

گوهر دین در جهان جدید

(نقد و بررسی دیدگاه تجربه‌گرایان در باب گوهر دین)

□ ولی الله عباسی *

چکیده

«تجربه دینی» امری فراگیر و همگانی است، اما اندیشه تجربه دینی (یعنی تجربه دینی به عنوان فصل مهمی از مباحث فلسفی و دین‌شناختی) اندیشه جدیدی است که در دوره جدید (مدرنیته) و در کانون مباحث فلسفه دین، فلسفه عرفان، الهیات، پدیدارشناسی دین، روان‌شناسی دین و دین‌پژوهی تطبیقی طرح شد. مباحث متنوعی در قلمرو تجربه دینی مطرح شده است که گوهرانگاری تجربه دینی یکی از آنهاست. این بحث در دوره جدید توسط برخی از متفکران مسیحی به ویژه شلایرماخر برای نجات دادن مسیحیت از انتقادات روشنفکران مطرح شد. از دیدگاه شلایرماخر، گوهر دین و دینداری نوعی تجربه دینی است و نه معارف عقلی و اخلاقی. نویسنده در مقاله حاضر، پس از تبیین بحث و طرح مباحث مقدماتی و زمینه‌های ظهور تجربه‌گرایی دینی، به نقد و بررسی دیدگاه تجربه‌گرایان در باب گوهر دین پرداخته است.

کلید واژه‌ها: تجربه دینی، گوهر دین، شلایرماخر، اتو، نظریه حسی بودن، هسته مشترک، ذات‌گرایی، ساختی‌گرایی.

مقدمه

در دو قرن اخیر، مسئله تجربه دینی برای دین پژوهان و دانشوران و آنان که به رشد مطالعات دینی علاقه‌مند بوده‌اند، موضوعی اساسی و حیاتی بوده است. در این دو سده، دین همواره امری تجربی تلقی شده است و نگرش گزاره‌ای به دین، آهسته آهسته از صحنه تحقیقات دین‌شناسانه به کناری خزیده است. حیات دینی مجموعه‌ای از عقاید و یا آداب و مناسک خاصی نیست، بلکه جنبه‌ای از تجربه دینی را در اختیار انسان قرار می‌دهد.

هرچند خود پدیده تجربه دینی سابقه‌ای طولانی دارد و فراگیر و همگانی است، اما اندیشه تجربه دینی به عنوان یک مسئله و یک نظریه، به‌ویژه به عنوان گوهر دین، جدید و نو است. ظهور این مفهوم به اواخر قرن هجدهم باز می‌گردد که بیشتر تحت تأثیر طرح فریدریش شلایرماخر مطرح شد. مطالعه زمینه‌های تاریخی ما را با این واقعیت آشنا می‌کند که عواملی چند، شرایط را برای اعلام برنامه شلایرماخر فراهم ساخت.

توجه دین‌شناسان و متفکران به مسئله تجربه دینی، محصول تحول فکری است که از آن به دوره مدرنیته تعبیر می‌شود. مدرنیته ویژگی‌هایی داشت که مهم‌ترین آنها، عقلانیت (Rationality) افراطی بود. تکیه و تأکید بر عقل در دوره مدرن (توسط سلسله‌ای از متفکران از دکارت تا کانت)، عناصر مهم و اساسی الهیات طبیعی / عقلی (Natural Theology) مانند برهان نظم را از کار انداخت. دیوید هیوم بیش از همه در مخالفت با الهیات طبیعی نقش داشت. وی با تکیه بر تجربه‌گرایی، عناصر مختلف الهیات طبیعی را مانند برهان نظم، وجود معجزات و... مورد انتقاد قرار داد (ریک: هیوم ۱۳۶۲: ۷۵-۶۰). این اشکالات تأثیر عمیقی بر کانت نهاد، به طوری که به اعتراف خود کانت، این دیوید هیوم بود که وی را «از خواب جزمی مذهب‌ان بیدار کرد» (کانت ۱۳۷۰: ۱۹). کانت بر آن بود که براهین سنتی وجود خداوند، محکوم به شکست‌اند و لذا مهم‌ترین اعتراض بر برهان وجودشناختی را در کتاب *سنجش خردناب* مطرح کرد. شکاکیت کانت نسبت به

دلایل عقل‌گرایان در باب اثبات وجود خدا، او را به عامل درونی فروکاهش (Reduction) داد. راه حل کانت این بود که باید مفاهیم، عقاید و اعمال دینی را در حوزه اخلاق قرار داد.

برخی از متفکران از کانت پیروی کردند و به تجارب درونی اخلاقی عطف توجه نمودند. در این حال، برخی دیگر، در عین عطف توجه از بیرون به درون، نوع دیگری از تجارب درونی را تحت عنوان تجربه دینی مطرح ساختند. این تغییر جهت را می‌توان تغییر جهت از عینی به انفسی دانست. این نقطه عطف با اهمیتی در حیات عقلایی انسان قرن هجدهم اروپا بود. به نظر آنها می‌رسید که ما انسانها از جنس ستاره یا سیاره یا کوه و دریا نیستیم تا بتوانیم نقش ستاره‌ها و سیاره‌ها و الکترونها و کوهها و دریاها را در جهان خداوند تجربه کنیم یا حدس بزنیم. ما شخص هستیم و می‌توانیم مستقیماً ارتباط شخصی برقرار کنیم و این ارتباط را در درون خویش بیابیم. می‌توانیم در تجربه دینی با خداوند ملاقات کنیم. این ملاقات در صقع نفس ما واقع می‌شود و در نزد ما حاضر است و هیچ حجابی میان ما و آن نیست. بنابراین، هیچ آگاهی دیگری قدر و پایه معرفتی این آگاهی را ندارد. از آنجا که این ارتباط، ارتباط بی‌احتجاب و ارتباط میان دو حاضر است، نه یک حاضر و یک غایب، بنابراین تمامی شک و تردیدها را از بین می‌برد و علمی بی‌تزلزل و مصون از خطا پدید می‌آورد. محصول این ارتباط، از نقد عقلانی نیز در امان است. بنابراین، از برهانهای جهان‌شناختی یا غایت‌شناختی مفیدتر و محکم‌تر به نظر می‌رسد.

با نگاهی به گذشته - دوران پس از هیوم و کانت - می‌توان گفت که تکیه بر تجربه درونی، یکی از مؤلفه‌های نهضت رمانتیسم بر ضد عصر روشنگری است. علقه‌ای جدید به امور انفسی و حیات و عواطف و مشاهدات شخصی پدید آمده بود. مهم‌ترین و برجسته‌ترین شخصیت این دوران، فردریک شلایرماخر بود. وی بر احساسات و عواطف دینی تأکید می‌کرد و از آموزه‌ها و استدلالهای دینی که صرفاً به شیوه عقلانی عرضه می‌شوند، تنفر داشت. او معتقد بود که احساس

وابستگی مطلق، اصل و اساس دین است و این آموزه‌ها و ادله، حیات و اعتبار تجربه را به خطر می‌اندازند. (ر.ک: صادقی ۱۳۷۹: ۲۲۳).

شلایرماخر انتقاد کانت از متافیزیک و الهیات طبیعی سنتی را پذیرفت. وی همچنین پذیرفت که آموزه‌های دینی را نباید به چشم آموزه‌هایی نگریست که دارای مدعیات علمی و متافیزیکی هستند، ولی انحلال دین در اخلاق را قبول نکرد. وی معتقد بود که آموزه و عملکرد دینی، نمایانگر عنصری خودمختار و تحویل‌ناپذیر در تجربه انسان است که قابل تحویل و تقلیل به عقیده یا عمل نیست. دیانت، نه علم است، نه اخلاق؛ بلکه عنصری است در تجربه انسانی که برای خود کمال و یکپارچگی و تمامیت دارد. بنابراین، به نظر شلایرماخر فلسفه دین عبارت است از تأمل بر این عنصر یا این وجه؛ آن چنان که سنتها و فرهنگهای مختلف آن را شکل می‌دهد و در آموزه‌ها و اعمال دینی مختلف جلوه‌گر می‌شود. شلایرماخر این وجه یا عنصر دینی را به مثابه احساس محدودیت یا اتکای انسان به خدا توصیف می‌کرد. این احساس در عین حال که فقط از طریق انس و آشنایی، قابل درک و فهم است، عنصری عام و جهانی در تجربه انسانی است که برای همه در دسترس است. از آنجا که آموزه دینی منوط به اعتقاد نیست، بلکه جلوه این عنصر عاطفی است که با سنتها شکل می‌گیرد، آموزه‌های دینی هرگز نمی‌توانند با یافته‌های علم تعارض داشته باشند. عقاید دینی نیازمند هیچ توجیهی نیستند، زیرا به نحوی مستقل در وجه یا عنصری خودمختار از تجربه احساس اتکا ریشه دارند. (ر.ک: پرودوفوت ۱۳۷۵: ۲۴۴). بنابراین، شلایرماخر اولین کسی است که، بیش از هر کس دیگری، تجربه دینی را به عنوان گوهر دین مطرح نمود. بر این اساس، دین چیزی جز تجربه دینی نیست. اساس و گوهر دین تجربه و احساس است و سایر ابعاد دین مانند بعد معرفتی، عملی، اخلاقی و... اموری عرضی‌اند و در حاشیه و صدف دین قرار دارند.

