصر «روشنگری» بود. به گفته استیس^{۱۷} این واژه یکی از مبهم‌ترین واژه‌ها در واژگان فرهنگ است که شاید در ابهام فقط واژه «اومانیسم»، از آن پیشی گرفته است. نویسندگان چندی نظرات گوناگونی درباره اینک «جوهر» رمانتیسم چیست، مطرح کرده‌اند. گاهی به منزله طرز فکری تصور می‌شود که بر اهمیت احساس، عاطفه یا دل در زندگی انسانی تأکید می‌کند و برای نقش عقل اهمیت کمی قایل است.

رمانتیسیسم (که گاهی از آن به احساس‌گرایی تعبیر می‌شود) ابتدا در حوزه‌های مختلف فلسفی، هنری، ادبی، سیاسی و اخلاقی به عنوان یک جنبش و

سپس به صورت یک مکتب یا روش ظاهر شد.

این جنبش که در واقع واکنشی بود در مقابل نگاه خشک و ریاضی‌گونه عقل‌گرایی افراطی دوره روشننگری، که منشأ داوری را در خرد برهنه از احساس می‌دانست، مشخصاتی داشت که مهمترین آن در شور، عاطفه، عشق احساسات و الای انسانی و اعتقاد به قدرت تخیل است.^{۱۸}

شلایر ماخر با توجه به نقادیهایی که علیه دین می‌شد، رمانتیک‌گرایی را به حوزه دین کشاند و براساس همین موضوع، وی کوشید دین را که در قرن هجدهم توسط اغلب متفکران رد شده بود دوباره به میان آن بازگرداند. ویژگیهایی که شلایر ماخر برای رمانتیسیم اعلام کرد عبارت بودند از:^{۱۹} تأکید بر زندگی باطنی، نوآوری و خود انگیختگی، ادغام دیدگاه دینی در دیدگاه هنری و امکان این مسأله که حقیقت دینی می‌تواند شکل‌های عجیب و غریب به خود بگیرد.

مجموعه عواملی که ذکر شد، دست هم داده و موجب پدید آمدن دیدگاه تجربه دینی و معرفی آن به عنوان گوهر دین توسط تجربه‌گرایان دینی و در رأس آن، شلایر ماخر، گردید. شلایر ماخر برای

اینکه بتواند دین را از ضربات سهمگینی که به وسیله دین‌ستیزان بر پیکره دین وارد شده بود نجات بخشد، گوهر دین را نوعی احساس و تجربه شخصی معرفی کرد.

به نظر او مبنای دیانت، نه تعالیم وحیانی است، چنانکه در سنت‌گرایی مطرح است، نه عقل معرفت‌آموز است چنانکه در الهیات طبیعی (عقلی) مطرح است، نه حتی اراده اخلاقی چنانکه در نظام فلسفی کانت مطرح است، بلکه در انتباه دینی است که با همه آنها فرق دارد. دیانت، موضوع تجربه زنده است، نه عقاید رسمی ده. و قابل تحویل به اخلاق یا حکمت عملی یا حکمت نظری نیست، بلکه باید با خودش سنجیده شود و بر وفق معیارهای خودش فهمیده شود.

شلایر ماخر، همانند نویسندگان و حکمای نهضت رمانتیک، بر این رأی بود که خداوند را با دل - آگاهی [= علم حضوری] می‌توان شناخت، نه با استدلال غیر مستقیم. به تعبیر او عنصر مشترک در همه ادیان «احساس وابستگی مطلق» است، احساس تناهی در برابر نامتناهی، پی بردن به اتحاد یا کل.^{۲۰} شلایر ماخر با طرح نظریه خود توانست به بسیاری از مشکلات آن زمان پاسخ دهد و دین را از

نقادی‌های روشنفکران مصون سازد. در مرحله اول دین از علوم و فلسفه مستقل گردید. دین، بر اساس تجربه دینی شخصی، دارای قلمرو مخصوص خود شد و برای اثبات حقانیت خود، دیگر احتیاجی به دلایل و براهین فلسفی - کلامی نداشت و خود دارای اعتبار گردید. بنابراین، تعارض علم و دین از این میان رخت برمی‌بندد؛ چرا که علم فقط ممکن است با باورهای دینی و گزاره‌های کلامی تعارض یابد، در حالی که همه این امور جزء گوهر دین و حقیقت آن نیستند بلکه، در صدف دین جای گرفته‌اند.

همچنین نقادی کتاب مقدس بر دین و دینداری تأثیرگذار نیست و نمی‌تواند لطمه‌ای به دینداری مؤمنان وارد کند، چرا که دین امری درونی است و در واقع اساس دین از کتاب مقدس به قلب ایماندار منتقل شده است. پیام اصلی کتاب مقدس آن است که با فرد سخن می‌گوید و بعد از نقادی به طور روشن‌تری با فرد سخن می‌گوید، چرا که نقادی موجب شده است که پیام و محتوای کتاب مقدس بهتر درک شود.

به علاوه، سایر ادیان برای همدیگر به خصوص برای مسیحیت مشکلی ایجاد

نمی‌کنند، زیرا در آنها هم احساس حضور خدا و تجربه دینی وجود دارد. ممکن است اعتقادات و باورهای دینی ادیان با همدیگر تفاوت داشته باشند، ولی در تمامی آنها تجربه مشترکی وجود دارد که در واقع گوهر ادیان به شمار می‌رود.

اگر چه شلایر مآخر توسط عده‌ای به عنوان ناجی و احیاگر دین مورد ستایش واقع شده، اما بسیاری از عقاید او برای راست دینی (آرتدکس) مسیحی خوشایند نبوده و مشکلاتی را هم پدید آورد.^{۲۱}

چنانچه ملاحظه شد، نظریه گوهر دین غالباً به موازات گوهر مسیحیت ساخته و پرداخته شد. نظریات مطرح شده در باب گوهر دین گر چه برای برخی از متکلمین مسیحی غیر قابل قبول بود، ولی برای متکلمین پروتستان جالب توجه بود، چرا که از این نظریه برای از بین بردن و کاهش اختلافات مذهبی در مسیحیت بهره ببرند. نویسندگان مسیحی قرن نوزدهم که نظریات مختلفی درباره گوهر دین مطرح کرده‌اند، اغلب از این نظر که مسیحیت کاملترین دین است دفاع کرده‌اند. این نکته هم در آثار هگل و هم در آثار شلایر مآخر به چشم می‌خورد، گرچه آرای این دو درباره گوهر دین فرق می‌کند. از دیدگاه

هگل، مسیحیت کاملترین دین است؛ زیرا وی دین را ظهوری متعالی در تاریخ می‌داند و کاملترین تجلی و ظهور قابل تصور، حلول و یا تجسد است که فقط در مسیحیت وجود دارد.

از سوی دیگر، آن چیزی که به نظر شلایر ماخر، مسیحیت را با عظمت نشان می‌دهد، تجربه دینی از تجسد الهی است که به وسیلهٔ کلیسا تبلیغ می‌شود. برای چنین متفکرانی، کاملترین تجلی گوهر دین در مسیحیت یافت می‌شود و ادیان دیگر مراحل ابتدایی مسیحیت محسوب می‌شوند.

اسلام برای کسانی که دارای چنین طرز تفکری هستند، مشکل‌ساز است، زیرا اسلام از لحاظ تاریخی بعد از مسیحیت نازل شده است. ولی آنها در مورد این مسأله چنین اظهار نظر می‌کنند که به خاطر اینکه فهم و شناخت صحیحی از دین مسیح در بین اعراب قبل از اسلام وجود نداشت، بنابراین دین اسلام می‌توانست در میان اعراب به منزله مقدمه‌ای برای مسیحیت محسوب شود.^{۲۲}

دو هدف گوهرگرایی دین

با توجه به زمینه‌های پیدایش مسأله

تجربه دینی و معرفی آن به عنوان گوهر دین، روشن شد که گوهرگرایان، به خصوص شلایر ماخر دو هدف را تعقیب می‌کنند^{۲۳}؛ توصیف و دفاع.

شلایر ماخر کار خود را با نشان دادن مشخصه دین یا دینداری آغاز می‌کند، او می‌خواهد به خود حس دینی یا خود آگاهی دینی، با قطع نظر از افعال و باورهای که ممکن است همراه آن باشد، دست یابد و آن را به صورت دقیق و اصیل توصیف نماید. به اعتقاد وی هم مسیحیان و یهودیان سنتی و هم روشنفکران و نقادان دین در نهضت روشنگری، در معرفی و توصیف دین به عنوان نظامی از عقاید و قوانین اخلاقی به خطا رفته‌اند. عنصر اصلی دین، نه دلایل و مباحثات عقلی است و نه نظام اخلاقی، بلکه قلب دین همیشه عواطف و احساسات بوده است که نمی‌تواند به علم و اخلاق تحویل شود.

هدف دوم، بیشتر جنبهٔ نظری و کلامی دارد؛ یعنی مصون‌سازی دین از نقادی‌های فیلسوفانی مثل کانت و هیوم. او امیدوار است با معرفی دین به صورت اصیل و دقیق، ثابت کند که نقدهای نهضت روشنگری بر عقیده دینی، به ویژه نقد کانت به متافیزیک را نمی‌توان در مورد

نمودهای واقعی دین به کار برد. دین از مقوله احساس و شهود است؛ در نتیجه مناقشه کانت مبنی بر اینکه تجربه ما با مقولات و افکاری که همراه آن است پی‌ریزی می‌شود و ما جهانی را که به گمان خود می‌شناسیم، ایجاد می‌کنیم نه آن که آن را به سخن می‌آوریم، وارد نیست. دین به عنوان احساسی که از همه اندیشه‌ها سبقت گرفته و مستقل از آنهاست، نباید با عقیده یا عمل خلط شود و هرگز با دستاوردهای دانش جدید یا پیشرفت علم در هر حوزه‌ای نمی‌تواند تعارض داشته باشد. دین لحظه‌ای مستقل در تجربه انسانی است و اساساً در برابر انتقاد عقلی و اخلاقی آسیب‌ناپذیر است.

گوهر دین نوعی تجربه است

پس از آنکه مطالبی در مورد تجربه‌گرایی دینی و زمینه‌های ظهور تجربه دینی و پدیدارشناختی بودن نظریه گوهر دین را بیان کردیم و به اهداف گوهرگرایی دینی اشاره کردیم، به نظریات مختلف در باب گوهر دین می‌پردازیم.

گفته شد که اصل محوری که همه تجربه‌گرایان آن را می‌پذیرند، این است که گوهر دین نوعی احساس و تجربه است.

اما هر یک از تجربه‌گرایان در تفسیر قید «نوعی» تقریرهای متفاوتی ارائه داده‌اند. یکی از مشکلات اساسی که بر سر راه نظریه گوهرگرایی تجربه دینی وجود دارد این است که چه قسمی از تجربه دینی، گوهر دین است. منظور از اقسام تجربه دینی این است که نظریه‌پردازان، تجارب دینی را به اقسام مختلفی دسته‌بندی کرده‌اند. مانند تجارب عرفانی، تجارب مینوی و... مشکلی که تجربه‌گرایان با آن مواجه هستند، این است که کدام یک از این تجارب دینی، گوهر دین می‌باشد.

برای پاسخ دادن به این سؤال و مشکل، ابتدا نظریات گوناگون در این باره را مطرح می‌کنیم، سپس به نقد آن خواهیم پرداخت.

۱- دیدگاه شلایر ماخر

در تفکر شلایر ماخر، دو دوره مختلف وجود دارد که در هر دو دوره، بحث اساسی او تجربه‌گرایی دینی و گوهر دین می‌باشد که البته با هم تفاوت‌های جزئی دارند. در دوره نخست، شلایر ماخر بحث تجربه دینی و گوهر دین را در کتاب «درباره دین»^{۲۴} مطرح کرده و در دوره دوم، این بحث را در کتاب «ایمان مسیحی»^{۲۵} مورد بحث و بررسی قرار داده است.

تقدم وجه عاطفی در کتاب «درباره دین»

شلایر ماخر، این کتاب را که در واقع متشکل از چند سخنرانی است که وی آنها را در جمع برخی از روشنفکران جوان که علاقمند به پرورش احساسات، ذوق و روابط شخصی بودند، مطرح کرد. او در صدد اثبات این نکته است که دین حقیقی با تعالیم و اعمال دینی یکسان نیست، بلکه «احساس و شوق بی‌نهایت است» که این امر پیش فرض فرهنگ و هنری است که اینان به آن ارادت می‌ورزند.

شلایر ماخر در این کتاب، گوهر و عنصر اساسی دین را تجربه و چشیدن بی‌نهایت معرفی می‌کند. بنابراین دین و دینداری مستقل از کارکرد نظری و عمل عقل است؛ دین نه راه اندیشیدن است و نه طریق عمل، نه مجموعه‌ای از باورها و اعتقادات است و نه مجموعه‌ای از مناسک دینی، بلکه دین از مقوله احساس، میل و عاطفه می‌باشد. وی می‌نویسد: علم حقیقی، بینش کامل است؛ علم حقیقی، فرهنگ و هنر خود جوش است؛ دین حقیقی، احساس و میل به بی‌نهایت است. «[دین] به خودی خود، عاطفه است، تجلی موجود نامحدود در موجود محدود، رؤیت خدا در موجود محدود، رؤیت موجود

محدود در خداوند»^{۲۶}

شلایر ماخر برای تفکیک حس بی‌نهایت از اندیشه و معرفت، از آن به احساس تعبیر می‌کند و گاهی هم به شهود توصیف می‌کند. سعی او بر این است که هر دو ویژگی را برای آن (حس بی‌نهایت یا آگاهی دینی) حفظ نماید. از طرفی آگاهی دینی، بی‌واسطه و مستقل از اندیشه است که این دو، ویژگی ادراکات حسی‌اند و از طرفی دیگر، مشتمل بر عنصر شهودی است که متعلق آن موجود نامحدود است. پس آگاهی دینی هم قصدی است، از این جهت که متوجه موجود نامحدود به عنوان متعلق خود است و هم بدون واسطه است. حس بی‌نهایت یا آگاهی دینی به عقاید و مفاهیم متکی نیست با این همه با اشاره به مفهوم کل یا بی‌نهایت مشخص می‌شود (که البته لازمه این دو محال است که بعداً توضیح خواهیم داد).

لازمه اینکه دین و دینداری نه عقیده است و نه اخلاق، بلکه نوعی حس و چشیدن بی‌واسطه است، این است که نمی‌توان آن را با توصیف شناخت، بلکه باید آن را از نزدیک درک و تجربه کرد.