تحدید واژگان کلیدی

الف - تجربه

پیش از آنکه به معنای تجربه دینی بپردازیم، لازم است واژه «تجربه» را توضیح دهیم. واژه تجربه (Experience) از جمله واژه‌هایی است که تغییرات عمده‌ای از جهت معنا در طول تاریخ در آن رخ داده است. این واژه اکنون به گونه وسیعی در رشته‌های گوناگونی، مانند علوم طبیعی، هرمنوتیک و فلسفه دین به کار می‌رود و در هر کدام بار معنایی خاصی دارد.

ریشه‌یابی این واژه نشان دهنده آن است که در ساختار اصلی این کلمه معنا و مفهوم آزمایش و تجربه نهفته است و صرف احساس چیزی را نمی‌توان Experience نامید. این مفهوم در زمان آمپرسیست‌های انگلستان، یعنی قرون هفدهم و هجدهم، نقش مهمی در فلسفه غرب داشت. این اصطلاح تجربه را در مقابل عقل، و برای اشاره به محتوای ذهنی‌ای که از حواس پنج‌گانه فراهم می‌شود، استفاده می‌کردند. به همین جهت، کسانی که راه شناخت را منحصر در معرفت حسی می‌دانند و معتقدند که به ازای هر واژه، تصویری در ذهن انسان وجود دارد، تجربه‌گرا (Empiricist) نامیده می‌شوند. اما بعد از دوران تجربه‌گرایان، بویژه از جان لاک به بعد، این واژه با نوعی توسعه، به هر چیزی که در ذهن انسان یافت شود و هر احساس درونی‌ای که انسان واجد آن باشد، اطلاق شده است؛ گرچه آزمایش و تکرار در آن وجود نداشته باشد.

شلایرماخر و جیمز از پیشگامان این تحول معنایی بودند. آنان مفهوم تجربه را وسیع‌تر گرفتند تا شامل همه محتوای آگاهی بشود؛ به ویژه با توجه به احساسات شهودی و عاطفی، که سهم بسزایی در زندگی مذهبی دارند. (رک:

لگنهاوزن ۱۳۷۹: ۲۴؛ قمی ۱۳۷۹: ۳۶۵)

ب - تجربه دینی

پرسش از تعریف تجربه دینی، به قول ویلیام رو، پرسشی به غایت دشوار است و ما به هر توصیفی که دست پیدا کنیم، احتمالاً نارسا و شاید هم قدری دلخواهی باشد. به هر حال، ما نیاز داریم که تصویری، هر قدر هم مبهم و نارسا از کار درآید، از چستی آنچه درصدد بررسی آن هستیم، داشته باشیم. (ر.ک: رو ۱۳۷۹: ۲۱۷)

هیچ تعریف واحدی برای «تجربه دینی» که مورد اتفاق همگان باشد وجود ندارد (ر.ک: مایز ۱۳۶۱: ۵۹)، بلکه این اصطلاح در موارد گوناگونی به کار می‌رود. در نظر برخی، این اصطلاح به پدیده‌های مرموزی اشاره دارد که با اعمالی نظیر غیبگویی، جادو و علوم خفیه ارتباط دارند و در نظر برخی دیگر، به معنای شنیدن نداها و دیدن رؤیاست. عده‌ای نیز این اصطلاح را در معنای گسترده‌ای به کار می‌برند که به هر سنخ رویدادی که مبهم یا بیان آن دشوار است، اشاره دارد؛ در حالی که دیگران کاربرد این اصطلاح را به حالت ویژه‌ای از آگاهی محدود می‌کنند که با روشهای خاصی از تأمل به دست می‌آید. (هرد ۱۳۶۲: ۶۳).

ویلیام آلستون، فیلسوف دین معاصر، تعبیر جالب و رسایی از تجربه دینی ارائه می‌دهد: «اصطلاح تجربه دینی به معنای خاص و دقیق آن برای هرگونه تجربه‌ای به کار می‌رود که آدمی در ارتباط با حیات دینی خود دارد، از جمله احساس گناه، یا رهایی، وجد و سرور، ترس، شوق، تمنا، احساس امتنان و سپاس و مانند اینها» (آلستون ۱۳۶۳: ۶۱).

انواع تجربه دینی

بیشتر متفکرانی که در باب تجربه دینی سخن گفته‌اند، اقسام گوناگونی از آن ارائه داده‌اند. تجارب دینی از جهات گوناگون طبقه بندی شده است. مهم‌ترین و مشهورترین دیدگاهی که در این زمینه مطرح است، یکی دیدگاه دیویس و دیگری دیدگاه سوئینبرن است.

طبقه‌بندی دیویس

الف - تجارب تفسیری: به تجاربی گفته می‌شود که دینی بودن آنها به دلیل ویژگیهای خود تجربه نیست، بلکه این تجارب از آن جهت دینی محسوب می‌شوند که در پرتو تفسیرهای پیشین قرار گرفته‌اند؛ یعنی فاعل تجربه بر اساس یک سلسله تفاسیر مقدماتی به آنها می‌نگرد. برای نمونه، زلزله یک پدیده دینی نیست، اما اگر این تجربه را به عنوان نزول بلا یا نتیجه افزایش گناه تلقی کردیم و بر اساس این تفسیر پیشین، از آن تعبیری دینی ارائه دادیم، در این صورت، ما تجربه‌ای تفسیری خواهیم داشت.

ب - تجارب شبه‌حسی: در این دسته از تجارب، عنصر حس دخالت دارد. اگر تجربه دینی بود و یکی از حواس پنج‌گانه در آن نقش داشت، ما تجربه‌ای شبه‌حسی در اختیار داریم. این تجارب شامل تجارب حسی، رؤیا، درد و رنج، شنیدن صداهای خاص و مانند آن می‌شود. رؤیاهای دینی و احساس درد و رنجی که در حوزه اعتقادات دینی پیدا می‌شوند، در این مقوله می‌گنجند.

ج - تجارب وحیانی: منظور از «وحی»، اصطلاحی که در مورد انبیا به کار می‌رود نیست، بلکه محدوده کاربرد آن وسیع‌تر بوده، شامل وحی نبوی، الهام و نیز بصیرت می‌شود. آنچه دینی بودن این تجارب را تضمین می‌کند، محتوای آنهاست و دارای پنج ویژگی اساسی و عمده است:

۱. معمولاً ناگهانی بوده و تأثیرات آنها گاه طولانی است.
۲. معرفتی بی‌واسطه در اختیار عارف قرار می‌دهد.
۳. این معرفت جدید به نظر عارف، خالص است و از طریق عامل بیرونی به دست نیامده است.

۴. عارف بر اثر تجربه وحیانی به ایمانی راسخ و استوار نایل می‌شود.

۵. این گونه تجارب توصیف ناپذیرند و به قالب زبان و واژه‌ها در نمی‌آیند.

د - تجارب احیاگر: این نوع تجارب متداول‌ترین تجارب دینی‌اند و مردم عادی معمولاً به این تجارب دست می‌یابند. «تجربه احیاگر» تجربه‌ای است که

به هنگام عبادت و اعمال دینی پدید می‌آید و به دنبال خود، امید، قدرت، امنیت و تحرک را در پی می‌آورد. تجارب احیاگر دامنه گسترده‌ای دارند که تجربه شفا بخشی یا تجربه هدایت، یکی از آنهاست.

۵- **تجارب مینوی:** اصطلاح «مینوی» از ابتکارات رودلف اتو است. او اثر مینوی را در سه نوع احساس خلاصه می‌کند: نخست احساس وابستگی و تعلق مطلق در برابر او؛ دوم احساس خوفی دینی و هیبت‌انگیز که به هنگام رؤیت خداوند، انسان را به لرزه می‌اندازد؛ سوم احساس شوق انسان به آن وجود متعالی که انسان را کشان‌کشان تا پیشگاه او می‌برد و او را بی‌تاب می‌کند.

و- **تجارب عرفانی:** تجارب عرفانی آن دسته از تجارب دینی‌اند که دارای این ویژگیها باشند:

۱. درکی از واقعیت مطلق به انسان دهند.
۲. انسان را از محدودیت زمان و مکان رها کنند.
۳. مشاهده وحدت و اتحاد برای انسان به ارمغان آوردند.
۴. سعادت و آرامش را به انسان اهدا کنند. (رک: قائمی‌نیا ۱۳۸۱ ب: ۴۶-۷۰).

طبقه‌بندی سوئینبرن

۱. تجربه دینی تجربه موجودی عادی و غیر دینی به صورت موجودی ماورایی است. در این نوع تجربه، متعلق تجربه موجودی در تیررس همگان است، ولی شخص دارای تجربه دینی ادعا می‌کند که - مثلاً - این کبوتر را به صورت فرشته‌ای تجربه کرده است.
۲. ممکن است فردی، امری ماورای طبیعی را در صورت و شکل موجودی عادی مشاهده کند و متعلق تجربه او در صورت عادی، برای همگان قابل مشاهده باشد؛ مانند فرشتگانی که برای عذاب قوم لوط(ع) فرستاده شدند و قوم لوط آنها را در قالب جوانانی زیبا روی می‌دیدند، در حالی که حضرت لوط(ع) آنان را فرشتگانی در قالب انسانی می‌دید.

۳. تجربه امری ماورایی در قالب موجودی مادی است و متعلق تجربه در صورت عادی آن، برای همگان قابل مشاهده نیست، اما شخص توصیف کننده در توصیف تجربه خود، از ادبیات عرفی سود می‌جوید؛ مانند تجربه مؤمنان از بهشت و جهنم که با توصیفات همچون باغهای سرسبز و نه‌های روان بیان می‌شوند.

۴. تجربه‌های عرفانی در بر گیرنده احساساتی‌اند که با ادبیات عرفی توصیف نمی‌شوند، بلکه معمولاً با عباراتی متعارض یا سلبی بیان می‌گردند. در این قسم، غالباً وحدت فاعل شناسا و متعلق شناسایی تجربه می‌شود.

۵. تجربه‌های عرفانی تجربه‌ای از موجود ماورایی هستند که با هیچ احساسی همراه نیستند. در سنت مسیحی از چنین تجربه‌ای به تجربه دینی «مادر ترزا» اشاره می‌شود. (رک: پترسون و دیگران ۱۳۷۷: ۳۸ - ۴۰).

شلایرماخر و گوهر دین

همه صاحب‌نظران در الهیات مسیحی معاصر، شلایر ماخر را پدر الهیات جدید می‌دانند. برخی او را شاهزاده کلیسا، یکی از غولهای تفکر مسیحی، تاثیرگذارترین متاله پس از ژان کالون، و بنیانگذار تفکر دینی و الهیاتی نوین نامیده شده است. مقام او از این جهت نیست که مکتب الهیاتی خاصی را بنیان گذاشته است یا الهی‌دانان مسیحی پس از وی همگی شاگرد اویند، بلکه از این جهت است که وی آغازگر دوران نوینی در الهیات است که تقریباً دو‌یست سال به طول انجامیده؛ دورانی که الهیات لیبرال و واکنشهای متعدد نسبت به آن بر آن سیطره داشته است. (رک: گرنز و السون ۱۳۸۶: ۴۲).

همان‌گونه که در ابتدای بحث اشاره شد، به رغم اینکه کانت استدلال کرده بود که دین هنوز به مثابه یآوری برای اخلاق مقام و موقعیتی دارد، شلایرماخر بر بی‌نظیر بودن و خاص بودن احساس و تجربه دینی تأکید ورزید. به نظر وی، ریشه‌های دین را نه در شناخت (ذهن) و نه در عمل (اراده اخلاقی)، بلکه باید

در قلمرو احساس یافت (ر.ک: فرگوس ۱۳۸۲: ۲۵). بدین ترتیب، گوهر دین نه دلایل و مباحث عقلی، بلکه احساس و تجربه دینی است. وی در ویرایش نخست کتاب درباره دین، از عنصر اساسی تجربه دینی به شهود کل (با شهود اتحاد خود با جهان) تعبیر می‌کند که متعلق آن هستی است. اما در ویرایش دوم، از احساس (تجربه) دینی با عنوان امری «بدون واسطه و فوق هر اشتباه و سوء فهمی» سخن می‌گوید. منظور شلایرماخر این است که این تجربه، بی‌واسطه و مستقل از اندیشه و مفاهیم استدلال‌های عقلی است، که این دو ویژگی ادراکات حسی‌اند. همچنین مشتمل بر عنصر شهودی است که متعلق خود است و نیز بی‌واسطه است.

مقصود او از بی‌واسطه بودن شهود دینی این است که ما در شهود نه با اندیشه و تأمل و استنتاج، بلکه از طریق ارتباط مستقیم با معلوم به معرفت دست می‌یابیم. به عبارت دیگر، در فرایند حصول معرفت شهودی، چنین نیست که با تأمل و تفکر در یک سلسله گزاره‌ها گزاره دیگری را نتیجه بگیریم، بلکه مستقیماً و بدون وساطت هیچ اندیشه و مفهومی معلوم بر ما منکشف می‌گردد. به عبارت سوم، معرفت شهودی اساساً سنخیت مفهومی ندارد تا اندیشه و معارف مفهومی در تکوین آن نقشی داشته باشند. (ر.ک: دانشور ۱۳۷۷: ۹۹).

شلایرماخر در مرحله بعد، یعنی در کتاب ایمان مسیحی، هر دو ادعای فوق را به طور دقیق‌تر و نظام‌مندتر بیان می‌کند. وی در این کتاب به شیوه‌ای نوین برای الهیات می‌رسد که با دیدگاه اولیه او (درباره دین) بسیار تفاوت دارد. شلایرماخر در کتاب ایمان مسیحی برای این هدف اصطلاح «الهیات سیستماتیک یا نظام‌مند»^(۱) (Systematic Theology) را برمی‌گزیند. به نظر او، الهیات نظام‌مند محصول تأملات فلسفی و عقلانی و یا مجموعه‌ای از عقاید درباره جهان نیست، بلکه علمی است که اصول و تعالیم حاکم بر جامعه خاص، در زمان خاص را نظام می‌بخشد^(۲) و مراد از اصل و تعالیم مجموعه‌ای از عقاید و گزاره‌ها نیست، بلکه تعبیری از عواطف و احساسات دینی در آن جامعه است. بدین ترتیب، متکلم هم

یک تجربه‌گر است و هدف او تهیه تبیینی از عواطف و احساسات دینی در آن جامعه است.

مفهومی که شلایرماخر در کتاب *ایمان مسیحی* از دینداری اراده می‌کند، در واقع بسط همان مفهوم در کتاب درباره دین، اما با دقت بیشتر، است این دقت را نیز می‌توان در روشی دید که در آن، نظریه دو جنبه‌ای شلایرماخر، که بر اساس آن از سویی دینداری مستقل از اندیشه و عمل است و از سوی دیگر، متعلق آن التفاتی و قصدی است، دقیق‌تر شده است. عنصر مشترک در آگاهی دینی در این کتاب، به عنوان احساس یا شوق به نامحدود یا شهود وحدت خود با جهان تعریف نمی‌شود، بلکه به احساس وابستگی مطلق یا کمال به مبدأ یا قدرتی که جدا از عالم است، تعریف می‌شود.

بنابراین، شلایرماخر در کتاب *ایمان مسیحی* مدعی است که تجربه دینی، نوعی تجربه معرفت‌بخش و عقلانی نیست، بلکه عبارت است از: «احساس وابستگی مطلق یا خودآگاهی از وجود مطلقاً وابسته که معادل با وجود مرتبط و وابسته به خداست» (ریچاردز ۱۳۱۰: ۱۶). «احساس وابستگی مطلق به هیچ وجه یک احساس خالص نیست، این امر همیشه با احساس به معنای خودآگاهی حسی توأم است؛ یعنی همیشه به واسطه ارتباط با اشیا تحریک می‌شود و بعضاً با احساس لذت و درد همراه است. همین مطلب است که شلایر ماخر از اصل مورد نظر خود در نظر دارد که تجربه دینی هرگز به معنای لحظه آگاهی ناب از خدا نیست. خبر یافتن از خداوند عبارت است از نسبت داشتن با اشیا و بنابراین آگاهی از احساسهای نسبی دیگران تحت عنوان احساس وابستگی مطلق. مثالی که او می‌آورد عبارت است از احساس تحمل درد و رنج در خودآگاهی حسی که می‌تواند با حال اتکال به خدا در خودآگاهی متعالی‌تر انسان توأم باشد. این دو احساس می‌توانند در معیت یکدیگر بوده و یکی به دیگری تقلیل نیابد» (سایکس ۱۳۷۶: ۱۴).

ملاکی که شلایرماخر در مرحله نخست (درباره دین) برای دینی بودن تجربه

مطرح می‌کند، بر اساس متعلق آن است (برای مثال احساس موجود نامحدود یا احساس کل)، اما در مرحله متأخر (ایمان مسیحی) معتقد است که تجارب وقتی دینی‌اند که ناشی از تصرف مستقیم خداوند یا جهان بر نفس باشند. به تعبیر دیگر، تجربه در صورتی دینی است که معلول خدا باشد؛ یعنی خداوند علت و موجد آن باشد. دینداری هم به عنوان احساسی از وابستگی مطلق تعریف می‌شود نه با رجوع به متعلق نامتعین. دینداری احساس محدودیت یا خود و جهان خود را از جنبه علی وابسته به یک مبدأ یا قدرت حس کردن است (رک: پرودفوت ۱۳۷۷: ۳۷).

اهداف شلایرماخر

شلایرماخر با تأسیس الهیاتی بر مبنای تجربه دینی دو هدف عمده را تعقیب می‌کند: توصیف و دفاع. او در گام نخست درصدد ارائه توصیفی دقیق از خودآگاهی دینی است. به نظر شلایرماخر هم مسیحیان و یهودیان سنتی و هم نقادان و دین‌ستیزان در جنبش روشنگری، هر دو در توصیف دین به عنوان نظامی از عقاید یا نظامی از تعالیم و یا قانونی اخلاقی، به خطا رفته‌اند. عنصر اساسی دین، یعنی تجربه دینی، تمامیت خود را دارد و غیر قابل تحویل به علم و اخلاق است. وی بر آن بود که به هنرمندان و روشنفکران ثابت نماید که آنچه آنها از آن تنفر دارند دین نیست، بلکه عقاید و قوانینی است که از خلط صورتهای بیرونی با حیات درونی آن نشأت گرفته است و دینداری واقعی با سلامت روحی و احساس هماهنگی با عالم، که هنرمندان و نقادان در حیات فرهنگی و هنری به دنبال آن هستند، یکی است.