به طور خلاصه، تحقیق شلایر ماخر در کتاب «درباره دین» که در آن دین را

احساس و عاطفه و دینداری را حالتی عاطفی می‌خواند، دو جزء دارد:

اولاً، وی معتقد است که افکار و عقاید، با دین بیگانه‌اند و دینداری از مقوله احساس یا شوق است که جدا از مفاهیم و عقاید و مقدم بر آنها است. ثانیاً، او دینداری را به احساس و شوق به بی‌نهایت تعریف می‌کند که این خود تعریفی است نیازمند به مفاهیمی مثل خدا، کل وی یا جهان. معرفی لحظه‌ای به عنوان احساس دینی نه تنها متضمن مفهوم خدا یا بی‌نهایت به عنوان متعلق احساس است، بلکه متضمن این حکم نیز هست که این احساس کار موجود الهی است.^{۲۷}

«ایمان مسیحی» و احساس وابستگی مطلق در کتاب ایمان مسیحی، شلایر ماخر ادعایش را محکمتر و دقیق می‌کند، گرچه ناسازگاری‌هایی که در کتاب درباره دین بود به حال خود باقی است. چنانکه گفته شد، شلایر ماخر تحت تأثیر مکتب رمانتیک، گوهر دین را در کتاب درباره دین، نوعی احساس (احساس و شهود بی‌نهایت) معرفی کرد، اما در کتاب ایمان مسیحی، از این احساس تحت عنوان «احساس وابستگی مطلق و محض» یاد می‌کند. شلایر ماخر در این کتاب که تقریری مرتب

از بررسی رمانتیک دین است، مفهومی از دین را عرضه می‌کند که ریشه در دین‌گرایی سده هجدهم دارد.

به نظر شلایر ماخر، احساس وابستگی محض، هسته مشترک تمامی تجارب دینی است. احساس وابستگی محض که به نظر او گوهر دین است، به امکان فقری صدرالمتألهین بسیار نزدیک است. در حکمت متعالیه از روی تحلیل دقیق علیت روشن می‌شود که ممکنات نسبت به واجب الوجود عین تعلق، فقر و وابستگی هستند: «انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی الحمید».^{۲۸} بنابراین تحلیل، موجودات نسبت به خداوند وابسته محض هستند. تفاوت نظریه شلایر ماخر و صدرالمتألهین در این است که شلایر ماخر همین تجربه وابستگی محض را گوهر دین می‌داند، ولی صدرالمتألهین با تحلیلی فلسفی وابستگی محض ممکنات را نسبت به خداوند اثبات و سعی می‌کند از این طریق برخی مباحث کلامی را حل کند.

پس تفاوت در همان محوریت دادن به شهود و تجربه و تبیین عقلی و فلسفی آن است. شلایر ماخر تجربه و احساس وابستگی مطلق را محور برنامه خود قرار می‌دهد و از تأملات فلسفی گریزان است،

اما صدر المتألهین به تحلیل و تبیین فلسفی وابستگی محض می‌پردازد و از این طریق راهی به معارف الهیه می‌گشاید.

احساس وابستگی محض، عنصر تحویل‌ناپذیر و مستقل بی‌واسطه در مرحله دوم است، ولی این احساس نیز مستقل از مفاهیم نیست. اولاً، شخص باید مفهومی از وابستگی داشته باشد. ثانیاً، محض بودن وابستگی نیز مفهوم دیگری می‌طلبد تا در سایه آن محض بودن وابستگی روشن شود. ثالثاً، وابستگی مفهومی نسبی و اضافی است. وابستگی نسبت به خدا و یا واقعیتی برتر است. پس باید از این واقعیت برتر و یا خدا مفهومی داشته باشیم.

شلایر ماخر ملاکی برای تعیین دینی بودن تجربه مطرح می‌کند. تجربه در صورتی دینی است که معلول خدا باشد؛ یعنی تجربه را خدا ایجاد کرده باشد. البته او این قید را اضافه می‌کند که تجربه باید از منظر فاعل آن معلول خدا باشد. فاعل تجربه باید احساس خود را معلول بی‌واسطه خدا بداند.^{۲۹}

تلاش شلایر ماخر برای تجربی بودن رویکردش باعث شد که، در اثر تأکید بر تحلیل تجربیات دینی، نظریه‌پردازی

محض را رد کند. مشکل اصلی این نبود که شلایر ماخر بیش از حد تجربی بود، بلکه این بود که به اندازه کافی تجربی نبود. در هیچ یک از نوشته‌های او به تجربیات خاص دینی، همانند تجربه‌های ویلیام جیمز در کتاب انواع تجارب دینی برخورد نمی‌نماییم.

به علاوه شلایر ماخر هیچ کوششی به عمل نمی‌آورد که بحث مفصلی در مورد تجربیات دینی که در عهد جدید ذکر شده، انجام دهد. بلکه، برعکس، عامل مشترک تجربیات دینی را احساس اتکالی مطلق فرض می‌کند و از آن پافراتر نمی‌نهد و در واقع همان موضع مشخص و روش عقل‌گرایی قرن هفدهم را اتخاذ می‌کند.^{۳۰}

۲) دیدگاه رودلف اتو (تجربه‌مینوی) یکی از کسانی که در طرح دیدگاه تجربه‌گرایی دینی و گوهر دین در کلام جدید مسیحی، نقش مؤثری داشته رودلف اتو (۱۸۶۹-۱۹۳۷) شرق‌شناس مشهور آلمانی است.

وی عمیقاً متأثر از شلایر ماخر می‌باشد و به طور آشکار از او تعریف و تمجید می‌نماید. به اعتقاد اتو، شلایر ماخر دین را دوباره کشف کرد. اتو در کتاب مهم

فلسفی اش «مفهوم [یا ایده] امر قدسی»^{۳۱}، تأثیر ژرفی را به جای گذاشت. اُتو در این کتاب کوشید تا تحلیل پدیدارشناسانه‌ای از ساختار خودآگاهی دینی به دست دهد. اُتو در بررسی مفهوم امر قدسی، همان گونه که عنوان فرعی کتابش بر آن دلالت دارد، به دنبال عامل غیر عقلانی در ایده الوهی است. او ایده امر قدسی را کانون و محور دین می‌داند و با موفقیت، نقش خطیری در پاسخ گوهر گرایان به تکثرگرایی دینی ایفا می‌کند.^{۳۲} اُتو در کتاب مفهوم امر قدسی، تجربه دینی را گوهر دین به شمار می‌آورد و برای عقاید و اخلاق، نقشی ثانوی قائل است. از نظر او اگر دین بر پایه شناخت عقلانی اوصاف خداوند مبتنی گردد و اعتقاد و تصدیق به مجموعه‌ای از گزاره‌های مربوط به ذات خداوند، گوهر دین دانسته شود، در فهم دین دچار سوء فهم شده‌ایم. همچنین است اگر دین را به مجموعه‌ای از قوانین حاکم بر رفتار تحویل و تقلیل ببریم و آن را در همین محدوده منحصر کنیم؛ یعنی آنچه پس از کانت در مغرب زمین غلبه پیدا کرد، باز هم بر خطا و گمراهی رفته‌ایم. شناخت و فهم درست دین هنگامی میسر است که لب و مرکز اصلی آن را

تجربه دینی بدانیم و تجربه دینی از نظر اُتو همان تجربه مینوی (Numinous experience) می‌باشد که در طول تاریخ، به صور و اشکال گوناگون، با حفظ وحدت محتوایی خود، تجلی کرده است.^{۳۳} در نظر اُتو باطن و حقیقت همه ادیان از لطیفه‌ای ناشی می‌گردد که امری اولی و قانع به خود و بی نیاز از هر امر دیگر است. این لطیفه همان وجهه قدسی (The Holy) است. اما این وجهه قدسی به مرور زمان با اموری که در اصل متعلق به حوزه‌هایی مانند اخلاق است و با مفاهیم عقلانی آغشته گردیده، به گونه‌ای که آن صرافت و محوشت اولیه خود را از دست داده است. از این رو، برای آنکه به آن لطیفه به طور پیراسته از ضمائم اشاره کنیم، از لفظ وجهه جلالی (Das Numinose) استفاده می‌کنیم. بنابراین، وجهه جلالی عبارت دیگری برای وجهه قدسی است، پیش از آنکه معنای آن با مفاهیم اخلاقی آغشته گردد.

وجهه جلالی هر چند در قلمروهای متنوعی از حیات انسانی، به ویژه اخلاق راه می‌یابد، اما در اصل متعلق به آن حوزه‌ها نبوده، امری است کاملاً منحصر به فرد که هرگز نمی‌توان آنرا به مدد مفاهیم و

مقولات دیگر تبیین و تشریح کرد و از این رو امری است ناگفتنی و وصف ناشدنی.^{۳۴}

این حالت روانی حالتی کاملاً منحصر به فرد و تقلیل‌ناپذیر^{۳۵} به هر امر دیگری است و بنابراین مانند همه داده‌های کاملاً اولیه و مقدماتی در حالی که قابل بحث و بررسی است اما دقیقاً قابل تعریف نیست. تنها یک راه برای تفهیم این معنا به دیگران وجود دارد. دیرگان باید با ذهن خود به دقت و تأمل و بحث و بررسی درباره این موضوع بپردازند تا جایی که به نقطه‌ای برسند که در آن امر «مینیوی» به ناگزیر آنها را تکان دهد و به حیات و آگاهی آنها وارد شود.^{۳۶}

۳) دیدگاه ویلیام جیمز (احساس)

ویلیام جیمز (۱۸۳۲-۱۹۱۰)، روان‌شناس و مؤسس مکتب فلسفی پراگماتیسم^{۳۷} (صلاح عملی)، همانند رودلف اُتو از جمله کسانی است که یک سده پس از شلایر ماخر، ایده ایمان شهودی و تجربه شخصی وی درباره دین را پسندید و آن را در تحقیقات گسترده خویش در سنت‌های دینی مختلف ادامه داد.

جیمز تحت تأثیر شلایر ماخر به

مطالعات مفصلی در باب تجربه دینی در سنت‌های گوناگون پرداخت، گرچه به نتایج متفاوتی خلاف نتایج اُتو رسید. جیمز بر خلاف شلایر ماخر معتقد است که اگر چه دین موضوع و متعلق احساس است، لیکن عاطفه دینی مستقل و متمایزی وجود ندارد. اما اُتو با اقتباس صریح از شلایر ماخر بر این است که در تجربه دینی، عنصر متمایز و غیر قابل فروکاهش و انتقالی وجود دارد که نمی‌توان به سادگی آن را همان احساس متعارف نامید.^{۳۸}

وی در کتاب «دین و روان»^{۳۹} و نیز «نوع تجارب دینی»^{۴۰} گزارشات فراوانی را از حالات و تجارب دینی نقل و تحلیل می‌کند و از تحلیل آنها این نتیجه را می‌گیرد که اساس و گوهر دین، تجربه دینی است.

جیمز، در کتاب دین و روان آشکارا دین را به تجربه دینی شخصی ارجاع می‌دهد اما قبل از اینکه وی به تعریف دین و گوهر آن بپردازد، مقدماتی را متذکر می‌شود. به اعتقاد وی تنوع فراوان و اختلافاتی که در باب تعریف دین شده است، نشانگر این است که کلمه دین (Religion) بر یک موضوع تنها و یا یک چیز مشخص و معینی دلالت ندارد، بلکه بیشتر یک

موضوع کلی است که بر مجموعه چیزهایی دلالت می‌کند. ما از همان ابتدا نمی‌توانیم حقیقت و جوهر مذهب را دریابیم، بلکه خصوصیات و آثاری که بر حسب مقام و مقال پیدا می‌شود، به آنها دست خواهیم یافت. بنابراین می‌توان گفت دین عبارت است از:

تأثرات و احساسات و رویدادهایی که برای هر انسانی در عالم تنهایی و دور از همه بستگی‌ها برای او روی میدهد. بطوری که انسان، از این مجموعه می‌یابد که بین او و آن چیزی که آنرا «امر خدایی» می‌نامد، رابطه‌ای برقرار است.^{۴۱}

جیمز بر این باور است که با تعریفی که از دین ارائه داد، از بسیاری از اختلافات عقاید و زد و خوردها دور خواهیم بود. فقط احتمال می‌رود که در یک مورد اختلافی پیش آید و آن در کلمه «امر الهی» است. بنابراین دین عبارت خواهد بود از «واکنش» آدمی در مقابل مجموعه کاینات؛ واکنشی که به طور کلی در زندگی برای کسی پیدا می‌شود.^{۴۲}

ویلیام جیمز نمونه بارز سنت تجربه‌گرایی دینی به شمار می‌رود؛ چرا که وی همانند شلایر مآخر آغازگر این سنت،

معتقد است که «احساس، منبع و سرچشمه عمیق دین است» و تنسیق‌های فلسفی و کلامی جنبه ثانوی داشته و محصولاتی درجه دومند که اگر وجود پیشین احساس دینی نبود، هرگز پدید نمی‌آمدند. اعتقادات دینی، لایه‌های بیرونی و سطحی حالت ایمانی هستند که بهترین مشخصه آنها عاطفی بودن می‌باشد. کارهای فکری در فلسفه دین، تجربه بی واسطه را به عنوان موضوع خود پیش فرض می‌گیرند. آنها عملیات تفسیری و استقرایی هستند، عملیاتی بعد از واقعیت و فرع بر آن، نه هم‌رتبه با واقعیت و نه مستقل از آنچه واقعیت تعیین می‌کند (انواع تجارب دینی، ۴۳-۴۳۳)

جیمز در تأیید نظرگاه خود که دین از مقوله احساس است نه عقل، به سه نکته اشاره می‌کند:

اول اینکه تجربه دینی کیفیتی محسوس است و برای فاعل آن بلاواسطه به نظر می‌رسد، نه اینکه نتیجه استنباط باشد.

دوم، اعتبار تجربه است. اگر تجربه دینی نتواند اعتبار کافی برای عقاید و آموزه‌های دینی فراهم نماید، براهین عقلی احتمالاً قانع‌کننده نخواهند بود.

نکته سوم که جالب‌ترین آنها و فرضی عام است و این ادعا به جهت نفوذش، مستلزم دقتی خاص است، این است که اگر بر سنن دینی گوناگون مروری کنیم و آنها را با هم مقایسه کنیم، ثابت می‌شود که تجربه و احساس دینی در همه فرهنگها علی‌رغم عقاید و مفاهیم و آموزه‌های بسیار متنوع، امری یکسان و ثابت است.

وقتی کل دین را مورد بررسی قرار می‌دهیم با تنوع زیادی در اندیشه‌ها روبرو می‌شویم که در آن حوزه، پذیرفته شده‌اند. اما از سویی احساس و از سویی دیگر سلوک، تقریباً همیشه یکسان است. زندگی قدیسان رواقی، مسیحی و بودایی عملاً غیر قابل تمییز است. نظریاتی که دین به وجود می‌آورد، از این حیث که متنوع‌اند، در درجه دوم قرار دارند و اگر شما بخواهید گوهر دین را درک کنید باید احساسات و سلوک را که عناصر ثابت‌ترند، مورد توجه قرار دهید.^{۴۴}

بنابراین از نظر جیمز، علی‌رغم تکثر و تفاوت اندیشه‌های دینی، احساسات و سلوک که ثابت‌ترین و بنیادی‌ترین عناصر دین هستند، در همه ادیان ثابت هستند.