هدف دوم شلایرماخر بیشتر جنبه نظری و کلامی (دفاعی) دارد. وی امیدوار است با توصیف و معرفی دین در شکل اصیل و متمایز ثابت کند که نقدهای نهضت روشنگری بر دین (به ویژه نقد کانت بر مابعدالطبیعه) را نمی‌توان درباره نمودهای واقعی دین استفاده کرد. دین از سنخ حس و چشیدن است. در نتیجه

مناقشه کانت، مبنی بر اینکه ذهن ما در کسب تجارب منفعل محض نیست، بلکه جنبه فاعلیت دارد و چیزهایی را بر آن اضافه می‌کند، و لذا جهانی را که به گمان خود می‌شناسیم، ایجاد می‌کنیم، نه آنکه آن را به سخن می‌آوریم، وارد نیست. از نظر شلایرماخر، تجربه دینی مستقل از سایر اندیشه‌هاست و لذا نباید با عقیده یا عمل خلط شود و با دستاوردهای علم جدید نمی‌تواند تعارض داشته باشد. با استقلال حوزه دین، دین اساساً در برابر انتقاد عملی و اخلاقی آسیب‌ناپذیر است. هر دو هدف برنامه شلایرماخر متکی بر رد تحویل‌گرایی است و نیازمند آن است که ثابت شود دین، اصیل و مستقل است و به چیز دیگری قابل تحویل نیست. به اعتقاد شلایرماخر و کسانی که در سنت تجربه‌گرایی او قرار دارند، دست‌یابی به توصیف دقیق و اجتناب از تحویل‌گرایی باید با تأکید بر بی‌واسطگی تجربه دینی و استقلال کامل آن از عقاید و اعمال دینی صورت بگیرد. تجربه دینی در قالب عقاید و اعمال بیان می‌شود، اما به وسیله آنها بنا نمی‌شود و کاملاً مستقل از آنهاست (ر.ک: پرودقوت، ۱۳۶۷: ۱۸-۱۹؛ قائمی‌نیا: ۱۳۸۱ ب: ۱۲۰).

شلایرماخر گاهی تجربه دینی را لحظه دینی در آگاهی می‌نامد. وی معتقد است که این لحظه دینی اصیل است؛ بدین معنا که اولاً می‌توان آن را دقیقاً احساس و ابستگی مطلق نامید، ثانیاً از دیگر لحظات خودآگاهی بی‌واسطه متمایز است و ثالثاً مصنوعی و محصول فکر و اندیشه و مفاهیم و فرهنگ بشر نیست. زبان دین از این لحظه مستقل دینی اخذ می‌شود، نه برعکس؛ یعنی نباید تجربه دینی را براساس مفاهیم موجود در زبان تبیین کرد، بلکه باید زبان و مفاهیم آن را با ارجاع به تجربه توضیح داد.

ابتدا تجربه دینی واقع می‌شود. این تجربه که از نوع عواطف است، خود را در نشانه‌ها و رمزهای مقدس و شعایر و اعمال دینی ظاهر می‌سازد. این مرحله جای تأمل و اندیشه‌ورزی نیست و نوعی واکنش طبیعی به احساس است. با رشد افراد و فرهنگها، مردم به تدریج به تأمل در حالات نفسی و ذهنی خویش

می پردازند. این تأملات کم‌کم به بار می‌نشیند و محصول آن در زبان و آموزه‌های دینی ظاهر می‌شود.

زبان دینی دو مرتبه دارد: یکی مرتبه اولیه و اصیل و دیگری مرتبه ثانوی و اشتقاقی. در مرتبه اولیه، دو نوع زبان مشاهده می‌شود: یکی زبان شعری و دیگری زبان بلاغی و خطابی. زبان شعری محصول ابراز طبیعی یک حالت نفسی است. محرک ابراز این حالت، امری درونی است. زبان بلاغی مسبب از امری بیرونی است. زبان اولیه شامل هر دو نوع می‌شود. زبان ثانوی، که نوع سوم را درست می‌کند و زبان آموزشی است، محصول تلاش برای فهمیدن چیزی است که به شکل شعری یا خطابی عرضه شده است. ممکن است زبان اولیه تعارضاتی را برانگیزد، ولی زبان ثانوی و تعلیمی برای روشن کردن مفاهیم و حل تعارضات است. این زبان از محرکهایی که موجب پدید آمدن زبانهای اولیه شدند، مستقل است. هنگامی که تعارضها پدید می‌آید، احساس نیاز به این زبان پیدا می‌شود. در این حال، به زبانی نیاز داریم که روشن، تعریف شده و خالی از تناقض باشد. این زبان تنها دارای روشنی و انتظام منطقی است و محصول نظریه‌پردازی عقلانی نیست. قضایای جزئی و نظری، به طور کلی با این زبان متفاوت‌اند. آنها زبان دیگری را می‌سازند که می‌توانیم آن را زبان جزئی یا نظری بنامیم. زبان جزئی چیزی جدای از دین است. آخرین زبانی که می‌توان آن را جزء زبانهای دینی به شمار آورد، همان زبان تعلیمی است.

نظریه زبان دینی در تجربه‌گرایی شلایرماخر

شلایرماخر برای حمایت از این ادعا که عواطف و احساسات دینی مستقل از تعبیر زبانی است، به نظریه‌ای مهم در باب زبان دینی اشاره می‌کند. اهمیت این نظریه نه از جهت حقانیت آن، بلکه از این جهت است که موجب بسیاری از رهیافتهای اخیر به تاریخ و فلسفه شده است.

مخالفت شلایرماخر با تحویل‌گرایی، این نکته را به ادعای او اضافه می‌کند که

لحظه دینی در آگاهی، لحظه‌ای اصیل است. منظور وی از اصالت آگاهی دینی، تأکید بر دو نکته است:

۱. این آگاهی را می‌توان فقط به احساس وابستگی مطلق توصیف نمود که با دیگر خودآگاهی‌های بی‌واسطه (یعنی معرفت نظری و اخلاق) کاملاً فرق دارد.
۲. این آگاهی ساخته انسان وابسته به مفاهیم و عناصر فرهنگی و نیز متکی به مفاهیم و افکار یا برداشتهای فرهنگی متکی نیست.

بدین ترتیب، شلایرماخر، «تعبیری» بودن زبان دین را تبیین می‌کند که بر اساس آن، زبان دینی صرفاً بیانگر احساسات و تجارب دینی است و آن را باید بر اساس احساسات دینی تبیین کرد. زبان دینی از لحظه خودآگاهی بی‌واسطه و متمایز که همان دینداری است، نشأت می‌گیرد و آن لحظه، مقید به هیچ یک از مفاهیم و صور ذهنی پیشین نیست. زبان دینی را باید با رجوع به عواطف دینی تبیین نمود، نه برعکس.

وین پرودفت معتقد است که فرضیه شلایرماخر در باب زبان دینی، مبنی بر اینکه «زبان دینی تعبیری از عواطف و تجربیات دینی است»، به این منظور مطرح شده است که دو ادعا را با هم سازگار نماید: ادعای اول اینکه عواطف و تجربیات مستقل از هر اندیشه‌ای است؛ و ادعای دوم اینکه تجربه، التفاتی و قصدی (Intentional) است و ساختار معرفتی خاصی دارد. شلایرماخر می‌خواهد اثبات کند که زبان و عقیده و آموزه دینی ناشی از عواطف و تجارب دینی است، بدون آنکه آلوده به افکار و ادعاهایی راجع به جهان آفرینش شود و در نتیجه با نقادی فلسفی یا پیشرفت دانش آسیب ببیند. برای این منظور، وی ارتباط بین تجربه دینی و تعبیرات آن را ارتباط طبیعی معرفی می‌کند. آموزه‌های دینی باید ناشی از تعبیرات تجربه دینی تلقی شود، نه متکی به اندیشه یا عادت. ارتباط بین این دو، ارتباطی منطقی یا دستوری نیست، بلکه ارتباطی علی است. نظریه شلایرماخر راجع به ویژگی تعبیری زبان دینی، برای تبیین پیدایش زبان دینی است (ر.ک: پرودفت ۱۳۶۷: ۵۷). در واقع نظریه شلایرماخر در مقابل

تبیین‌های دیگر، به ویژه این فرضیه که تجربه دینی واسطه‌مند (یعنی معلول مفاهیم، فرهنگ و عقاید پیشین) است، طراحی شده است.

تعبیری بودن زبان دینی و در نتیجه عدم تعارض زبان دین با احکام علم و فلسفه و همچنین وابستگی و ارتباط زبان دینی با احساس و عاطفه در قرن بیستم از مورد دفاع سوی، پوزیتیویست‌های منطقی واقع شد. توصیف پوزیتیویست‌ها از زبان دینی ممکن است مورد قبول شلایرماخر باشد، اما اهداف و نتیجه‌گیری‌هایشان کاملاً با هم متفاوت است؛ زیرا در تعریف تجربه دینی و داوری راجع به منشأ آن با هم مخالف‌اند. در حالی که شلایرماخر بر جزء معرفتی دینداری تأکید می‌کند، آیر، از مهم‌ترین فیلسوفان پوزیتیویسم، برهان تجربه دینی را سفسطه‌آمیز می‌داند و معتقد است که تجربه دینی، گرچه از منظر روان‌شناختی جالب توجه است، به هیچ وجه متضمن این معنا نیست که چیزی به نام معرفت دینی وجود دارد، همچنان که تجربیات اخلاقی حاکی از چیزی به نام معرفت اخلاقی نیست (ر.ک: آیر، ۱۳۸۲: ۲۸۳). آنتونی فلو هم معتقد است که هیچ شاهد و دلیلی له یا علیه گزاره‌های دینی وجود ندارد و لذا این گزاره‌ها را فاقد معنا هستند. (ر.ک: فلو ۱۳۷۴: ۱۳-۱۷؛ ۱۳۸۲: ۲۷۴-۲۷۸).

شلایرماخر در این نظریه پیروانی دارد؛ کسانی که زبان دین را ابرازی و عاطفی می‌دانند و در معرض پرسش‌های حاد و درخواست توجیه قرار نمی‌گیرند. از جمله آنها، ارنست کاسیرر، رودلف اتو و یواخیم واخ هستند.

ویتگنشتاین متأخر هم با طرح نظریه «بازیهای زبانی» (Language Games)، به نحو دیگری با این نظریه همراهی می‌کند. ویتگنشتاین در دوره دوم تفکراتش، برخلاف دیدگاه اولیه‌اش در باب فلسفه زبان و زبان دین که به «نظریه تصویری» (Theory Picture) معنا قائل بود (ر.ک: ویتگنشتاین ۱۳۷۹: ۳، ۲۰۳)، نظریه‌ای را بیان کرده است که طبق آن، «معنای یک واژه یا جمله همان استعمال یا استخدام و یا کاربردی است که آن واژه یا جمله در عرف دارد» (هادسون ۱۳۷۸: ۹۵). در عرف زبانی انواع مختلفی از بازیها وجود دارد که هر یک دارای ملاک خاصی هستند.

هر نوع بازی زبانی‌ای که در جامعه زبانی کاربرد داشته باشد، معنادار شمرده می‌شود. بنابراین، زبان دارای کارکردها و نقشهای متفاوتی است که هیچ نقطه مشترک ثابتی در بین آنها نمی‌توان یافت و لذا بازیهای زبانی صرفاً «شباهت خانوادگی» (Family Resemblance) با هم دارند. بنابراین، بازیهای زبانی متکثر (مانند فلسفه، دین و...) قیاس ناپذیرند. از این رو، با زبان‌های دیگر نمی‌توان زبان دیگر را شناخت. باید ابتدا ایمان آورد، تا به تدریج بتوان بر زبان دین واقف شد. در واقع بازیهای مختلف زبانی در «نحوه‌های حیات» معنادارند. «اینجا با اصطلاح «بازی زبانی» قصد برجسته ساختن این واقعیت را داریم که سخن گفتن به زبان بخشی از یک فعالیت، یا بخشی از یک صورت زندگی است» (ویتگنشتاین ۱۳۸۱: الف، ۴۴).

اتو و گوهر دین

افراد بسیاری، از جمله رودلف اتو، در سنت فکری شلایرماخر قرار دارند. اتو در کتاب مفهوم امر قدسی که تأثیر ژرفی را در میان اندیشمندان به جای گذاشته^(۳)، می‌کوشد تا تحلیل پدیدارشناسانه‌ای از ساختار تجربه دینی غیرعقلانی به دست دهد. در بررسی مفهوم امر قدسی، همان گونه که عنوان فرعی کتاب (پژوهشی درباره عامل عقلانی مفهوم الوهیت و نسبت آن با عامل غیرعقلانی) بر آن دلالت دارد، به دنبال عامل غیرعقلانی در ایده و مفهوم الوهی است.

از دیدگاه اتو، در ادیان باید میان دو عنصر تمایز شویم: عنصر عقلانی و عنصر غیر عقلانی. گرایش عام در ادیانی که بر محور پرستش خداوند شکل گرفته‌اند، آن است که خداوند را در قالب مجموعه‌ای از مفاهیم عقلانی معرفی کنند. در ادیان، خداوند موجودی است با اوصافی همچون حکمت، اراده، قدرت مطلق، علم و مانند آنها. در این رهیافت عقلانی به معرفت خداوند، ذات خداوند به گونه‌ای تلقی می‌گردد که می‌توان او را در چارچوب مفاهیم عقلانی

کلی به طور واضح و کامل شناخت و او را توصیف کرد. آن ذات متعالی، در این نگاه عقلانی و دینی که آن را بدین گونه تلقی می‌کند، دین عقلانی (Rational Religion) خوانده می‌شود. یکی از علل عمده رواج این انگاره، سنت تعلیم دین و حتی متن و محتوای متون مقدس ادیانی چون مسیحیت است. از دیدگاه اتو، معرفت حقیقت خداوند از این طریق اساساً ممکن نیست. البته منظور این نیست که مفاهیم عقلانی هیچ نقشی در شناخت خداوند ندارند و باید آنها را به کلی کنار گذاشت، بلکه باید آنها را به عنوان اوصاف زائد بر ذات که با ذات ترکیب می‌شوند، تلقی کرد. دینی که بر اساس جنبه‌های غیر عقلانی پایه‌گذاری شود، دین غیر عقلانی نامیده می‌شود (رک: وین‌رایت ۱۳۷۱: ۱۳۴-۱۳۵). بنابراین، عنصر اصلی دین، عنصر غیر عقلانی است که اتو آن را در کتابش توضیح می‌دهد.

خلاصه اینکه اتو تصدیق می‌کند که در خداوند وجه و حیثیتی وجود دارد که عقل می‌تواند آن را دریابد. ما به نحو تمثیلی می‌توانیم اوصافی نظیر روح، عقل، هدفداری، اراده نیک و قدرت متعالی را به خداوند نسبت دهیم. «همه این صفات، مفاهیمی واضح و قاطع هستند؛ یعنی می‌توان آنها را با عقل دریافت و با اندیشه تحلیل کرد و حتی به تعریف آنها پرداخت» (اتو، ۱۳۸۱: ۳۷)، ولی با توجه به مراتب و درجات عمیق‌تر ذات خداوند (یعنی قدسیت وی)، نمی‌توان او را از طریق عقل شناخت؛ چرا که وصف‌ناپذیر است. ما باید قدسیت خداوند را با چیزی فراتر از عقل (مانند احساس) دریابیم و این عنصر غیر عقلانی در حاق گوهر دین قرار دارد. اتو برای نشان دادن این جنبه از امر قدسی (غیر عقلانی) که به تجربه در می‌آید، از واژه لاتینی «نومن» (Numen) استفاده می‌کند و تجربه‌ای را که «نومن» در آن به دست آمده است، «تجربه مینوی» (Numinons Experience) می‌نامد که به هیچ چیز دیگر قابل تحویل نیست.

از نظر اتو تجربه دینی نوعی احساس است یا، به تعبیر دیگر، مجموعه پیچیده‌ای از احساسات است. وی ژرف‌ترین و بنیادی‌ترین عنصر موجود در احساسات نیرومند دینی و ناب را بررسی می‌کند: در احساس دینی، ایمان به

رستگاری، توکل و عشق وجود دارد، اما برتر از همه اینها عنصری کاملاً متمایز از تمامی اینهاست که ممکن است در مواردی عمیقاً بر ما تأثیر گذارد و روح ما را با نوعی قدرت تقریباً سرکش و مهارناپذیر، اشتعال‌ناپذیر نماید. امر مینوی، بنابر آنچه در احوال انسان متجلی می‌شود، رازی هیبتناک (Tremendum) است که با مراتب متفاوتی از شدت و ضعف، ظهور پیدا می‌کند.

«احساس چنین راز هیبتناکی ممکن است گاهی اوقات همچون موجی آرام در عمیق‌ترین حالت آرامش‌انگیز عبادت به ذهن ما هجوم بیاورد و ممکن است با وضعیتی ثابت‌تر و ماندگارتر در روح ادامه یابد و روان ما را به لرزه و ارتعاش در آورد و در سراسر ضمیر ما طنین‌انداز گردد و سرانجام خاموش شده و روح حالت «دنیوی» و غیر دینی تجربه هر روزینه خود را باز یابد و از سرگیرد. این حالت ممکن است به گونه انفجاری ناگهانی از اعماق روح فوران کند و با گونه‌ای تشنج و آشفتگی همراه شود که به شگفت‌آورترین هیجان یا شوریدگی مستانه و جذبه و خلسه منتهی شود» (اتو، ۱۳۱۰: ۶۰).

اتو در تجزیه و تحلیل پدیدار «نومن» به این نتیجه می‌رسد که اولین واکنش انسان در قبال تجلی «نومن»، احساس عبودیت در برابر ربوبیت حق و تجلی غیب است. این احساس عبد و مخلوق بودن - همان طور که اشاره شد - راز هیبتناک نام دارد. این راز هراس‌انگیز و حیرت‌انگیز ناشی از قهر و صولت تجلی ذاتی است که دارای چهار جنبه است (ریک: شایگان ۱۳۱۰: ۱۱۶-۱۱۷):

۱. اولین احساسی که از این هراس حاصل می‌شود، احساس حیرت و غربت است. از این احساس عمیق است که ادیان پدید می‌آیند و بعد به تدریج تکامل می‌یابند. این احساس ریشه اهریمنان و خدایان است. هر آنچه بینش اساطیری و علم حضوری ادراک می‌کند و بدان صورت می‌بخشد، از ریشه این احساس عمیق سرچشمه می‌گیرد.

۲. اتو جنبه دوم را جلال ناشی از نیرومندی و توانایی می‌نامد. در قبال این جلال ربوبی است که انسان احساس عبودیت و ناچیزی و خاکساری می‌کند و

به خود می‌گوید: «من و همه خلائق هیچیم، فقط تویی که وجودی و همه چیز هستی.»

۳. جنبه سوم «نومن»، جنبه نشان دهنده انرژی است. در این مقوله می‌توان غضب الهی را گنجانید. در انسان این نیرو به صورت ایمان، تعصب و مبارزه در راه حق و جهاد جلوه می‌کند. نیرویی که لوتر را علیه اراسموس برانگیخت، از همین انرژی مایه می‌گرفت. در عرفان، این نیرو به صورت عشق به معبود ازلی جلوه می‌کند و غضب و عشق دو روی یک سکه است و عشق نیز مانند غضب الهی همه چیز را می‌سوزاند و نابود می‌کند.