وی در فصل آخر کتاب «انواع تجارب دینی» که در آن نتایج تحقیقات خود را خلاصه می‌کند، هسته و گوهر مشترک بین همه ادیان را «احساس» معرفی می‌کند: احساس این که نقصی در ماهست و احساس اینکه این نقص با ارتباط به یک قدرت برتر که از آن آگاهیم، بر طرف می‌شود.^{۴۵}

جیمز در مقاله «نهان‌گرایی یا تصوف‌گرایی» (Mysticism) در کتاب انواع تجارب دینی و نیز در کتاب دین و روان، چهار ویژگی را برای حالات نهانی؛ یعنی تجارب دینی و عرفانی بیان می‌کند^{۴۶} که دو مورد نخست، اولی و اصلی و دو مورد اخیر، ثانوی و فرعی هستند.

۱) توصیف ناپذیری یا ناگفتنی بودن (Ineffability): این ویژگی که دارای جنبه سلبی است، به آن معناست که دارنده تجربه فوراً می‌گوید: «که منبع گزاره مناسبی در اختیار ندارد» تا بتواند حالت خود را بیان کند. این حالت با هیچ توصیفی سرسازش ندارد، پس باید برای فهم، آن را تجربه کرد. به لحاظ این ویژگی، احوال عرفانی بیشتر شبیه حالت‌های احساسی هستند تا حالت‌های عقلی.

۲) معرفت بخش و عقلانی بودن یا کیفیت نواتیک (Noetic quality):
حالات‌های عرفانی گرچه شباهت‌های فراوانی به احساسات دارند، نوعی از معرفت و شناسایی را به همراه خود دارند و نوعی از بصیرت درونی نسبت به حقیقت اشیاء را برای ما به ارمغان می‌آورند که با معیار عقل سازگار نیست.

۳) موقتی و زودگذر بودن (Transiency): به جز موارد استثنایی، حالات‌های عرفانی برای مدت طولانی دوام ندارند. این حالت‌ها غالباً نیم ساعت و حداکثر یک یا دو ساعت بیشتر دوام نداشته، سپس در پرتو زندگی عادی روزانه محو می‌شوند.

۴) انفعالی بودن (Passivity): یعنی لطف الهی بر آنها حاکم است. ممکن است ما خود را برای تجربه آماده کنیم و برخی از ریاضت‌ها و تمرینات بدنی و فکری را به این منظور انجام دهیم، اما تجربه دینی چیزی نیست که ما آن را انجام دهیم؛ بلکه چیزهای است که در ما اتفاق می‌افتد.

دیدگاه پل تیلیش

(دل‌بستگی و افسوس یا تعلق به غایت قصوی)

پل تیلیش (۱۸۸۶-۱۹۶۵)، فیلسوف و



متکلم پروتستان آلمانی که افکارش به ناواقع‌گرایی^{۴۷} نزدیکی بسیاری داشت. برخی از اندیشمندان^{۴۸} وی را در کنار هگل و کی‌یرکگور، از مبلغین دین عاشقانه دانسته‌اند.

به اعتقاد تیلیش، دین اعتقادات و اعمال بخصوصی نیست. ایمان را نباید با ادیان سنتی یکی دانست. انسان وقتی مذهبی می‌شود که به امور نهایی توجه نماید و وقتی به امور نهایی توجه می‌نماید که قطعی بودن امور را احساس کند. احساس قطعی بودن امور به این معنی است که انسان در برابر قدرتی که برای او ارزش قطعی دارد با فروتنی و احترام سر

تعظیم فرود آورد.^{۴۹}

تیلیش بر این باور است که دین به معنای اعم کلمه، همواره با مسائل مربوط به «دلبستگی واپسین» (Ultimate concern) سرو کار دارد، که سه خصیصه دارد.

اول، دلبستگی واپسین داشتن یعنی تعهد بی‌محابا، بیعت و سرسپردگی.^{۵۰} مفهوم ایمان یکی از آن مفاهیم کلیدی است که ذهن تیلیش را به خویش معطوف ساخته است. در نظر تیلیش، ایمان، حالت دلبستگی واپسین است. اصطلاح دلبستگی واپسین در دستگاه اعتقادی تیلیش از مفاهیم بنیادی به شمار می‌آید و بدون تبیین کامل آن، آموزه ایمان قابل فهم نخواهد بود. این اصطلاح با مثالی توضیح داده می‌شود. فرض می‌کنیم که یک کشتی در دریا، اسیر امواج گشته و نجات کشتی و مسافران به سبک شدن کشتی بستگی دارد. ناخدای کشتی دستور می‌دهد که سرنشینان کشتی اموال خویش را به دریا بریزند و تنها یک کالا را به همراه خود داشته باشند. در این صورت آن شیء و کالایی که سرنشینان کشتی برای خویش نگه می‌دارند، موضوع دلبستگی واپسین سرنشینان در کشتی تلقی می‌گردد. حال در

عرصه زندگی نیز مثال او صادق است. انسان دلبستگی‌های متعددی دارد، مانند دلبستگی به ملت، موفقیت و موقعیت اجتماعی که هر یک می‌تواند برای زندگی انسان دعوی نهایی بودن نماید.

در نظر تیلیش، متعلق دلبستگی واپسین انسان، به خدای او بدل می‌گردد و اگر متعلق دلبستگی واپسین انسان، واقعاً واپسین و نهایی باشد، ایمان او ایمان صادقانه خواهد بود. لکن اگر متعلق دلبستگی واپسین انسان، واقعاً واپسین و نهایی نباشد، بلکه متاهی و فانی باشد، مثل موفقیت، ملت، منزلت اجتماعی و غیره، در این صورت ایمان او ایمان بت‌پرستانه خواهد بود.^{۵۱}

به اعتقاد تیلیش، تجارب وحیانی و دینی همه‌جایی و همگانی‌اند و مختص یک شخص و یک دین نیستند. در تجارب دینی بشر سه عنصر عمده در کارند؛ عنصر راز گونه، عنصر عرفانی و عنصر پیامبرانه. اگر این سه عنصر هماهنگ و متحد شوند چیزی را فراهم می‌آورند که او آن را «دین عینی» می‌خواند؛ و همان مطلوبی که همه ادیان در طلب اویند و در هر دین تاریخی خاص فقط بخشی از آن به ظهور می‌رسد. بنابراین هیچ دین خاصی اعتبار

مطلق و منحصر به فرد ندارد. ۵۲

تیلیش نسبت به تکثر ادیان، انحصارگرایی را رد می‌کند و رویکرد سنخ‌شناسی پویا نسبت به ادیان اتخاذ می‌کند. این رویکرد به گفته گلین ریچاردز ۵۳

نفوذ و تأثیر کتاب رودلف اتو به نام مفهوم امر قدسی را نشان می‌دهد، هم از نظر تحلیلی که از امر قدسی به عنوان راز هیبت‌انگیز ارائه می‌کند و هم از نظر تأکیدی که بر تجربه امر قدسی به عنوان بنیان آیینی همه ادیان و بر عمل راز گونه به عنوان تعبیری از عدم رضایت به هر گونه جزء جزء کردن امر قدسی می‌کند.

دیدگاه والتر استیس (تجربه عرفانی)

والتر ترنس استیس (۱۸۸۶-۱۹۶۷) فیلسوف تجربه باور انگلیسی، در زمینه تجارب دینی تحقیقات ارزشمندی دارد که آنها را به طور عمده در کتاب «عرفان و فلسفه» به رشته تحریر درآورده است، اما قبل از هر چیز باید به دو نکته توجه داشت:

اولاً، این کتاب موضوع بحث خود را

تجارب عرفانی قرار داده است، نه تمامی تجارب دینی. در عین حال به نظر می‌رسد بسیاری از مباحث این کتاب قابل تعمیم به دیگر انواع و اصناف تجارب دینی نیز هست. به بیان دیگر تجربه‌های عرفانی، در اکثر موارد در عین حال که محور است، می‌تواند مدل و نمونه‌ای از تجارب دینی هم باشد.

ثانیاً، شیوه استیس در این اثر، عمدتاً فلسفی و پدیدارشناسانه است. وی بیشتر در صدد ارائه مبانی فلسفی عرفانی بر آمده است و به تعبیری این اثر نوعی «عرفان فلسفی» است. از سوی دیگر شیوه استیس در تحلیل و بررسی حالات و مکاشفات عرفانی، پدیدارشناختی است، لذا پیشینه‌های تاریخی به همراه تحلیل پدیدارشناختی تجارب عرفانی مورد اهتمام استیس می‌باشد. ۵۴

استیس در این کتاب، گونه جدیدی از اندیشه شلایر ماخر را با اندکی تفاوت مطرح می‌کند. وی بر این باور است که گوهر ادیان همان تجارب عرفانی است. بی‌شک، تفاوت بسیاری میان تجارب عرفانی در ادیان مختلف وجود دارد، ولی استیس همه این تفاوتها را در مرحله تفسیر تجارب قرار می‌دهد و به وحدت

گوهری تجارب عرفانی قائل است.

به نظر وی تجارب، هسته مشترکی دارند که در ادیان گوناگون تفسیرهای مختلفی از آن شده است. استیسی تفکیک تفسیر از تجربه را می‌پذیرد. لذا هسته مشترک تجارب عرفانی را از تفسیر آن جدا می‌سازد و تفاوتها را در مرحله تفسیر قرار می‌دهد. به تعبیر دقیق‌تر، گوهر دین، تجربه عرفانی نیست، بلکه هسته مشترک تجارب عرفانی است.^{۵۵}

ویژگی‌های تجربه عرفانی (گوهر دین)

وی گوهر و هسته مشترک تجارب عرفانی را هفت ویژگی متمایز معرفی می‌کند:

۱) بینش وحدت‌نگرانه، به ایجاز و با قاعده «همه چیز یکی است» بیان شده است. «واحد» در عرفان آفاقی به توسط حواس جسمانی، در کثرت یا از کثرت موجودات دریافته می‌شود.

۲) ادراک انضمامی از «واحد» به عنوان ذهنیت درونی همه چیز، به حیات، آگاهی یا حضور جاندار توصیف شده است.

۳) احساس عینیت یا واقعیت.

۴) احساس تیمن، نشاط، خشنودی و

خرسندی.

۵) احساس اینکه آنچه دریافته شده مقدس یا باحرمت یا الوهی است. این کیفیت است که به این تعبیر می‌انجامد که آن حال همانا درک و دیدار «خدا» است. این ویژه‌ترین عنصر دینی در تجربه عرفانی است. و با ویژگی احساس تیمن و نشاط که پیشتر گفتیم، پیوند نزدیک دارد ولی همسان نیست.

۶) متناقض‌نمایی.

ویژگی دیگری را با قید احتیاط می‌توان به اینها افزود:

۷) عارفان ادعا می‌کنند که این احوال ناگفتنی است و به کسوت الفاظ در نمی‌آید و نظایر آن.^{۵۶}

اشاره شد که استیسی به تمایز میان تجربه و تفسیر (یا تعبیر) آن تجربه قائل است. شخص به واسطه تفسیر و تعبیر، تجربه را می‌فهمد و با آن ارتباط برقرار می‌کند و سؤالی که در اینجا پیش می‌آید این است که ممکن است شخصی بپرسد^{۵۷} که آیا خود این طبقه‌بندی و خصوصیات که استیسی برای تجارب عرفانی برشمرده، متضمن تفسیر نیست (به ویژه که استیسی در ویژگی اول از وحدت حقیقی یا خلأ به منزله جزء بنیادین این

تجربه سخن می‌گوید). استیس پاسخ می‌دهد که باید میان سطوح تعبیر و تفسیر تفاوت قائل شد.

«اگر عارفی از تجربه اتحادی بی‌تمایز و بی‌اختلاف» سخن بگوید، شاید بتوان این توصیف یا گزارش محض را (که فقط از الفاظ مقولی بهره جسته است) تعبیری فروپایه تلقی کرد. اما این دقت ورزی بیش از آن حدی است که معمولاً لازم است، چرا که این نوع تعابیر در غالب موارد صرفاً توصیف هستند. اگر عارفی بگوید که «اتحادی عارفانه با خالق جهان» را تجربه کرده است، این تعبیری فرآپایه است، چرا که عناصر عقلانی‌ای که به آن افزوده شده، بسی بیشتر از یک گزارش توصیفی محض است»، مدعای اصلی او این است که خصایص هفتگانه فوق، توصیفی محض هستند و تعبیر بعداً وارد کار می‌شود، یعنی وقتی که می‌خواهیم واحد حقیقی را، فی‌المثل، با خدای مسیحیت یا هندوئیسم یکی بگیریم.

اما اگر بپذیریم که توصیف پایه هم متضمن تعبیر (ولو تعبیری فروپایه) است، در آن صورت نمی‌توانیم (برای تجربه‌های دینی) وجهی عام و فرا فرهنگی قائل شویم. این نکته وقتی روشن می‌شود که

تجربه‌های عارفانی آفاقی (Extrovertive) را از تجربه‌های عارفانی انفسی (Introvertive)^{۵۸} متمایز کنیم. استیس مدعی است که تجربه‌های انفسی نسخه کاملتر تجربه‌های آفاقی‌اند، زیرا «آگاهی یا ذهن، مقوله‌ای رفیعتر از حیات است». اما به محض آنکه از مقولات و رتبه‌بندی آنها سخن بگوییم، پای «تعبیر» را به قلمرو آنچه «هسته مشترک» [تجربه‌های دینی] خوانده می‌شود، گشوده‌ایم.

دیدگاه سروش (تجربه امر مطلق و متعالی)

گرچه معرفی کردن تجربه دینی به عنوان گوهر دین ساخته و پرداخته متکلمین غربی است، ولی در کشور ما هم برخی از نواندیشان، به تبعیت از گوهرگرایان تجربه دینی را در عالم اسلامی مطرح کرده‌اند و آن را به عنوان گوهر دین تلقی می‌کنند. دکتر سروش سرآغاز این نوع طرز تفکر است که گوهر دین را تجربه «امر مطلق و متعالی» معرفی کرده است.

وی در مقاله «بسط تجربه نبوی» به گوهر بودن تجارب دینی تصریح کرده^{۵۹} و این تجارب را متنوع و غیر قابل تحویل به

تجربه واحد دانسته است. وی می‌گوید: «تنوع تجربه‌های دینی به شمارهٔ آدمیان است» و این تنوع و تعدد تجارب «فرونا کاستنی به وحدت است».^{۶۰}

وی در «صراط‌های مستقیم» تجربه دینی را عبارت از «مواجهه با امر مطلق و متعالی» (Transcence) می‌داند که این مواجهه در صورتهای گوناگون ظاهر می‌شود؛ گاه به صورت رؤیا، گاه شنیدن بویی و بانگی، گاه دیدن رویی و رنگی و گاه احساس اتصال به عظمت بی‌کرانه‌ای. وی معتقد است که بر همه اینها می‌توان به تفاوت نام تجربه دینی نهاد. تجربه‌ای که نامتعارف است و گاه با چنان کوبندگی و دل شکافی و یقین‌زایی و بهجت و درخشندگی در می‌رسد که از شخص جز شکست و خضوع در مقابل آن بر نمی‌آید.^{۶۱} «غرض از تجربهٔ دینی حیرت کردن در راز عالم، دیدن باطن جهان، دریدن حجابهای حس، شهود عالم بالا و مشاهدهٔ جمال حق و راز و نیاز با او و درک حقیقت وحی و ملائک و نحوهٔ قیام ممکنات به خداوند و کیفیت سریان اسمای جلال و جمال او در مراتب هستی است».^{۶۲}

در تجربه دینی، موجود یا سز یا

حقیقتی بر تجربه‌گر مکشوف می‌شود. بنابراین هر کسی، تجربه و احساس ویژه‌ای از «امر مطلق» دارد که این احساس را با عباراتی خاص بیان می‌کند.^{۶۳}

سروش در جای دیگری با تقسیم «دین» یا دینداری به سه نوع دینداری مقلدانه (مصلحت‌اندیش)، دینداری محققانه متکلمانه (معرفت‌اندیش) و دینداری عارفانه (تجربت‌اندیش) برای دین سه نوع گوهر را بر می‌شمرد. برای مقلدان، حقیقتاً گوهر دین عبارت است از اوامر و نواهی و پاره‌ای از اخلاقیات ساده که ممد زندگی است. در نگاه مقلدان، دین برای زندگیست نه زندگی برای دین. به طوری که اگر آن اوامر و نواهی را کسی ترک کند، بی‌دین تلقی خواهد شد. در اینجا نه دقت‌های معرفت‌اندیشانه در کار است و نه تجارب عارفانه.

بالاتر از این سطح، دینداری متکلمانه و محققانه را داریم و در مرتبه بالاتر هم دینداری عارفانه.

برای عارفان گوهر دین، تجربه‌های معنوی و اشراقی است، برای متکلمان گوهر دین همین معارف دینی است.^{۶۴} بنابراین ما با سه نوع مختلف گوهر دین مواجه هستیم.

دیدگاه شبستری (تجربه دینی)

شبستری بر آن است که اساس و گوهر دین و دینداری، تجربه دینی است. تجربه‌های دینی که متعدد و متنوع‌اند (مانند تجربه جذب و هیبت، تجربه اعتماد، تجربه امید و عشق)، ناشی از حضور انسان در برابر مرکز الوهیت است و ایمان از این تجربه‌ها تغذیه می‌کند. درونی‌ترین سطح ادیان بزرگ این قسمت است، یعنی مسأله اصلی دینداری در این قسمت وجود دارد.

سطح دوم، یعنی سطح شناخت در واقع تعبیر این تجربه است. در سطح شناخت، آن تجربه درونی تعبیر می‌شود. اولین سطح دایره هم که سطح اعمال و شعائر است به همین هسته اصلی متکی است، این تجربه‌ها اگر وجود نداشته باشد آن اعمال و شعائر جز یک سلسله عادات عرفی و اجتماعی و فرهنگی چیزی نخواهد بود. اینجانب اصل و اساس دینداری را در این تجربه‌ها می‌دانم و البته همه آن تجربه‌ها برای همه کس و در یک مرتبه حاصل نمی‌شود. دین چنین پدیده‌ای است و با نگاه بیرونی معنای دین این است.^{۶۵}

وی در کتاب ایمان و آزادی چنین

می‌گوید:

ادیان بزرگ دنیا معمولاً در سه سطح

ظاهر شده‌اند:

(۱) سطح اعمال و شعائر که کاملاً مماس با ماست و اولین سطح و بارزترین سطحی است که معمولاً در ادیان می‌بینیم، مثلاً در اسلام این سطح عبارت است از اینکه مردم مسلمان نماز می‌خوانند، روزه می‌گیرند، انفاق می‌کنند...

(۲) از سطح اولی که بگذریم به یک سطح درونی می‌رسیم که آن سطح، سطح ایده‌ها و عقاید است مثل خداشناسی، نسی‌شناسی، آخرت‌شناسی، انسان‌شناسی یک دین و مانند اینها. این سطح با شناخت سروکار دارد و یک سلسله گزاره‌های منظم مربوط به اصول عقاید یا علم الهیات داریم که در این قسمت یافت می‌شود.

(۳) ولی مسأله بسه اینجا ختم نمی‌شود و دین یک سطح درونی‌تر دیگری نیز دارد و آن سطح تجربه‌های دینی است، اگر ما این سطح‌ها را به صورت دایره‌هایی که محیط به یکدیگرند در نظر بگیریم،

این سطح سومین دایره است که در درون دو دایره قرار دارد و با آن دو دایره احاطه شده است.^{۶۶}

بنابراین سطح درونی یا گوهر دین، تجربه دینی است. چنانکه ملاحظه شد، ایشان با نگاه بیرونی (برون دینی) معنای دین و گوهر آن را تجربه دینی ذکر کردند. اما با نگاه دورن دینی هم چنین است. وی می‌گوید:

به نظر من در قرآن مجید هم دین در همین معنا فهمیده شده است. در این کتاب هم هسته اصلی دین همین تجربه هاست. و اگر از شناخت‌های دینی صحبت شده از آن شناخت‌ها به عنوان تعبی آن تجربه‌ها صحبت شده است، اگر از اعمال و شعائر صحبت شده باز هم به عنوان رفتارهای انسانی که در اصل به آن تجربه منکی است صحبت شده است.^{۶۷}

وی در کتاب نقدی بر قرأت رسمی از دین، حقیقت دینی یا همان تجربه دینی را دارای سه مشخصه می‌داند:^{۶۸}

اول این است که در حقیقت دینی باید پویایی وجود داشته باشد. بدین معنی که من با همه محدودیت‌های تاریخی،

اجتماعی، زبانی و جسمانی تنها آنجا با واقعیت نهایی در تجربه دینی خودم مواجه هستم که آن واقعیت مرا دگرگون می‌کند. پس با حقیقت دینی باید با رهیافت «تغییر و دگرگون شدن» مواجه شد، نه با رهیافت منطقی و با یک وضعیت انتزاعی ذهنی.

مشخصه دوم این است که حقیقت دینی شخصی و دیالوگی است؛ یعنی آن واقعیت نهایی که انسان در تجربه دینی با آن آشنا می‌شود، Personal یا شخصی است؛ وضعیت شخص را دارد، همان طور که گفتند «او» ست برای «من» یا «تو» ست برای «من»، «آن» نیست. و به محض اینکه واقعیت نهایی یا وجود مطلق در تجربه دینی برای انسان به صورت شخصی ظاهر می‌شود، گویی دارد با آدمی حرف می‌زند. بنابراین مشخصه دوم این است که رابطه ما با واقعیت نهایی، رابطه «من» و «او» است.

مشخصه سوم «پنهان»، «فزار» و «وحشی» بودن این حقیقت است. این حقیقت مثل حسابهای ریاضی نیست که هر وقت خواستیم در دسترس و رام من باشد. چون من انسان در آن چهار محدودیت [یعنی محدودیت تاریخی، زبانی، اجتماعی و جسمانی] بسر می‌برم و

آن چهار محدودیت، آن حقیقت نهایی را دائماً پنهان می‌کند، یک خروش دائمی لازم است تا با آن دائماً از وضعیت خودم بیرون بیایم تا بتوانم تماس خود را با آن واقعیت نهایی حفظ بکنم.

ارزیابی دیدگاهها در باب «گوهر دین»

گفته شد که آراء تجربه‌گرایان دینی که بر گوهرانگاری «تجربه دینی» تأکید می‌ورزند، در واکنش به انتقاداتی که از ناحیه روشنفکران نسبت به دین می‌شد، شکل گرفت. شلایر ماخر بنیانگذار تجربه‌گرایی دینی، اولین کسی بود که به خاطر مصون ساختن دین از انتقادات و احیاء و بازگرداندن آن به صحنه، نوعی از تجربه دینی را به عنوان گوهر دین معرفی کرد. بعد از شلایر ماخر، اتو، جیمز و دیگران این دیدگاه را به صورتهای مختلف ادامه دادند.

چنانچه قبلاً هم اشاره کردیم در فرهنگ اسلامی هم برخی به تأثیر از فرهنگ و تمدن غربی، اهتمام خاصی در بومی‌سازی این دیدگاه کردند و با تقلیل دادن و فروکاستن مهمترین اساس و محور اصلی آموزه‌های دینی و سنگ بنای دین اسلام، یعنی وحی، در حد تجربه شخصی

باطنی و معرفی آن به عنوان گوهر دین، سعی در سکولاریزه کردن دین نمودند. طرفداران سکولاریزم در ایران چنین وانمود می‌کنند که تجربی دانستن وحی و گوهرانگاری آن بهترین دیدگاهی است که در دوره جدید شکل گرفت.

در این بخش از مقاله، ابتدا به طور کلی دیدگاه تجربه‌گرایی دینی را که مدعی است بهترین دیدگاه در مورد حل مشکلات دین است خواهیم پرداخت و سپس در ادامه بحث یکایک دیدگاههای گوهر‌گرایان را مورد ارزیابی قرار خواهیم داد. برخی از انتقاداتی که بر این دیدگاه وارد است، عبارتند از:

۱) بیان ناپذیری و غیر معرفت‌زایی تجربه دینی
 بنا بر این نظریه، تأملات فلسفی و کلامی در مرحله متأخر از تجربه دینی قرار گرفته و از نتایج و تبعات ثانوی آن به شمار می‌روند. در واقع طبق این دیدگاه سرچشمهٔ مباحث نظری دین، تجربه دینی است و اگر تجربه دینی در کار نباشد، علوم نظری دین و مباحث فلسفی - کلامی هم وجود نخواهند داشت.

مشکل اصلی که این تحلیل خاص از تجربهٔ دینی دارد این است که چگونه

امکان دارد شخصی از دل احساسات و عواطف غیر معرفتی، مدعیات صدق و کذب بردار ناظر به واقع را به دست آورد. تجربه‌گرایان گمان می‌کنند که می‌توان عقاید دینی و نظریاتی که در الهیات مطرح می‌شود را بر اساس تجربه دینی بنا نهاد، در حالی که نمی‌توان از احساس صرف، نظریه‌ای صدق و کذب بردار و ناظر به واقعیت را استخراج کرد.

اگر او مجرب و تجربه، هر دو بیان ناپذیرند و اگر تجربه چندان بنیادین است که از حد تمایزات معرفتی فراتر می‌رود، پس حقایق دینی چگونه از آن نتیجه می‌شود؟ اگر بکوشیم چنین تجربه‌ای را به مدد تمثیل توصیف کنیم، باز هم از پیش فرض کردیم که نمی‌توانیم درک معرفت بخشی از آن واقع داشته باشیم و بنابراین شخص می‌تواند دریابد که کدامیک از تمثیلهای با آن تجربه متناسب است و کدام یک متناسب نیست.^{۶۹}

۲) معرفت‌شناسی و «محال بودن تجربه بدون تفسیر»

یکی از محصولات مهم معرفت‌شناسی (Epistemology) نوین که با زمینه‌های متنوعی همچون فلسفه

علم، روان‌شناسی ادراک و فلسفه روان‌شناسی و جامعه‌شناسی معرفت نیز در ارتباط است، این است که «تجربه بدون تفسیر محال است» و هیچ تجربه تفسیر نشده‌ای وجود ندارد.

منظور از این اصل معرفت‌شناختی این است که هر تجربه‌ای حتماً دارای تفسیر^{۷۰} می‌باشد؛ تفاسیر صاحب و فاعل تجربه به تجربه تعین می‌دهد. علایق، انتظارات و معلومات فاعل تجربه به تجربه‌اش شکل و تعیین می‌بخشد. چنین نیست که در مرتبه‌ای نخست فاعل تجربه‌ای داشته باشد و بعد در مرحله متأخری به تفسیر آن بر اساس چارچوب تفسیری خود بپردازد. تفاسیر در متن تجربه حضور دارند و جزئی از حقیقت آن به حساب می‌آیند.

این اصل معرفت‌شناختی گرچه همان سخن کانت است که هر شیء دو جنبه دارد؛ یکی جنبه فنومنی و پدیداری (یا نمود، Phenomenon یعنی شیء آن گونه که بر ما ظاهر و پدیدار می‌شود) و دیگری جنبه ناپدیداری و واقعی (یا بود، Noumenon یعنی شیء آن گونه که هست). به اعتقاد وی ما اشیاء را به صورتی که بر ما پدیدار می‌شوند می‌شناسیم، چنان که در نفس الامر هستند و ذهن حاوی

مقولاتی است که فقط توانایی شناخت جنبه پدیدار شیء را دارد، اما جنبه نومنی شیء غیر قابل شناخت است، بنابراین ذهن فاعلیت دارد و تجربه ثابتی در کار نیست.^{۷۱} اما معرفت‌شناسان معاصر نواقص سخنان کانت را کنار گذاشتند و این اصل را به صورت قابل قبولی ارائه دادند. این اصل یکی از پربرترین مسائل برای فلسفه علم و فلسفه دین است و جز سر فصل‌های مهم در فلسفه علم «ما بعد پوزیتیویسم منطقی» می‌باشد که اغلب پست مدرن‌ها به آن اعتراف دارند که «هر مشاهده‌ای گرانباز از نظریات است»^{۷۲، ۷۳}

بر اساس این اصل معرفت‌شناختی که در بحث تجربه دینی و گوهر دین خودش را بسیار خوب نشان داده است، هیچ تجربه ناب و خالص (عاری از تفاسیر) وجود ندارد. نه تجربه حسی و نه تجربه دینی و عرفانی (آنگونه که شلایر ماخر و دیگر گوهرگرایان به آن قائلند)، هیچ کدام بدون وجود مفاهیم و پیش زمینه‌ها قابل حصول نیستند. یکی از کسانی که در موضع مقابل گوهرگرایان که مدعی وجود هسته مشترک هستند، قرار گرفته است، استیون کتزر فیلسوف دین مشهور (۱۹۴۴) می‌باشد، وی معتقد است که هیچ تجربه‌ای بدون

واسطه مفاهیم و اعتقادات حاصل نمی‌شود. تمام تجارب از طریق عقاید، مقولات اکتسابی و چارچوب مفهومی شخص تجربه گر محقق می‌شوند؛ «حتی علم به نفس هم که بهترین نمونه تجربه شهودی است، محصول استنتاج است. در نتیجه، اعتقادات فرهنگی و دینی تجربه دینی را محدود و مقید می‌کنند، تا آنجا که افرادی که در سنت‌های دینی مختلف هستند، واقعاً تجربه‌های متفاوتی را از سر می‌گذرانند. هیچ تجربه دینی واحدی وجود ندارد، بلکه مجموعه کثیری از تجربه‌های متنوع وجود دارد».^{۷۴} به دلیل وجود چنین زمینه‌ها و عقایدی است که دو عارف یهودی و مسلمان، دو نوع تجربه متضاد را از سر می‌گذرانند و هیچ وجه مشترکی میان تجربه‌های آنان وجود ندارد.