۴. جنبه چهارم مقوله راز هراس‌انگیز، عنصر راز و سر است که اتو آن را «مطلقاً دیگر» نام نهاده است. اگر از این عنصر «راز» ضمائم ترس و هراس را سلب کنیم، آن گاه به صورت مفاهیمی چون حیرت‌آور، تعجب‌انگیز، شگفت‌انگیز جلوه خواهد کرد.

جدیدترین و نافذترین تدوین و تنسیق قدسیت به عنوان جوهر یگانه و تحویل‌ناپذیر همه تجربه‌های دینی، از آن میرچا الیاده است. وی کاربرد اتو از امر قدسی را به طور کامل گسترش داد، لذا دیدگاه الیاده درباره امر مقدس، شباهت بسیاری با دیدگاه اتو دارد. وی معتقد است مردم در مواجهه با امر مقدس احساس می‌کنند که با امری آخرتی تماس یافته‌اند. آنها احساس می‌کنند که با واقعیتی ارتباط یافته‌اند که بر خلاف همه چیزهایی است که می‌شناسند، موجودی است که به شدت نیرومند، بسیار متفاوت و کاملاً واقعی و پایدار است: «برای بومیان (انسانهای نخستین)، همچنین برای انسان جوامع پیش از عصر جدید، مقدس با قدرت، و در نهایت با واقعیت برابر است، مقدس با هستی اشباع شده، قدرت مقدس به معنای واقعیت و در عین حال تداوم و سودمند بودن است.» (الیاده ۱۳۶۵: ۱۳).

نقد و بررسی

۱. بیان ناپذیری و غیر معرفت‌زایی تجربه دینی

دیدیم که شلایرماخر و کسانی که در سنت فکری وی قرار دارند، تجربه دینی را از مقوله احساس می‌دانند. اشکالی که بر این نظریه وارد است، این است که بنابر این نظر، تأملات فلسفی و کلامی در رتبه دوم قرار دارند و از خود تجربه سرچشمه می‌گیرند. اگر تجربه دینی در کار نباشد، علوم الهی و فلسفه‌های دینی هم وجود نخواهند داشت. مشکلی که بر سر راه این دیدگاه قرار گرفته این است که چگونه ممکن است بر اساس احساسات و عواطف غیر معرفتی، مدعیات صدق و کذب‌بردار ناظر به واقع را که در الهیات و فلسفه دینی یافت می‌شوند، به دست آورد. اگر تجربه دینی توصیف‌ناپذیر است و بر تمامی مفاهیم و باورها تقدم دارد، چگونه می‌توان از آن نظریه‌ای ناظر به واقع را استخراج کرد؟

«اگر امر 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 کرده‌ایم که می‌توانیم درک معرفت‌بخشی از آن واقعه داشته باشیم. بنابراین شخص می‌تواند دریابد که کدام یک از تمثیلهای آن تجربه متناسب است و کدام یک متناسب نیست.» (پترسون و دیگران ۱۳۶۷: ۴۳)

۲. تفسیر نادرست از ماهیت احساسات

انتقاد دوم این است طرفداران این نظریه درباره ماهیت احساسات و عواطف دچار سوء فهم شده‌اند. شلایرماخر و دیگران گمان کرده‌اند که احساسات، مستقل از مفاهیم و باورها هستند، در حالی که احساسات نیز مانند اعتقادات و اعمال به مفاهیم وابسته‌اند و مفاهیم جزء مقوله عواطف‌اند.

پراودفوت در این باره می نویسد: «در احساسات، مفاهیم و باورهای خاصی مفروض است. آنها را نمی توان شبیه احساسات یا حوادث باطنی ساده که مستقل از اندیشه اند، دانست. برای شناخت احساس باید به عقاید و مفاهیم نسبتاً پیچیده ای رجوع کرد... برای شناخت دقیق احساس، ضروری است تا کیفیت احساس، متعلق احساس و دلایل معقولی که شخص مورد آزمایش، احساس خود را با آن دلایل توجیه می نماید، مشخص شوند. اینک می توانیم دریابیم که باورهای شخص مورد آزمایش درباره علل حالت وی در بین آن دلایل قرار دارد.» (پراودفوت ۱۳۷۷: ۱۵۲-۱۵۱).

بنابراین، باورهای فاعل تجربه درباره علل حالات ذهنی و جسمانی اش، در تعیین بخشیدن به عواطف و احساساتی که وی تجربه خواهد کرد، دخالت دارند. آیا خود «احساس وابستگی مطلق» (آن گونه که شلایرماخر می گوید) مستقل از مفاهیم است؟ احساس کننده باید مفهومی از وابستگی و... داشته باشد.

۳. محال بودن تجربه بدون تفسیر

نقد سوم همان اصل معرفت شناختی مهمی است که بر اساس آن هیچ تجربه تفسیر نشده ای نداریم. به دلیل اهمیت فراوانی که این اصل که در مباحث تجربه دینی و عرفانی دارد، به تحلیل و توضیح آن می پردازیم. یکی از محصولات مهم معرفت شناسی نوین این است که «تجربه بدون تفسیر محال است». منظور از این اصل معرفت شناسی این است که هر تجربه ای حتماً دارای «تفسیر» می باشد؛ تفاسیر صاحب و فاعل تجربه به تجربه تعیین می دهد. علایق، انتظارات و معلومات فاعل تجربه به تجربه اش شکل و تعیین خاصی می بخشد. چنین نیست که در مرتبه ای، نخست فاعل تجربه ای داشته باشد و بعد در مرحله متأخری بر اساس چارچوب تفسیری خود به تفسیر آن پردازد. تفاسیر در متن تجربه حضور دارند و جزئی از حقیقت آن به حساب می آیند.

این اصل معرفت شناختی همان سخن کانت است که هر شیء دو جنبه دارد:

یکی جنبه پدیداری و نمود آن، (یعنی شیء آن گونه که بر ما ظاهر و پدیدار می‌شود) و دیگری جنبه ناپدیداری و واقعی، (یعنی شیء آن گونه که هست). به اعتقاد وی، «ما اشیا را به همان صورت که بر ما پدیدار می‌شوند می‌شناسیم و از شناخت «نومن» ی آن عاجزیم. بنابراین، ذهن فاعلیت دارد و تجربه ثابتی در کار نیست.» (کانت ۱۳۶۲: ۵۰-۵۶)

اما معرفت شناسان معاصر نواقص سخنان کانت را کنار گذاشته و این اصل را به صورت قابل قبولی ارائه داده‌اند. این اصل یکی از پربرترین مسائل برای فلسفه علم و فلسفه دین و نیز از سرفصلهای مهم در فلسفه علم مابعدپوزیتیویسم است که طبق آن «مشاهده گرانبار از نظریه است.» (رک: چالمرز ۱۳۸۱: فصل ۳)

نظریه تجربه‌گرایی دینی شلایرماخر و به طور کلی کسانی که در سنت فکری وی قرار دارند، ناشی از همین مسأله بنیادی است که مورد مناقشات فراوانی قرار گرفته است. در واقع تلاش برای تحویل و تقلیل تجارب دینی به تجربه واحد، مهم‌ترین مبنای نظری این متفکران است. بنا به نظر این دسته از فلاسفه، تجارب ذاتاً تنوع یا تباین ندارند، بلکه تنوع و تباین تجارب را باید در امری بیرون از تجربه، مانند زبان، فاعل تجربه، فرهنگ، انتظارات و پیش‌فرضهای اوجست. در نتیجه سخن گفتن از تجارب گوناگون، سخن گفتن از ترکیب امور بیرونی با تجربه واحد است و ما در حقیقت بیش از یک قسم تجربه نداریم (نظریه تک‌نوعی تجربه). به تعبیر دیگر، تمامی تجارب دینی عنصر مشترک دارند.

این دیدگاه که تجارب دینی هسته و لب مشترکی دارند، ذات‌گرایی (Essentialism) نامیده شده است.^(۴) بنابراین، ذات‌گرایان به طور کلی دو ادعا دارند: (رک: قائمی‌نیا ۱۳۸۱ الف: ۱۰۴):

۱. زبان، معلومات، انتظارات و فرهنگ عارف و صاحب تجربه در تجربه‌اش دخالت ندارند و به آن شکل و صورت نمی‌دهند.
۲. همه تجارب دینی و عرفانی هسته مشترکی دارند که همان تجربه خام و

محض غیر متأثر از زبان، فرهنگ و معلومات است.

شلایرماخر، اتو، جیمز، استیس و بسیاری از کسانی که سنگ بنای تجربه‌گرایی دینی را بنا نهادند، ذات‌گرا بودند. همچنان که دیدیم، شلایرماخر گوهر تجربه‌دینی را «احساس وابستگی مطلق» معرفی کرد. ادعای اصلی اتو در کتاب *مفهوم امر قدسی* این بود که «تجربه‌مینوی» عنصر اساسی و هسته‌بی‌واسطه همه تجارب دینی است که مشتمل بر عناصری چون هیبت و سر و خوف می‌باشد.