پراودفوت قدمی بیشتر می‌رود و می‌گوید:

این ساختار مفهومی و اعتقادی نه تنها شکل دهنده تجربه است، بلکه جزئی از تجربه است؛ یعنی آن احساس و عاطفه‌ای که احساس‌گرایان تجربه دینی را صرفاً به آن تفسیر می‌کنند، نمی‌تواند بدون ارجاع به مفهوم و عقیده مشخص گردد. برای

مشخص کردن عاطفه یا احساس خاص، باید کیفیت، موضوع و مبانی توجیه عقلانی آن را نیز مشخص کنیم. در نتیجه، بخشی از آن مبانی، همان اعتقاداتی هستند که شخص تجربه‌اش را بر اساس آنها تفسیر می‌کند. به عبارت دیگر، یک جنبه ذهنی بسیار قوی در تجربه دینی وجود دارد که مانع انعقاد عینیت تام و تمامی برای آن می‌شود و در نتیجه نمی‌توان از وجود تجربه دینی به عینیت داشتن متعلق آن رسید.^{۷۵}

یکی دیگر از کسانی که به این اصل معرفت‌شناختی که ما هیچ تجربه تفسیر نشده (یا بدون تفسیر) نداریم، پرداخته و آن را شرح و بسط داده است، جوسیا رُیس می‌باشد. وی در تأیید این مسأله به کانت و پرس استشهاده می‌کند مبنی بر اینکه ذهن در ساخت تجربه نقش فعال دارد و ما معارف شهودی نداریم^{۷۶} که قبلاً به این مطلب اشاره کردیم) که البته به خاطر طولانی شدن این نقد (نقد دوم) از ذکر نقد ریس صرف نظر می‌کنیم.

۳) رابطه زبان و تجربه دینی
پراودفوت موفقیت نظریه شلایر ماخر را در گرو سه فرضیه ذکر می‌کند:^{۷۷}

۱) لحظه متمایز در آگاهی دینی کاملاً مستقل از مفاهیم و عقاید است.
۲) بهترین توصیف آن لحظه این است که بگوییم آن لحظه، احساس بی‌نهایت یا آگاهی از وابستگی مطلق است
۳) زبان و آموزه‌های دینی، بسط تعابیر خود جوش و طبیعی از این احساس یا آگاهی است، نه احکام یا ادعاهایی [راجع به این جهان].

دو فرض اول با هم ناسازگارند. اگر برای شناسایی لحظه متمایز تجربه دینی لازم است که به مفهوم وابستگی و به متعلق قصدی اشاره کنیم، در آن صورت تجربه نمی‌تواند مستقل از زبان و اندیشه باشد. در غیاب مفهوم علت و مفهوم وابستگی یا در غیاب این اندیشه که همه زنجیره علت که آن را به جهان می‌خوانیم، متکی به قدرتی جامع‌تر و جدای از آن است، آگاهی از وابستگی مطلق حاصل نخواهد شد.

بنابراین انتقاد دیگری که به این دیدگاه وارد است این است که طرفداران این نظریه درباره ماهیت عواطف و احساسات دچار سوء فهم شده‌اند. عواطف از عقاید یا رفتارها بنیادتر نیستند؛ در واقع عواطف نیز همانند عقاید و اعمال، قائم به مفاهیم

اند. عواطف «جزئی دارند که از مفاهیم و احکام تشکیل شده است. وقتی می‌گوییم مفهوم جزء مقوم عاطفه است، مقصودمان این است که آن عاطفه را نمی‌توانیم بدون ارجاع به آن مفهوم مشخص و معین کنیم... برای آنکه عاطفه‌ای را مشخص و معین کنیم باید کیفیت آن احساس، موضوع آن عاطفه و مبانی عقلانی‌ای را که شخص به استناد آن، عاطفه را توجیه می‌کند، مشخص و معین نماییم، حال می‌توان دید که در واقع بخشی از آن مبانی، اعتقاداتی هستند که شخص درباره علل موجد عواطف و احساساتش دارد»^{۷۸}

۴) ناهمخوانی با متون دینی و تاریخ ادیان

دیدگاه تجربه دینی و معرفی آن به عنوان گوهر دین با ادعای خود ادیان نیز مخالف است. ادیان ادعا دارند که حقایقی را از طریق گزارش‌های پیامبران به دیگران انتقال می‌دهند. به عبارت دیگر، از دقت در متون درمی‌یابیم که گزارش‌های ادیان، موضوعیت دارند. در متون دینی به جای آن که بر تجارب دینی تأکید شده باشد، بر گزارش‌هایی که پیامبران از وحی به دیگران منتقل می‌کردند تأکید گردیده، پیروی و رفتار دیگران هم بر پایه همین

گزارش‌ها استوار شده است. بنابراین در متون دینی اثری از تأکید بر تجربه دینی به عنوان گوهر دین نشده است.

علاوه بر این وقتی به تاریخ مراجعه می‌کنیم هیچ اثری از تأکید بر تجارب دینی در تعالیم ادیان به چشم نمی‌خورد.

پیامبران وقتی ادعای پیامبری می‌کردند، بر گزارش‌های خود از وحی تأکید داشتند؛ یعنی دیگران را دعوت می‌کردند که به پیام الهی گوش فرا دهند و اوامر و نواهی آن را اطاعت کنند. پیامبران هیچ‌گاه دیگران را دعوت نمی‌کردند که تجارب دینی داشته باشند.

گرایش به تجارب دینی را نباید با توجه به باطن و روح اعمال خلط کرد، مسلماً روح و باطن اعمال مد نظر پیامبران الهی بوده است؛ پیروان ادیان هم باید به باطن اعمال توجه کنند، ولی نشانیدن این حالات و تجارب در مقام گوهر دین، پدیده‌ای است که با تاریخ ادیان همخوان نیست.^{۷۹}

۵) تحویل‌گرایی (تحویل دین به تجربه دینی)

چنانچه قبلاً هم گفتیم، گوهر‌گرایی دین دو هدف عمده را تعقیب می‌کرد؛ یکی اینکه با استفاده از روش پدیدار شناختی، توصیفی دقیق از تجربه دینی ارائه دهد. و

دوم اینکه در مقابل نقادیه‌های روشنفکران از دین دفاع کند. هر دو هدف توصیفی و نظری (کلامی) این برنامه متکی بر رد تحویل‌گرایی (Reductionism)^{۸۰} است.

به عبارت دیگر، اهداف توصیفی و نظری این برنامه نیازمند آن است که ثابت شود دین، اصیل و مستقل است و به چیزی دیگری قابل ارجاع نیست. از نظر شلایر ماخر و سنتی که از او نشأت گرفته است، دست یابی به توصیف دقیق و اجتناب از ارجاع‌گرایی باید با تأکید بر بی‌واسطگی (Immediacy) تجربه دینی و استقلال کامل آن از عقاید و اعمال دینی صورت گیرد. تجربه دینی، لحظه‌ای است که هر چند در قالب عقاید و اعمال بیان می‌شود، ولی توسط آنها بنا نمی‌شود. تأکید شلایر ماخر بر بی‌واسطه بودن تجربه دینی از جنبه توصیفی صحیح است، اما از جهت نظری - چنانکه قبلاً هم در نقد شماره ۳ (رابطه زبان و تجربه دین) گفتیم - کافی نیست. تجربه برای فاعل آن، بی‌واسطه و غیر استنباطی می‌نماید، اما مستقل از مفاهیم، عقاید و اعمال نیست. خلط بین معنای پدیده شناختی و معنای نظری بی‌واسطه در برنامه شلایر ماخر

نقش محوری داشته و برای فهم اندیشه دینی معاصر و بررسی دین مهم است.

به هر حال، هر دو هدف منوط به رد ارجاع‌گری و تحویل‌گرایی است. اثبات استقلال حوزه دین و حفظ آن از انتقادات منوط به این است که تحویل دین به دیگر حوزه‌ها نادرست باشد. توصیف هم در خدمت هدف دوم است. یعنی اگر قلب دین به طور دقیق توصیف شود، تحویل‌گرایی نیز رد خواهد شود. بنابراین عمل توصیف با رد تحویل‌گرایی به هم تنیده‌اند.^{۸۱}

چنانکه ملاحظه شد، این دیدگاه به شدت با تحویل و تنزل دادن (Reduction) دین و از جمله تحویل آن به اخلاق و اعتقادات دینی و... مخالف است، در حالی که خود این دیدگاه خود دچار خطای تحویلی‌نگری یا به قول منطق دانان مغالطه‌کنه و وجه شده و دین را که در واقع دارای ابعاد و اضلاع مختلفی است، به یک بعد آن یعنی بعد تجربی دین (تجربه دینی) فرو کاسته است و در نتیجه از سایر ابعاد اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و محتوای معرفتی و عقلانی دین غفلت ورزیده است.

۶) گوهر واحد یا گوهرهای متعدد؟! اشکال دیگر که این نظریه دارد در این

است که نسبت به ماهیت هسته مشترک توافق نظر وجود ندارد. باربور در نقد این دیدگاه می‌نویسد:

افزون براینکه، علاوه بر تنوع میان سنتهای دینی، در درون هر سنت دینی هم تنوع زیادی به چشم می‌خورد. دین جهانی معتدل ۸۲، می‌بایست بر تجارب خصوصی و تصورات انتزاعی استوار باشد که از مجموعه خاطرات تاریخی، مناسک و سرگذشتهای گروهی الگوهای رفتاری مخصوص جوامع دینی موجود تجرید شده‌اند. ۸۳

گوهرگرایان هر کدام تقریر متفاوتی از گوهر و هسته مشترک ادیان اظهار کرده‌اند؛ شلایر ماخر گوهر دین را یک بار «احساس» و بار دیگر «احساس اتکای مطلق» معرفی می‌کند، تیلش آنرا «دلبستگی واپسین» و استیس «تجربه عرفانی» و... ذکر می‌کنند. بنابراین اگر نظریه گوهرگرایان را بپذیریم به جای گوهر واحد و مشترک بین ادیان، گوهرهای متعددی خواهیم داشت، بلکه حتی در داخل یک دین خاص مثل مسیحیت با گوهرهای فراوانی مواجه خواهیم شد؛ چرا که هر کدام از گوهرگرایان که نوعاً به سنت

فکری واحدی تعلق دارند، گونه خاصی از گوهر دین را عرضه کرده‌اند. در حالی که فرض بر این است که تنها یک گوهر وجود دارد که همگی ادیان در آن مشترکند، نه چند گوهر متفاوت!

شاهد بر این مدعا، انتقاد برخی از گوهرگرایان از برخی دیگر در زمینه گوهر دین می‌باشد. به عنوان نمونه رودلف اُتو در کتاب مفهوم امر قدسی به نقد سخن شلایر ماخر که لطیفه منحصر به فرد را که گوهر ادیان را تشکیل می‌دهد، احساس اتکای مطلق می‌نامد، می‌پردازد. وی این کشف مهم شلایر ماخر را از جهات گوناگونی در معرض نقد می‌داند. اشکال مهمی که بر دیدگاه شلایر ماخر وارد می‌شود آن است که «احساس وابستگی» در قلمروها در رابطه با امور گوناگونی می‌تواند برای انسان روی دهد که به هیچ وجه صبغه دینی ندارد؛ مانند فقر، ناتوانی، محرومیت و محدودیت. انسانی که از احوال دینی بی‌بهره است، می‌تواند احساس وابستگی به غیر را در خود دریابد، وابستگی به آب، هوا، غذا، مسکن و مانند آن. روشن است که هیچ یک از اینها را نمی‌توان حالتی دینی خواند. اشکال دیگر شلایر ماخر آن است که

حالت وابستگی را یک حالت درونی و نفسانی، یعنی شعور به حال بخصوص در نفس من، که همان حالت وابستگی من است، به شمار می‌آورد. مواجهه اصلی و ابتدایی انسان، به زعم شلایر ماخر، با همین حالت و وابستگی است و از طریق آن و به گونه‌ای استدلالی در مرحله دوم به ساحت الهی راه می‌یابد. بنابراین، توجه انسان ابتدا به حالت وابستگی خود و سپس به مبدأ و منشأی است که شخص به او وابسته می‌باشد. به عقیده اتو، این تحلیل کاملاً برخلاف واقعیت امور نفسانی است. چنین نیست که مواجهه ما با وجهه جلال، یک مواجهه ثانوی باشد.^{۸۴}

آنچه که تاکنون گفته شد، ایراداتی بود که به طور کلی نسبت به ادعای گوهرگرایان مبنی بر اینکه گوهر دین نوعی تجربه است، مربوط می‌شد. این اشکالات غالباً به نحوی همه گوهرگرایانی که در این نوشتار ذکرشان گذشت را شامل می‌شود البته ناگفته نماند که از آنجایی که شلایر ماخر در برنامه تجربه‌گرایی دینی و گوهر دین به عنوان کسی که بنیانگذار این بحث تلقی می‌شود و سیر این جریان نقش موثری داشته است و سایر گوهرگرایان به نحوی از وی متأثر بوده‌اند، لذا طبیعی

است که انتقاداتی که نسبت به شلایر ماخر ذکر شده بیشتر از سایرین متوجه ایشان می‌باشد.

در ادامه بحث ارزیابی گوهر انگاری تجربه دینی پس از بررسی اجمالی نظریات هر یک از گوهر گرایان به نقد و بررسی دیدگاه روشنفکران وطنی درباره گوهر دین خواهیم پرداخت. دیدگاه شلایر ماخر

بنابه نظر شلایر ماخر گوهر دین «احساس وابستگی مطلق است. او وحدت متعالی دین را برای وجود ادیان تاریخی و مثبت ضروری می‌داند. این ادیان جلوه‌هایی از صور اولیه دین هستند که به عنوان «احساس وابستگی مطلق» تجربه شده‌اند. در حالی که صور دیگر دین، درجاتی متفاوت از ادراک و قبول از طرف آدمی است، دینداری مسیحی فقط یک صورت دینداری یا دینی است و هکذا سایر ادیان. در واقع احساس وابستگی مطلق، پیش فرض هر نوع خودآگاهی دینی است و محدودیت هستی آدمی را نشان می‌هد. مسأله‌ای که اینجا پیش می‌آید این است که آیا این مفهوم متعالی‌ای که زیربنای همه ادیان تاریخی است، به عبارت دیگر صورت اولیه‌ای که به عنوان



«احساس وابستگی مطلق» تجربه می‌شود، صرفاً تأییدی بر ایمان است. اگر اعتقاد به وجود یک عنصر اولیه و مشترک به عنوان گوهر یا وحدت متعالی با شرط ما تقدم همه ادیان خاص ممکن باشد، در این صورت باید پرسید چگونه آنرا تفکیک کنیم؟ علاوه بر این چگونه این صورت اولیه را درک کنیم و به وسیله آن حقانیت ادیان خاص را معلوم کنیم؟ آیا استنتاج کنترل اسمیت درست است که جست و جوی گوهر دین صرفاً ما را از فهم درست سنت‌های دینی خاص دورتر می‌کند؟^{۸۵}

اشکال مهمی که در گوهر دین بودن این نوع تجربه وجود دارد این است که در بین انسانها همیشه افراد بسیار نادری وجود دارند که دارای چنین تجربه‌ای هستند. اگر ملاک و معیار دینداری، داشتن چنین گوهری است، در این صورت افراد بسیار اندکی دیندار خواهند بود، چرا که اکثریت مردم احساس وابستگی مطلق را ندارند.

دیدگاه آتو

به نظر آتو گوهر دین را باید در مفهوم امر قدسی یافت که مشتمل بر عناصر عقلانی و غیر عقلانی است. هر دو عنصر برای درک دین ضروری‌اند، ولی عنصر

غیرعقلانی امر مینوی در کانون ایده امر قدسی قرار دارد و گوهر دین محسوب می‌شود و مبنای مشترک خود آگاهی همه ادیان است.

این دیدگاه برای کسانی که به تکثر دینی پرداخته‌اند، تأثیر به سزایی گذاشته است و نیز پی‌آمدهای مهمی برای دین پژوهی داشته است. یکی از نتایجی که از تحلیل پدیدارشناسانه مبنای مشترک خودآگاهی دینی، یعنی عنصر غیر عقلانی امر مینوی می‌توان گرفت، این است که چون این عنصر در کانون همه ادیان قرار دارد، از این رو تفاوت میان ادیان ذاتی نیست، بلکه صوری است. اگر ایده امر قدسی گوهر همه ادیان باشد، اختلاف ادیان با یکدیگر اختلاف رتبی خواهد بود، نه نوعی.^{۸۶} پذیرش این دیدگاه مستلزم خروج کسانی که فاقد این نوع تجربه‌اند، از جرقه دینداران می‌باشد. علاوه بر این ادیان آسیای شرقی مانند بودیسم و تائوئیسم که در آنها تجربه خدا یا موجود متعالی معنا ندارد، از دایره ادیان خارج می‌شوند.^{۸۷} در حالی که این (یعنی خروج ادیان شرقی از مجموعه ادیان) بر خلاف نظر رودلف آتو که به ادیان هندی علاقه خاصی داشت، می‌باشد.

دیدگاه جیمز

جیمز همانند شلایر ماخر، احساس را منبع عمیق دین و فرمولهای فلسفی و کلامی را ترجمان آن می‌داند. جیمز تجربه دینی را حالت ایمانی و از نوع تجربه حسی می‌داند؛ زیرا اولاً برای فاعل، بی‌واسطه به نظر می‌رسد، نه نتیجه استنتاج عقلی؛ ثانیاً اعتبار آن مثل اعتبار ادراکات حسی است؛ ثالثاً در همه فرهنگ‌ها مشابه هم هستند. از این رو، جیمز معتقد است که همچنان که تجارب حسی تضمین باورهای حسی هستند، تجارب عرفانی نیز تضمین عقاید عرفانی هستند.

پراودفوت این دیدگاه جیمز را مورد انتقاد قرار می‌دهد و می‌گوید تجربه دینی، تجربه حسی نیست، بلکه اندیشه‌ای حامل اعتقاد است و اگر به صورت نظریه یا فرضیه احساس نمی‌شود، به جهت ناگهانی بودن و عنصر اعتقاد است که در ضمن آن است.

به نظر پراودفوت، نظریه ادراک حسی جیمز اشتباه است؛ زیرا او تصور می‌کند که تجارب حسی و عرفانی برای تجربه کنندگان اعتبار مطلق دارند، در حالی که احکام حسی غالباً در پرتو تأمل و شواهد جدید مورد تجدید نظر قرار می‌گیرند.

او می‌گوید: برای آنکه چیزی تجربه حسی باشد، باید آنچه تجربه شده است در خارج وجود داشته باشد و آن شیء علت تجربه‌ها باشد.^{۸۸} دیدگاه تیلیش

گفته شد که تیلیش حقیقت دین و ایمان را «دلبستگی و اپسین و نهایی» می‌داند، نه اعتقاد به مجموعه‌ای از گزاره‌ها و عقاید معرفتی. عقاید در حاشیه دینداری قرار گرفته‌اند، نه در گوهر آن. یکی از ایراداتی که به تیلیش و همچنین سایر گوهرگرایان وارد است این است که در این دیدگاه احساسات و عواطف جانشین تعقل و خرد ورزی شده است. عنصر مشترک میان تمام این آراء تضعیف و حقارت عنصر تعقل است و این دقیقاً همان چیزی است که در اسلام و قرآن بر آن در بهترین و بیشترین وجه ممکن پافشاری شده است. خطای آشکار تیلیش این است که تشخیص خداوند را نمی‌پذیرد و این ناشی از نادیده گرفتن اهمیت و جایگاه تعقل است. از سوی دیگر بیان تیلیش (هر کسی یک دلبستگی نهایی دارد) قرین صواب نیست؛ زیرا موارد فراوانی به چشم می‌خورد که انسانها یک دلبستگی نهایی ندارند، بلکه دلبستگی‌هایی در عرض

یکدیگر مانند پول و جاه و... برایشان مطرح است و هیچ یک را بر دیگری ترجیح نمی‌دهند. تعقل‌ها و دلبستگی‌ها همیشه به صورت طولی وجود ندارند که آخرین آنها دلبستگی غایی باشد.^{۸۹}

دیدگاه استیسی

استیسی گوهر ادیان را همان تجارب عرفانی معرفی می‌کند. وی با تفکیک تجربه از تفسیر آن، تفاوت‌هایی که میان تجارب عرفانی در ادیان مختلف وجود دارد، همهٔ این تفاوتها را در مرحله تفسیر تجارب قرار می‌دهد و به وحدت گوهری تجارب عرفانی قائل است.

نظریه گوهرگرایی استیسی براین مسأله معرفت‌شناختی مبتنی است که تجربه محض؛ یعنی تجربه بدون تفسیر داریم و با حذف تفاسیر تجارب عرفانی می‌توان به آن تجربه محض دست یافت. این مسأله در حقیقت، مسأله‌ای مبنایی است. بسیاری از معرفت‌شناسان معاصر (همان‌طور که قبلاً توضیح دادیم) وجود تجربه بدون تفسیر را نمی‌پذیرند و هیچ تجربه تفسیر نشده‌ای وجود ندارد. یکی از کسانی که دقیقاً به این نکته پی برد کتزر است. کتزر با استفاده از این اصل معرفت‌شناختی که هیچ تجربه محض (بی واسطه) و فارغ از

تفاسیر وجود ندارد، به نظریه هسته مشترک انتقاد می‌کند. وی در مقاله «زبان، معرفت‌شناسی، عرفان»^{۹۰} بر این نکته اصرار می‌ورزد که اعتقادات پیشین ما که در تعامل با سنت دینی شکل گرفته است، به تجربه دینی ما شکل می‌بخشد، به عبارت دیگر، چارچوبی فراهم می‌کند که تجربه در قالب آن ادراک و فهم می‌شود. او در تبیین نظر خود چنین مثال می‌زند: بالاترین تجربه‌ای که عارف یهودی داشته باشد، تجربه التصاق (Devdkuth) است؛ یعنی در نهایت حالت عرفانی هم عارف خود را غیر خدا می‌بیند، لذا در سنت یهودیت هیچ گاه عارف وحدت با یهوه را تجربه نمی‌کند. اما در مسیحیت غالباً از وحدت دم می‌زنند. ریشه این اختلاف را باید در باورهای یهودی و مسیحی جست و جو کرد. در باور یهودیان، یهوه همیشه غیر از مخلوقات خود است و این جنبه غیریت را همیشه باید در نظر داشت. اما آموزه‌هایی از قبیل تجسد در مسیحیت راه را بر تجربه وحدت هموار می‌سازد. کتزر از این گونه مثالها نتیجه می‌گیرد که باورها و آموزه‌های دینی در متن تجارب دخیل اند.^{۹۱}

سروش و تجربه دینی

دکتر سروش به تبعیت از گوهرگرایان،

گوهر دین را تجربه «امر مطلق و متعالی» معرفی کرده است. وی در بسط تجربه نبوی به گوهر بودن تجارب دینی تصریح کرده و این تجارب را غیر قابل تحویل به تجربه واحد دانسته است. بنابراین کسانی که دارای گوهر دین هستند به نجات و رهایی خواهند رسید.

وی با تفکیک بین انواع دینداری آن را به سه قسم دینداری مقلدانه، محققانه و عارفانه تقسیم می‌کند و در نتیجه گوهر دین برای مقلدان، اوامر و نواهی و پاره‌ای از اخلاقیات ساده و در نگاه متکلمان بحث‌های اعتقادی و کلامی و برای عارفان، تجارب معنوی و اشراقی خواهد بود. این سخن وقتی صحیح می‌باشد که هر دینی گوهرهای متعددی داشته باشد، در حالی که فرض بر این است که تنها یک گوهر مشترک هدف‌نهایی را تأمین می‌کند. شکی نیست که نظریات متفاوتی درباره گوهر دین وجود دارد، اما تعدد گوهر در دین واحد امری محال است، چرا که اولاً گوهر دین ملاک دینداری است و دینداری دایر مدار آن می‌باشد. حال هر یک از مقلد و محقق و عارف یا واجد این امر (گوهر دین) هستند و یا دارای چنین امری نیستند. به عبارت دیگر یا در حقیقت

دیندارند و یا بی دین.

یکی از این دو صورت باید صحیح باشد و خارج از این دو، صورتی نیست. از این جهت گوهر دین به اصطلاح امری «همه یا هیچ» است؛ یعنی یا باید باشد و یا نباشد، شق سومی که واسطه میان این دو باشد، وجود ندارد.

ثانیاً اینجا خلطی میان سطوح و مراتب دینداری و گوهر آن شده است. شکی نیست که دینداری مراتب و سطوح مختلفی دارد؛ یعنی دینداری امری شدت و ضعف بردار است. لذا دینداری (برخلاف گوهر دین) از نظر سطوح و مراتب، امری «همه یا هیچ» نیست. اما گوهر دین چنین نیست. شخص یا دیندار هست و یا دیندار نیست. گوهر دین ممکن نیست مراتب مختلفی داشته باشد. مثالی در اینجا مشهور است و آن اینکه مرتبه سلمان با مرتبه ابوذر یکی نیست و مراتبی را که سلمان طی کرده بود، ابوذر طی نکرده بود؛ یعنی سلمان و ابوذر در سطوح و مراتب دینداری تفاوت دارند، اما در گوهر دین هر دو مشترک هستند. در گوهر دین امر دایر بین سلب و ایجاب است و نجات هم در گرو همین گوهر واحد است.

علاوه بر اشکال فوق، نمی‌توان سه

گونه برداشت را از گوهر دین در مورد همهٔ ادیان تصور کرد. مثلاً در دین یهود تجربیات به قدری ضعیف است که چنین برداشتی در یهودیت وجود ندارد، البته در یهودیت نیز گرایش‌های عرفانی مانند آیین قبلا وجود دارد، ولی سخن ما این است که در یهودیت عرفانیات در حاشیه‌اند و وجود این گرایش‌ها نمی‌تواند ما را ملزم بدارد که گوهر یهودیت را تجارب دینی بدانیم. از سوی دیگر، در برخی ادیان آسیای شرقی تنها برداشت ممکن این است که گوهر این ادیان، تجارب دینی است.

در بودیسم و یا تائوئیسم، یا ذن بودیسم این چنین است. در این ادیان که ذاتاً عرفانی‌اند، بحث کلامی ندارد،

اخلاقیات این ادیان هم عرفانیات است. سروش در مقاله «بسط تجربه نبوی»، گوهر ادیان را تجارب پیامبران ذکر می‌کند که سخن نادرستی است. گوهر بودن تجارب پیامبران از سه جهت باطل است. اولاً اگر این تجارب گوهر دین باشند، دینداران عالم تنها پیامبران هستند و بقیهٔ افراد بی‌دین خواهند بود؛ چرا که تجارب حالات شخصی هستند و افزون بر این، تجارب پیامبران بالاترین تجارب هستند که دیگران به آن راهی ندارند. ثانیاً به حکم اصل معرفت‌شناختی «تجربه بدون تفسیر محال است»، در متن تجارب پیامبران تفاسیر آنها نیز دخیل است.^{۹۲} انسانهای دیگر این تفاسیر را ندارند تا آن تجارب را داشته باشند. پیامبران خود تعلیم یافته از ذات الهی بودند، تفاسیر دقیقی هم داشتند، ولی کسانی که با خدا ارتباط مستقیم ندارند، این تجارب را ندارند چون از تفاسیر دقیق آن محروم هستند. ثالثاً، اینجا خلطی در معنای گوهر دین صورت گرفته است؛ زیرا پیامبران بعد از تجاربشان گوهر دین را به مردم ارائه می‌دادند، اما خود این تجارب گوهر دین نیستند. گوهر دین ملاک دینداری افراد است. دینداران باید به تجارب پیامبران ایمان داشته



باشند. اما پیامبران از مردم التزام به یک سری باورها و انجام دادن اعمالی را می‌خواستند. آنها از مردم نمی‌خواستند که تجاربی مانند تجارب پیامبران داشته باشند.^{۹۳}

نظریه شبستری

همانطور که گذشت، شبستری همانند شالایر ماخر، اساس و گوهر دین را تجربه‌های دینی می‌داند و تجربه‌های دینی ناشی از حضور انسان در برابر مرکز الوهیت است.