علاوه بر تجربه‌گرایان دینی که در سنت فکری شلایرماخر قرار دارند، آلدوس هاکسلی و قائلان به وحدت متعالی ادیان، که امروزه با عنوان سنت‌گرا معروف گشته‌اند و اندیشمندانی مانند رنه گنون، آناندا کوماراسوامی و فریتیف شوان از چهره‌های شاخص آن به شمار می‌روند، بر این نکته تأکید بسیار می‌کنند که در پشت تمامی تجارب دینی با همه گوناگونی آنها یک «اصل جامع» و هسته مشترک نهفته است (ر.ک: شوان ۱۳۸۱؛ ۱۳۸۴). بر این اساس، همه ادیان گوهر و مبنای واحدی دارند، هر چند در صور فرهنگی مختلفی تجلی و بروز کرده‌اند.

بنابراین، همه اندیشمندان ذات‌گرا مدعی‌اند که تجارب دینی و عرفانی علی‌رغم اشکال و صور گوناگونی که در فرهنگ‌های مختلف به خود می‌گیرند، دارای گوهر و هسته مشترکی هستند و حکیمان و عارفان جدای از اختلافات ظاهری خود، همواره و در سنت‌های اصیل، سخنی واحد و مشابه دارند؛ شبیه به آنچه شیخ اشراق نام «خمیره ازلی حکمت» بر آن می‌نهد و ادعا می‌کند که تمام فلاسفه و حکما، از یونان و مصر گرفته تا ایران، هند و چین، به رغم اختلافشان در تعالیم و مکاتبشان، در واقع آن را تعلیم می‌دادند. در حقیقت این اختلافات همواره ناشی از الفاظ و اختلاف روش آنها در تصریح و تعریض است. (ر.ک: سهروردی ۱۳۵۵: ۱۰؛ شهزوری ۱۳۷۲: ۲۵)

در مقابل ذات‌گرایی، نظریه دیگری در باب تجارب دینی، تحت عنوان

ساختی‌گرایی (Constructivism)، مطرح شده است که با انتقاد از خامی و ساده‌انگاری معرفت‌شناختی موجود در دیدگاه ذات‌گرایانه، حجم وسیعی از آثار نگاشته شده در این زمینه (مانند عرفان شرق و غرب ردولف اتو، تنوع تجارب دینی ویلیام جیمز، عرفان مسیحی و بودایی د.ت. سوزوکی، حکمت خالده هاکسلی و عرفان و فلسفه استیس) را به چالش کشانده‌اند. ساختی‌گرایان معتقدند که به رغم سهمی که برخی از این آثار در تعمیق فهم آکادمیک عرفان داشته‌اند، همه از نظر روش شناختی بر مبنای نادرست استوارند و از معرفت‌شناسی عمیقی برخوردار نیستند.

ساختی‌گرایی یا زمینه‌مندانگاری (Contextualism) در باب تجارب دینی و عرفانی را به قول رابرت فورمن، یکی از منتقدان مکتب ساختی‌گرایی، باید واکنشی به فلسفه جاودان در نظر گرفت. بر اساس این نظریه، فقط یک «چیز» است که در تجارب عرفانی نقش شکل دهندهٔ محوری ایفا می‌کند و آن «چیز» همان پیش‌زمینهٔ عارف است: باورها، انتظارات، امیدها، آرزوها، نیازها، پرسشها و نظایر آن.

در اصطلاح علمی، معمولاً به این امور با عنوان، طرح، شاکله و «چارچوب» مفهومی عارف یا «مجموعه» پیش‌زمینه اشاره می‌شود. (ر.ک: انزلی ۱۳۸۳: ۲۳۲) بنابراین، شاکلهٔ زبانی و مفهومی عارف در تجارب عرفانی او تأثیر می‌گذارد و به آن شکل و تعیین خاصی می‌بخشد. البته این ادعا به تجارب عرفانی اختصاص ندارد و در تمام تجارب دینی مطرح می‌شود. ساختی‌گرایی از تعمیم ادعای معرفت‌شناختی به تجارب دینی نتیجه می‌شود. به عبارت دیگر، ساختی‌گرایی در باب تجارب دینی، دو گام اساسی برمی‌دارد:

۱. در تجارب عادی، به خصوص در تجارب حسی، ساختی‌گرایی صدق می‌کند؛ یعنی در این تجارب، تجربهٔ تفسیر نشده‌ای نداریم و فرهنگ و زبان فاعل تجربه به تجربه‌اش شکل و محتوای خاصی می‌دهد (ادعای معرفت‌شناختی).

۲. ساختی‌گرایی در باب تجارب معمولی را می‌توانیم به تجارب غیرعادی از قبیل تجارب عرفانی - و تجارب دینی - نیز گسترش دهیم (اصل تعمیم).

بنابراین، براساس ادعای دوم (یعنی اصل تعمیم) ساختی‌گرایی و زمینه‌مندی از تجارب معمولی به تجارب دینی و عرفانی امتداد می‌یابد. (قائم‌نیا ۱۳۸۱/الف: ۱۱۳) ویلیام وین‌رایت، نینیان اسمارت، جان هیک، ترنس پنلوم، جری گیل، وین پرودفت و پیتر مور همه، از ساختی‌گرایانی هستند که به نحو ممتازی از آن دفاع کرده اند، اما بی‌شک قوی‌ترین و پرنفوذترین بیان این مکتب را استیون کتز، فیلسوف دین آمریکایی، انجام داده است. کتز با مقالهٔ پرآوازهٔ خویش «زبان، معرفت‌شناسی و عرفان» چنان با قوت به طرح این موضوع پرداخت که عملاً به دیدگاهی مقبول دربارهٔ عرفان در دههٔ هشتاد تبدیل شد.

سخن فیلسوفان قائل به ساختی‌گرایی عرفانی در حقیقت از دل سنتهای بزرگ ساختی‌گرایانهٔ فلسفهٔ تحلیلی انگلیسی و آمریکایی بر می‌خیزد و ریشه در آثار ایمانوئل کانت و ویتگنشتاین متأخر دارد. در مقابل موضع ذات‌گرایانهٔ جیمز، استیس و دیگران، کتز مدعی است که همهٔ تجارب دینی و عرفانی واسطه‌مند هستند و واسطهٔ آنها نیز طرحهای مفهومی‌است که به آنها حیات می‌بخشد. از این حیث، خود تجارب، شواهد و قرائنی حاکی از زمینهٔ تربیتی شخص‌اند، اما نمی‌توانند مجاری روشنی برای آگاهی به یک واقعیت الهی بیرونی باشند. هیچ تجربهٔ خالصی (یا بی‌واسطه‌ای) وجود ندارد. نه تجارب عرفانی و نه گونه‌های عادی‌تر تجربه، هیچ دلالتی بر بی‌واسطه‌گی خود ندارند و دلیلی بر اعتقاد به این امر به دست نمی‌دهند. این بدان معناست که تمام تجارب از طرق بسیار پیچیدهٔ معرفتی پردازش می‌شود، سازمان می‌یابند و برای ما حاصل می‌شوند. ایدهٔ تجربهٔ خالص، اگر دارای تناقض درونی نباشد، در بهترین حالت ایده‌ای پوچ و تهی است. (کتز ۱۳۸۳ ب: ۱۳۱)

تجربهٔ عرفانی به شدت متعین به زمینه‌های محیط اجتماعی - دینی است: عارف به عنوان نتیجه‌ای از فرایند فرهنگ‌گیری عقلانی، در معنای وسیع کلمه، دنیایی از مفاهیم، اشکال، نمادها و ارزشها به تجربه‌ای که در نهایت و واقعا دارد وارد می‌کند؛ مفاهیم، اشکال، نمادها و ارزش‌هایی که نه تنها به تجربه رنگی

خاص می‌بخشند، بلکه به آن نیز شکل می‌دهند. (کنز ۱۳۱۳ الف: ۷۶)

از این رو، نمی‌توان به تجربه کلی و فراگیری قائل شد که از طریق مفاهیم متنوع فرهنگی تعبیر و تفسیر شود. نمادهای جوامع دینی قبل از تجربه، در طول و پس از آن وجود دارند. به سبب وجود چنین زمینه‌هایی است که محتوای تجارب دینی متفاوت است و لذا یک عارف مسیحی «مریم باکره» را شهود و تجربه می‌کند، در حالی که عرفای متعلق به ایمانهای دیگر، متعلق تجربه‌شان کاملاً متفاوت است: یک شمن اسکیمو، سفری روحانی به قعر دریا می‌کند تا «سدنا» را ملاقات کند، و عارف بودایی ممکن است «عدم» یا «یگانگی مطلق با جهان» را تجربه نماید. در هر حال، محتوای این تجارب برخاسته از مفاهیم و باورهای فرهنگی و دینی خاص خود آنهاست. (رک: سل، ۱۳۱۲: ۲۰۳)

یکی از شرحهای جدید در مورد معرفت‌شناسی ساختی‌گرا به دست جان هیک، فیلسوف دین معاصر، شکل گرفته است. گرچه وی تأکید می‌کند که تجارب دینی حاکی از یک واقعیت مجردند، ولی معتقد است که این تجارب، توسط چارچوب مفهومی اجتماعی - دینی صاحبان تجارب، معین و مشخص می‌گردند. وی همچون کنز بر آن است که تفسیر در آغاز تکوین تجربه روی می‌دهد. «به این دلیل اذهان دینی و غیر دینی به این عالم اسرارآمیز به شیوه‌های مختلف پاسخ می‌دهند. برای یکی این تجربه، واسطه چیزی بیش از استعلائی مکانی قرار می‌گیرد، برای دیگری نه.» (هیک ۱۳۱۲ الف: ۱۸۱)