ادعای شبستری دچار اشکالات فراوانی است که به برخی از آنها اشاره می‌شود.^{۹۴}

اگر بنابه گفته ایشان، اساس دین و دینداری تجربه دینی است، دیگر معنا ندارد که یک تفسیر از تجربه‌های دینی فقط جنبه هدایتی داشته باشد، بلکه همه آموزه‌ها که تفسیر تجربه دینی‌اند جنبه هدایتی دارند؛ یعنی همانطور که توحید که تفسیری از تجربه دینی است باعث هدایت می‌شود. بت‌پرستی و تثلیث و دیگر عقاید نیز باعث هدایت می‌شود، در صورتی که قرآن که کتاب هدایت است فقط توحید را باعث رستگاری می‌داند. اگر واقعاً ما به قرآن اعتقاد داشته باشیم، نمی‌توانیم قائل شویم که تمام آموزه‌هایی را که تفسیر

تجربه دینی‌اند، جنبه هدایتی دارند. اگر اساس دینداری تجربه دینی است، دیگر معیار و ضابطه‌ای برای تشخیص عقاید و آموزه‌های درست از نادرست وجود ندارد، بنابراین نمی‌توان بی‌دلیل گفت که تثلیث باطل و توحید صحیح است یا بت‌پرستی نادرست و خداپرستی درست است. چون همه آنها تفسیر تجربه دینی‌اند و درست می‌باشند. همچنین تمام فرقه‌های یک دین از اتقان برابری برخوردارند، زیرا نمی‌توان گفت تفسیر یک تجربه درست و تفسیر دیگری نادرست است.

وی برای حقیقت دین (تجربه دینی) سه ویژگی را ذکر می‌کند.

ویژگی اول اینکه در حقیقت دین باید پویایی وجود داشته باشد. ویژگی دوم آن است که شخصی و دیالوگی باشد و بالاخره ویژگی سوم، پنهان بودن و فراتر بودن آن است. اشکال مهمی که اینجا پیش می‌آید این است که^{۹۵} چه دلیلی وجود دارد که گوهر دین نیز باید دارای این سه ویژگی باشد. در تجربه خدا این سه ویژگی وجود دارد. از این که در تجارب دینی این سه ویژگی وجود دارد نمی‌توان نتیجه گرفت که گوهر دین نیز باید این ویژگیها را داشته



باشد، گویا چنین پیش فرضی در سخن فوق تنیده است و گوهر دین باید این ویژگیها را داشته باشد. در حقیقت، این پیش فرض نوعی مصادره با مطلوب است. گوهر دین اصلاً تجربه امر متعالی نیست تا بگوییم هر کسی در محدوده خود به این مطلب دسترسی دارد. اگر گوهر دین تجربه امر متعالی در قلمرو محدودیت‌های چهار گانه خود باشد، بسیاری از مردم چنین تجربه‌ای را ندارند؛ یعنی تعداد کثیری از دینداران باید بی‌دین به حساب آیند.

به این اشکال چنین پاسخ داده شده است:

عرفا در پاسخ به این مسأله می‌گویند: مشکل انسانها، مشکل تفسیر صحیح تجربه دینی است نه خود تجربه از نظر آنها انسان گمشده‌ای دارد، اما نمی‌داند آن گمشده کیست. انسانها آن امر مطلق را تجربه می‌کنند، اما هنگام تفسیر و تعیین مصداق دچار اشتباه می‌شوند؛ یعنی مشکل عامه مردم در تعبیر و تفسیر است، نه در تجربه. در واقع، وقتی انسان به این تجربه آگاهی درست پیدا می‌کند، قضیه‌اش حل می‌شود. پیامبران رهبرانی بوده‌اند که تفسیر صحیح تجربه دینی را به انسانها

آموخته‌اند و معنای هدایت‌گری آنها و توحید همین است.^{۹۶}

این پاسخ مشکل را حل نمی‌کند، چرا که یا تفسیر و تعبیر صحیح تجربه در گوهر دین داخل است و یا گوهر دین خود تجربه است، چه شخص تفسیری صحیح از آن داشته باشد یا نداشته باشد. در صورت اول، بسیاری از دینداران و مردم عادی از جرگه دینداران خارج می‌شوند، زیرا چنین تفسیری از تجربه خود ندارند. در صورت دوم هم مرزی میان دینداری و بی‌دینی تصور نمی‌شود، زیرا همه انسانها چنین تجربه‌ای دارند، هر چند تفسیر و تعبیر نادرستی از این تجربه ارائه می‌دهند، ولی گوهر دین که تجربه امر متعالی است، در همه یافت می‌شود.

با توجه به سیری که در این نوشتار درباره گوهر دین داشتیم، روشن شد که تصور این نکته که نظریه گوهر دین به معنایی که تجربه‌گرایان و گوهرگرایان بر آن اصرار می‌ورزند، می‌تواند اشکالات فراوانی همچون تعارض علم و دین، نقد کتاب مقدس و... را پاسخگو باشد، تصویری غیر منطقی و نسنجیده‌ای است؛ چرا که علاوه بر اینکه نظریه گوهر گرایی تجربه دینی مشکلاتی از این قبیل راحل نکرد، بلکه

نتایج و تبعات بسیار مخربی را به همراه داشت.

نظریه گوهرانگاری تجربه دینی چیزی به غیر از جزء جزء کردن دین و تنزل دادن و فروکاستن آن که دارای ابعاد مختلفی است که به هیچ وجه هیچ یک از آنها قابل دست برد زدن نیست و نمی‌توان بُعدی از ابعاد دین را از آن سلب و حذف کرد، تنها به یک بعد آن (یعنی بعد تجربی و احساسی دین) و غفلت از سایر ابعاد معرفتی، عقیدتی، اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و... دین نمی‌باشد. در واقع گوهراپنداری تجربه شخصی دینی چیزی جز مثله کردن دین نیست و هیچ دلیل منطقی و عقلانی نمی‌توان برای آن یافت، علاوه بر اینکه با نگاه درون دینی نیز همخوانی ندارد و با متون دینی (آیات و روایات) در تعارض جدی می‌باشد.

در کشور ما هم که برخی از نواندیشان به اصطلاح دینی، اما در واقع التقاطی به خاطر اینکه از جریان روشنفکری غربی عقب نمانند (که البته روشنفکران ما غالباً از قافله روشنفکری غربی فاصله زیادی داشته‌اند؛ چرا که معمولاً جریانات فکری غرب با تأخیر نه چندان کمی به سمت و سوی دیار ما سرازیر می‌شود)، این جریان

فکری را که در باطن صورت خاصی از برنامه شلایر ماخر می‌باشد ترجمه و اقتباس کرده و تلاش می‌کنند، بستر و محمل مناسبی برای آن ایجاد کنند، غافل از اینکه فرهنگ اسلامی ما بستر و زمینه مناسبی برای رشد افکار التقاطی و غربی نبوده است.

پی‌نوشتها

1. M, Heidegger, The Ageot World Picture

این مقاله توسط یوسف ایادری تحت عنوان «عصر تصویرجهان» در فصلنامه آرغنون ش ۱۲/۱۱، ترجمه شده است هایدگر در این مقاله، بنیاد مدرنیته و متافیزیک غرب را سوپوزکتیویسم می‌داند وی معتقد است که سوپوزکتیویسم حاکم بر تفکر جدید از دکارت (بنیانگذار فلسفه جدید و نیز پدر مدرنیته آغازید و در فلاسفه بعدی به اوج خود رسید

۲. اقبال لاهوری (۱۲۸۹-۱۳۵۷) اولین متکلم مسلمانی است که در عالم اسلام از «تجربه دینی» سخن گفت، (اقبا لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام)

3. Phenomenology, (فنومنولوژی).

۴. در مورد پدیدارشناسی، ر.ک: ادمونند هرسرل، ایده پدیدارشناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان (شرکت انتشارات علمی و فرهنگی - ژان فرانسوالیورتار، پدیدارشناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان (نشر نی)

- آندره دارتیک، پدیدارشناسی چیست، ترجمه محمود نوالی (انتشارات سمت)
روزه ورنو - ژان وال، نگاهی به پدیدارشناسی و



- فلسفه‌های هست بودن، برگرفته و ترجمه یحیی مهدوی (انتشارات خوارزمی)
- پل ادواردز، تاریخ ما بعد الطبیعه (به انضمام مقالات دیگر)، ترجمه شهرام بازوکی (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)
- محمدرضا ریخته‌گراب پدیدارشناسی و فلسفه‌های آنریستانس (به انضمام رساله‌ای از مارتین هیدگر)، (انتشارات بقصه)
۵. رک: ابوالقاسم فنایی، درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید (انجمن معارف)
۶. علی رضا قائمی نیا، تجربه دینی و گوهر دین (بوستان کتاب قم)، ص ۹۲-۹۳.
۷. ویلیام هوردن، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طاهه وس میکائیلیان (انتشارات علمی و فرهنگی)، ص ۹۴.
- در مورد این دو روش، رک: کالین بروان: فلسفه..... مسیحی، ترجمه طاهه وس میکائیلیان (شرکت انتشارات علمی و فرهنگی) ص ۲۳، ۲۷۷. / ایان باربور، علم و دین ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی (مرکز نشر دانشگاهی) ص ۶۳-۶۴ / علی اوجبی، کلام جدید در گذر اندیشه‌ها (موسسه فرهنگی اندیشه معاصر) ص ۱۴۱-۲۴۲. / شهرام بازوکی، مقدمه‌ای در باب الهیات (ارغنون، ش ۵ و ۶) ص ۳-۴.
۸. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی (طرح نو) ص ۲۶.
۹. رک: کاپلستون، فیلسوفان انگلیسی، ج ۵، ترجمه امیرجلال الدین اعلم (انتشارات سروش)
- و. ج. هالینگ دیل، مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ (انتشارات کیهان)
- جان هیک، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد (انتشارات بین المللی الهدی) ص ۶۲.
10. Dialogues Concerning Natural Religion.
۱۱. احد فرامرز قراملکی، هندسه معرفتی کلام

- جدید (فصل چهاردهم: علم و دین)، (مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر)، ص ۲۱۶. و نیز مراجعه کنید به: مهدی گلشنی، از علم سکولار تا علم دینی (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)
- ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی (نشر دانشگاهی)
۱۲. درباره پیامدهای ظهور علم نوین برای دین و... رک:
- والتر استیس، دین و نگرش نوین، ترجمه احمد رضا جلیلی (انتشارات حکمت).
۱۳. امیر عباس علی زمانی، تأملاتی در باب رابطه علم و دین در مغرب زمین (انجمن معارف) ص ۱۱.
۱۴. کلمه «Orthodoxy» بنا راست دینی عبارت است از اصول عقاید صحیح و اولیه دین مسیحیت و مخالف با آن بدعت شمرده می‌شود. ضمناً ارتدکس نام یکی از سه فرقه عمده مسیحی هم می‌باشد. (دو فرقه دیگر عبارتند از کاتولیک و پروتستان).
۱۵. تفصیل نقادی کتاب مقدس را، رک: راهنمای الهیات پروتستان ص ۳۷ به بعد.
۱۶. رضا اکبری، گائینگ و تجربه دینی، نقد و نظرش ۲۳-۲۴، ص ۲۶۳. همچنین در مورد فلسفه و معرفت‌شناسی کانت درباره فلسفه و معرفت‌شناسی کانت، رک: ایمانوئل کانت، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل (مرکز نشر دانشگاهی) اشتفان کوربز، فلسفه کانت، ترجمه عزت ا... فولادوند (انتشارات خوارزمی) ماکس آپل، شرحی بر تمهیدات کانت، ترجمه محمد رضا حسینی بهشتی (مرکز نشر دانشگاهی) یوستوس هارتناک، نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل.
۱۷. دین و نگرش نوین، ص ۳۲۲.
۱۸. عبدالرسول بیات و دیگران، فرهنگ واژه‌ها (مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی)، ص ۲۹۸

۱۹. محمود لگنهاوزن، اسلام و کثرت‌گرایی دینی، ترجمه نرجس جواندل (مؤسسه طه)، ص ۳۱. ر.ک: یوستاین گاردنر، دنیای سوفی، ترجمه کورش صفوی (دفتر پژوهش‌های فرهنگی) ص ۴۱۹ به بعد.

35. Irreducible.

۳۶. رودلف آتو، مفهوم امر قدسی، ترجمه همایون همتی (انتشارات نقش جهان)، ص ۴۸.

۳۷. ر.ک: ویلیام جیمز، پراگماتیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان (انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی).

اسکفلر، اسرائیل، چهار پراگماتیست، ترجمه محسن حکیمی (نشر مرکز).

۳۸. ر.ک: علی رضا شجاعی زند، دین، جامعه و عرضی شدن، (نشر مرکز) ص ۶۶.

39. The Principles of Psychology.

40. The Varieties of Religious Experience.

۴۱. ویلیام جیمز، دین و روان، ترجمه مهدی قائمی (انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی) ص ۶.

۴۲. همان، ص ۱۱.

۴۳. دین پروادفوت، تجربه دینی، ص ۲۱۸.

۴۴. وین پروادفوت، تجربه دینی، ص ۲۱۹.

۴۵. همان، ص ۲۲۳. / ر.ک: انواع تجارب دینی ص ۵۰۷.

۴۶. دین وروان، ص ۶۲-۶۳. / ویلیام جیمز، نهان‌گرایی، ترجمه سید ذبیح ... جواد (قبسات

ش ۲) ص ۷۶. تجربه دینی اصل و منشأ دین ص ۲۶-۲۷. / پروادفوت، تجربه دینی ص ۱۷۰ به بعد. و:

The Varieties of Religious Experience, P. 380.

۴۷. ر.ک: دریای ایمان، ص ۲۹۲، راهنمای الهیات پروتستان، ص ۱۹۴.

۴۸. دین، جامعه و عرضی شدن، ص ۶۴.

۴۹. راهنمای الهیات پروتستان، ص ۱۴۷.

۵۰. علم و دین، ص ۲۵۷.

۵۱. بل تیلیخ، بویایی ایمان، ترجمه حسین نوروزی (انتشارات حکمت)، ص ۱۳ / ر.ک: بل تیلیخ،

الهیات فرهنگ، ترجمه مراد فرهاد پور و فضل

۱۹. محمود لگنهاوزن، اسلام و کثرت‌گرایی دینی، ترجمه نرجس جواندل (مؤسسه طه)، ص ۳۱. ر.ک: یوستاین گاردنر، دنیای سوفی، ترجمه کورش صفوی (دفتر پژوهش‌های فرهنگی) ص ۴۱۹ به بعد.

۲۰. ایان باربور، علم و دین، ص ۱۳۱-۱۳۲. ر.ک: فلسفه و الهیات مسیحی، ص ۱۰۹-۱۱۰.

۲۱. ر.ک: راهنمای الهیات پروتستان، ص ۴۱-۴۲. علی رضا قائمی نیا، تجربه دینی، مدرنیته و پست مدرنیسم، هفت آسمان ش ۳-۴، ص ۲۸.

۲۲. ر.ک: اسلام و کثرت‌گرایی دینی، ص ۲۱-۲۲. ۲۳. در مورد این دو هدف ر.ک: وین پروادفوت

تجربه دینی ترجمه عباس یزدانی (مؤسسه طه)، ص ۱۸-۱۹ و عباس یزدانی تجربه دینی (انجمن معارف)، ص ۱۳-۱۴ و فلسفه و الهیات مسیحی، ص ۱۱۰، راهنمای الهیات پروتستان ص ۴۰.

24. On Religion: Speeches to its cultured Despisers.

25. F. Schleiermacher, Christian Faith. New York, 1960.

۲۶. پروادفوت، تجربه دینی، ص ۲۸.

۲۷. پروادفوت، تجربه دینی، ص ۳۴.

۲۸. سوره فاطر، آیه ۳۵.

۲۹. تجربه دینی و گوهر دینی، ص ۱۲۹-۱۳۰.

۳۰. کالین براون، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاطه وس میکائیلیان (شرکت انتشارات علمی و فرهنگی) ص ۱۴.

31. The idea of the Holy.

۳۲. گلین ریچارد، به سوی الهیات ناظر به همه ادیان ترجمه رضا گندمی آبادی و احمد رضا مفتاح (مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب)، ص ۹۷.

۳۳. ر.ک: علی شیروانی، مبانی نظری تجربه دینی (مطالعه تطبیقی و انتقادی آرای ابن عربی و رودلف آتو)، بوستان کتاب، ص ۲۷۰.

۳۴. ویلیام ج، وینزایت، امر قدسی از نگاه ژولف



- ۱... پاکزاد (طرح نو) ص ۱۵ / پل تیلش، ایمان چیست؟ ترجمه علی مرتضویان ارغنون ش ۶/۵، ص ۲۲۱ / پول تیلخ، پربایی ایمان، ترجمه سید محمد ثقفی، کلام اسلامی ش ۲۶-۲۷ / پل تیلش، شجاعت بودن، ترجمه مراد فرهاد پور (طرح نو) ص ۱۱۰.
- جان هیک، فلسفه دین، ص ۱۳۰ / علامه جعفری، فلسفه دین، ص ۱۰۷ / محمد تقی فعالی، ایمان دینی در اسلام و مسیحیت (کانون اندیشه جوان)، ص ۱۰۸ / همو، ایمان و چالش‌های معاصر، (مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه) ص ۵.
۵۲. مصطفی ملکیان، یک کتاب در یک مقاله، حوزه و دانشگاه ش ۱، ص ۶۱.
۵۳. به سوی الهیات ناظر به همه ادیان ص ۱۳۵.
۵۴. تجربه دینی و کاشفه عرفانی، ص ۴۱۲ / ر.ک: عقل و اعتقاد دینی، ص ۵۳.
۵۵. تجربه دینی، مدرنیته و پست مدرنیسم. ص ۱۲۹ / و.ت. استیس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی (انشارات سروش) ص ۲۸-۲۱.
۵۶. عرفان و فلسفه، ص ۷۴.
۵۷. عقل و اعتقاد دینی، ص ۵۴.
۵۸. تجربه عرفانی انفسی (یا دورن‌گرایانه) آن است که عارف با قطع علقه از حواس ظاهری، سعی دارد به دورن ذات خویش فرو رود و در آن حقیقت را بیابد؛ اما عارفی که به تجارب دینی آفاقی (یا برون‌گرایانه) روی آورده است تلاش می‌کند تا در پشت کثرتهای برونی به وحدتی حقیقی برسد. ر.ک: محمد تقی فعالی، مکاشفه یا تجربه عرفانی (نقد و نظر ش ۲۳-۲۴، ص ۱۸۱) ویلیام رو، تجربه دینی و عرفانی، ترجمه اسماعیل سلیمانی فرکی (نقد و نظر، همان ص ۳۸۶).
۵۹. عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی (موسسه فرهنگی صراط) ص ۳.
۶۰. عبدالکریم سروش، صراط‌های مستقیم

- (موسسه فرهنگی صراط) ص ۷.
۶۱. همان.
۶۲. عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، (موسسه فرهنگی صراط) ص ۲۳۸.
۶۳. سروش، ایمان و امید، کیان ۵۲، ص ۴۹.
۶۴. سروش، حقانیت، عقلانیت، هدایت، (کیان، ش ۴۰)، / صراط‌های مستقیم، ص ۱۷۰.
۶۵. نوگرایی دینی، گفتگوی حسن یوسفی اشکوری با مجتهد شبستری و... (نشر قصبده)، ص ۱۶۲.
۶۶. محمد مجتهد شبستری، ایمان و آزادی (طرح نو) ص ۱۱۸ / نوگرایی دینی، ص ۱۶۲.
۶۸. محمد مجتهد شبستری، نقدی بر فرائد رسمی از دین، (طرح نو) ص ۴۰۳-۴۰۴ / و کیان ش ۲۸، ص ۱۲.
۶۹. عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۳.
۷۰. وقتی گفته می‌شود که «تجربه تفسیر نشده نداریم، منظور از تفسیر (Interpretation) در اینجا به معنای هرمنوتیکی (Hermeneutics) آن نیست، بلکه تفسیر پراگماتیکی مراد است؛ یعنی عناصری از معلومات، انتظارات، فرهنگ و غیره که در متن تجربه حضور دارند و به آن تضمین خاصی می‌دهند. سنت پراگماتیکی تفسیر از چارلز پرس پدید آمده است.
- سنت هرمنوتیک بر این باور است که فهم متن، مستلزم همدلی با متکلم یا تجربه مستقیم چیزی است که متکلم از آن تعبیر می‌کند. ر.ک: تجربه دینی و کاشفه عرفانی ص ۴۸۸ / تجربه دینی (پروادفوت)، ص ۶۸ / تجربه دینی و گوهر دین ص ۱۹۴ / ریچارد پالمر، علم هرمنوتیک ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی (نشر هرمس). / دیوید کوزنزهوی، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهاد پور (انشارات گیل). / محمد رضا ریخته‌گران، منطق و سجده علم هرمنوتیک (نشر لنگره).

۷۱. ر.ک: نگارند، تکامل‌پذیری و بسط‌یابی تجربه پیامبری (پگاه حوزه، ش ۵۷) ص ۲۱ / محمد محمدرضایی، نگاهی به پلورایسم معرفتی (قبسات ش ۱۸) ص ۱۸ / غلامعلی حداد عادل، تأثیر کانت بر تفکر دینی مغرب زمین (قبسات ش ۲) ص ۹۳ / همو، مابعدالطبیعه از منظر اندیشمندان (اندیشه حوزه ش ۱۶) ص ۷۴.
۷۲. ر.ک: آلن. لف، چالمرز، چیستی علم، ترجمه سعید زیباکلام (شرکت انتشارات علمی و فرهنگی) ص ۲۳-۶۵.
۷۳. ر.ک: تجربه دینی و گوهر دین، ص ۲۳۴ / علی رضا قائمی نیا، پلورایزم تحویلی (نشر الصادقین)، ص ۲۳.
۷۴. عقل و اعتقاد دینی، ص ۵۵ / ر.ک: وین براودفوت، تجربه دینی، ص ۱۶۸ - ۲۱۰ و / عباس یزدانی، تجربه دینی ص ۴۳-۴۶ و Seekatz, Steven, "Language Epistemology and Mysticism" in *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Katz, Oxford: Oxford University Press, 1978.
۷۵. هادی صادقی، دین و تجربه (نقد و نظر ۲۳-۲۴) ص ۲۳۶ / ر.ک: براودفوت، تجربه دینی ص ۴۳۷ و Proudfoot, Religious Experience, PP. 78, 108.
۷۶. ر.ک: تجربه دینی ۷ ص ۱۰۱ و Josiah Royce, *The Problem of Christianity*. P. 129..
۷۷. تجربه دینی ۷ ص ۵۴-۵۵.
۷۸. عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۳ و: Proudfoot, Ibid.
۷۹. ر.ک: وحی و افعال گفتاری، ص ۵۹-۶۰ و تجربه دینی، مدرنیته و پست مدرنیسم ص ۱۲۹.
۸۰. مراد از «Reductionism» (تحویل‌نگاری،

ارجاع‌گروی)، تقلیل و تنزل دادن یک پدیدار به امر فروتر از آن (یا ارجاع یک امر به امر دیگر) و اخذ وجه و قسمتی از شیء به جای کلیت و تمامیت آن است. البته تحویل‌گرایی صرفاً برگرداندن یک امر به امری دیگری نیست، بلکه وجه سلبی هم دارد و به این معنا سات که امری به امر دیگر برگردانده می‌شود و تمام چیزهای دیگر سلب می‌شود. آدلف راینخ برای نشان دادن خطاهای روشی چنین دیدگاههایی از تعبیر «فلسفه‌های این است و جز این نیست» استفاده می‌کند. تحویل‌گرایی در دین یعنی برگرداندن دین به یک بُعد آن (مانند فروکاستن دین به تجربه دینی و اخلاق و...)

منطق دانان مسلمان این خطا را در شکل ساده آن بسعنوان مقاله «کنه و وجه» صورتبندی کرده‌اند. این مقاله را می‌توان خطای اخذ رسم به جای حد نیز دانست. آلفرد نورث وایتهد از این مقاله تحت عنوان «مقاله افعبیت از جای خود به در شده» و هاکسلی از آن تحت عنوان «مقاله هیچ نیست به جز» یاد می‌کنند ر.ک: احد فرامرز قراملکی، هندسه معرفتی کلام جدید (موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر) ص ۱۸۷.

احد فرامرز قراملکی، مبانی جهت‌گیری دعوت انبیاء (پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی) ص ۱۱۲.

احد فرامرز قراملکی، روی آورد میان رشته‌ای در مطالعات دینی (سروش اندیش، ش ۱) ص ۱۱۸.

علی رضا قائمی نیا، درآمدی بر منشأ دین (انجمن معارف) ص ۱۱۶.

عبدالکریم سروش، تفرج صنع (موسسه فرهنگی صراط)، ص ۱۳-۱۴.

عبدالکریم سروش، علم چیست؟ فلسفه چیست؟ (موسسه فرهنگی صراط) ص

پل ادواردز، تاریخ مابعدالطبیعه، ترجمه شهرام

- پازوکی، (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی) ص ۱۰۴.
۸۱. پراودفوت، تجربه دینی، ص ۱۹. و تجربه دینی و گوهر دین. ص ۱۲۰.
۸۲. از آنجایی که گوهر گرایان با طرح نظریه گوهر دین، در صدد اثبات «نظریه وحدت ادیان» (Identity of essence) هستند؛ بدین معنا که اگر چه ادیان در صور فرهنگی متفاوت تجلی و بروز کرده‌اند ولی همگی اساس و مبنای واحدی (گوهر مشترک بی ادیان) به نام تجربه دینی دارند. سخن باربور (دین جهانی معتدل) در واقع اشاره به همین مطلب دارد.
۸۳. این اشکال را ادیان باربور در کتاب «دین در عصر دانش» متذکر شده است. ر.ک: ایان باربور «پلورالیزم دینی» ترجمه رضا گندمی نصر آبادی (دین پژوهان، ش ۱) ص ۶۷.
۸۴. امر قدسی از نگاه رودلف اُتو، ص ۱۳۸-۱۳۹. / ر.ک: مفهوم امر قدسی ص ۵۳-۵۵ / مبانی نظری تجربه دینی ص ۴۹. و R, Otto, The Idea of the Holy, P. 3. اُتو همچنین در این کتاب دیدگاه ویلیام جیمز را هم نقد می‌کند. ر.ک: مبانی نظری تجربه دینی ص ۸۸. و: R, Otto, Idea, P. 11
۸۵. ر.ک: به سوی الهیات ناظر به همه ادیان، ص ۲۱۴.
۸۶. همان، ص ۲۵۲.
۸۷. ر.ک: تجربه دینی و گوهر دین؛ ص ۱۴۱.
۸۸. تجربه دینی، ص ۳۶۵. ر.ک: جان هیک، فلسفه

دین ص ۱۲۶.

۸۹. ایمان دینی در اسلام و مسیحیت، ص ۱۱۱.
90. S, Katz, Language, Epistemology, and Mysticism' in S, Katz, ed., Mysticism and Philosophical Analysis (Oxford, 1978)
۹۱. ر.ک: تجربه دینی، مدرنیته و پست مدرنیسم، ص ۱۳۰، / عقل و اعتقاد دینی، ص ۵۵ / S, Katz, Idid, 32. و:
۹۲. سروش در مقاله «صراطهای مستقیم می‌نویسد «... مجرای دیگری برای ورود تعدد و تنوع در اندیشه‌های دینی نهادن چند تفسیر بر تجربه واحد است» (ص ۱۲). از این سخن معلوم می‌شود که وی تصویر واضحی از آن اصل معرفت شناختی ندارد؛ چرا که به حکم اصل معرفت شناختی ما همیشه با تنوع تجارب روبرو هستیم لذا سخن گفتن از «نهادن چند تفسیر بر تجربه واحد» در کنار اصل معرفت شناختی، متناقض می‌نماید.
۹۳. ر.ک: پلورالیزم تحویلی، ص ۱۰۱-۱۰۲. / علی رضا کانی نیا، دینداری و صراط مستقیم (کیان ش ۲۸ ص ۲۰ به بعد).
۹۴. محمد محمد رضایی، خاستگاه اصلاحات دینی در ایران، (قیسات ش ۲۲) ص ۱۵.
۹۵. تجربه دینی و گوهر دین، ص ۱۶۷.
۹۶. نقدی بر قرائت اسلامی از دین، ص ۴۳۵.

اندیشه‌وران محترم

با هدف آشنایی هر چه بیشتر و استفاده از آراء، انتقادات و راهنمایی‌های ارزنده شما مخاطبان فرهیخته در نظر داریم با ارتباط هر چه بیشتر و نزدیکتر از نظرات و سؤالات شما مطلع شویم و در راستای رهنمودها و خواسته‌های مذکور گام برداشته و پاسخگوی نیازهای فکری شما باشیم.

بدین منظور از این شماره گروه اطلاع رسانی و آئینه پژوهش، فعالیت خویش را آغاز نموده و امید است با همکاری شما در عرصه‌هایی از قبیل: نقد و معرفی کتب، مقالات، ترجمه‌ها، شبکه‌های اینترنتی و مؤسسات پژوهشی خدماتی را ارائه نماید.

Email: andisheh@emamreza.net

آدرس پست الکترونیکی:

گروه اطلاع رسانی و آئینه پژوهش

مجموعه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مجمع علوم انسانی