هیک در کتاب تفسیر دین (Hick, 1919: 142) معتقد است که همه تجارب گرانبار از مفاهیم‌اند. این قانون بر هر نوع تجربه‌ای، از جمله تجربه دینی حاکم است. بنابراین، تجربه دینی را عقاید و مفاهیم دینی شکل می‌دهند؛ بر این اساس، وی فرضیه کثرت‌گرایانه خویش را مطرح می‌کند. هیک در تبیین نظریه خود در باب ساختی‌گرایی عرفانی و همچنین کثرت‌گرایی دینی (Religious Pluralism) از دو سرچشمه تغذیه می‌کند: یکی از کانت و دیگری از ویتگنشتاین. از طرفی وی به تفکیک و تمایز کانتی میان حق مطلق فی‌نفسه (The Real In Itself) و

حق (Real) آن گونه که به انحای مختلف توسط انسانها دریافت و تجربه می‌شود، متوسل می‌گردد و فرضیه پلورالیستی نوع کانتی^(۵) را اثبات می‌کند. (ر. ک: هیک ۱۳۸۱) از طرف دیگر، هیک به تمایزی تمسک می‌جوید که ویتگنشتاین متأخر میان «دیدن» (Seeing) و «دیدن آن چنان که گویی» یا «دیدن - تحت عنوان» (Seeing as) قائل شده است.^(۶) وی مفهوم «دیدن - تحت عنوان» را به مفهوم جامع «تجربه تحت عنوان» گسترش و وسعت داده تا شامل تمام تجارب انسانی بشود. به گفته وی، تمام تجارب آگاهانه از محیط پیرامونمان و از جمله تجربه دینی، از نوع «تجربه - تحت عنوان» یا «تجربه آن چنان که گویی» است.^(۷) (هیک ۱۳۷۸: ۱۴۱) این همان اصل معرفت‌شناختی است که تجربه بدون تفسیر محال است و عمل تجربه همراه با تفسیر است. نینیان اسمارت هم معتقد است که «تجربه دینی با توجه به نظامهای عقیدتی موجود میان ادیان تفسیر می‌گردد و نیز جامعه قالبهای اسطوره‌ای و نمادین عصر خود را به تن می‌کند» (اسمارت، ۱۳۸۳ الف: ۲۲).

حال با توجه به معرفت‌شناسیهای ساختی‌گرایی عرفانی می‌توان به تقدم تجربه بر مفاهیم و باورها (یعنی تجربه‌ای محض و بی واسطه)، آن گونه که شلایرماخر و دیگر ذات‌گرایان معتقدند قائل شد. در هر حال - بنا به نظر ساختی‌گرایان - در متن هر تجربه‌ای تفاسیر هم اعمال شده‌اند و لذا همه تجارب دینی واسطه‌مند هستند.

البته تحلیل ساختی‌گرایان بدون معارضه نمانده است. یک انتقاد این است که این دیدگاه از تفسیر بعضی از جنبه‌های اساسی تجربه دینی و عرفانی ناتوان است. عارفان مدعی‌اند که می‌توان به درجه‌ای نائل شد که در آن خودآگاهی به اعیان خارجی زائل شود. عارفان غالباً برای رسیدن به مقام اشراق، سلوک یا مجموعه‌ای از روشها را پیش می‌نهند که به مدد آنها عامدانه تجربه‌های پیشین و مقولات فاهمه خود را «فراموش» می‌کنند یا در پرانتز می‌گذارند.

خلاصه، اگر «فراموش کردن» و پدیده‌هایی نظیر آن ممکن باشند و اگر عارف

بتواند به حالت آگاهی محض دست یابد، در آن صورت حکم کتر را باید مورد تجدید نظر قرار داد. در مراتب رفیع عرفانی از تمامی مقولات و تجربه‌ها استعلا جسته می‌شود و لذا در این مراتب هیچ چیز وجود ندارد که توسط تجربه‌ها یا مقولات مفهومی پیشین مقید شود. (پترسون و دیگران ۱۳۷۷: ۵۱-۵۹)

فورمن، از منتقدان معروف ساختی‌گرایی، معتقد است که دست‌کم در برخی موارد، ساختی‌گرایی عرفانی درست نیست و نمی‌توان اصل تعمیم (یعنی ساختی‌گرایی از تجارب حسی و معمولی به تجارب دینی و عرفانی) را پذیرفت. از نظر وی و همچنین مایکل استوبر، ساختی‌گرایان، تحویل‌گرای فرهنگی (Reductionist Cultural) هستند؛ یعنی به تجربه، تنها برحسب چارچوب و مفاهیم ذهنی و فرهنگی اشاره می‌کنند و آنها را به عنصر فرهنگ تحویل و تقلیل می‌دهند. (رک: فورمن، ۱۳۸۴، فصل سه؛ استوبر، در: حسین زاده، ۱۳۷۶ فصل سه).

باید به این نکته توجه داشت که نه رد ذات‌گرایی الزاماً به معنای پذیرش ساختی‌گرایی و افتادن در دام آن است، و نه انتقاد از موضع ساختی‌گرایانه به معنای طرفداری یا قبول ذات‌گرایی یا فلسفه جاویدان است. صورت دیگری هم می‌توان در نظر گرفت؛ یعنی می‌توان برای تجارب، هسته مشترکی قائل نشد و از سوی دیگر تباین ذاتی تجارب را پذیرفت؛ تباینی که در اثر مفاهیم، مقولات و انتظارات به بار نیامده است. بنابراین، ساختی‌گرایی تنها در مقام واکنش به ذات‌گرایی شکل گرفته است و تنها گزینه ممکن نیست (قائم‌نیا ۱۳۸۱ الف: ۱۱۷).

حال با توجه به ماهیت احساسی و عاطفی تجربه دینی، آیا می‌توان آن را به عنوان توجیه معرفتی باور دینی و اثبات وجود خداوند پذیرفت؟ جواب منفی است. چرا که هرگز نمی‌توان از دل احساسات و عواطف غیر معرفت‌بخش، باور دینی را توجیه و عقلانی کرد تا بتوان بر اساس آن مدعیات صدق و کذب بردار معرفتی را به دست آورد. اشکال اساسی آن است که امر مجرب (یعنی خداوند) و همچنین تجربه ما از خداوند (به عنوان احساس صرف)، هر دو توصیف‌ناپذیرند، و از احساسات صرف و مبهم و غیر قابل توصیف نمی‌توان نظریه‌ای معرفت‌بخش

مانند اثبات وجود خداوند را استنتاج کرد.

اتو نیز با تحلیل مشابهی مواجه است. از دیدگاه او، توصیفات مفهومی‌ای که از امر مینوی می‌دهیم، «با یک مفهوم عقلی محض سروکار نداریم، بلکه تنها با نوعی جایگزین مناسب برای یک مفهوم ارتباط داریم.» (اتو، ۱۳۶۱: ۶۱).

به طور خلاصه، کسانی که تجربه دینی را نوعی احساس تلقی می‌کنند، با یک دو راهی روبه‌رو هستند. اگر تجربه دینی بیان‌ناپذیر باشد، در این صورت نمی‌توان آن را مبنای اعتقادات قرار داد، زیرا در این تجربه هیچ مضمون عقلی‌ای وجود ندارد که مبنایی برای اعتقادات فراهم کند. اما اگر تجربه مضمون و محتوای مفهومی داشته باشد، در این صورت نمی‌توان آن را مستقل از تعبیرهای مفهومی دانست یا از نقدهای عقلانی ایمن‌پنداشت. کسانی که تجربه دینی را احساس صرف می‌دانند، نمی‌توانند هر دو وجه را با هم مقبول بدانند. (پترسون و دیگران، ۱۳۶۷: ۶۰)

خاتمه

ظهور مدرنیته در غرب منشأ بسیاری از تحولات در عرصه‌های گوناگون از جمله مباحث دین‌شناسی به حساب می‌آید. چنان که اشاره شد، مدرنیته ویژگی‌هایی داشت که با دین در تعارض بود. عقل‌گرایی افراطی یکی از این ویژگی‌هاست که با کارهای هیوم به اوج خود رسید و به دین مسیحیت حمله خود کرد. بحث تجربه دینی در واکنش به چنین انتقاداتی مطرح شد. مسئله اساسی که در این مقاله بررسی شد این بود که آیا تجربه دینی را می‌توان با عنوان مبنا و گوهری برای دین قلمداد کرد. در پاسخ به این سؤال، دیدگاه شلایرماخر (مهمترین شخصیت تجربه‌گرایان دینی) و دیدگاه رودلف اتو تبیین شد و در ادامه مورد نقد و بررسی قرار گرفت.

اشکال اساسی که بر دیدگاه تجربه‌گرایان دینی در باب گوهر انگاری تجربه دینی مطرح است، این است که تجارب دینی هسته مشترکی ندارند، بلکه دارای تنوع‌اند. در واقع همه تجارب دینی و عرفانی واسطه‌مند هستند و واسطه آنها نیز طرح‌های مفهومی است که به آنها حیات می‌بخشد. از این حیث، خود تجارب، شواهد و قرائنی حاکی از زمینه تربیتی شخص‌اند، اما نمی‌توانند مجاری روشنی برای آگاهی به یک واقعیت الهی بیرونی باشند. هیچ تجربه خالصی (یا بی‌واسطه‌ای) وجود ندارد و نه تجارب عرفانی و نه گونه‌های عادی‌تر تجربه، هیچ دلالتی بر بی‌واسطه‌گی خود ندارند و دلیلی بر اعتقاد به این امر به دست نمی‌دهند. این بدان معناست که تمام تجارب از طرق بسیار پیچیده معرفتی پردازش می‌شوند، سازمان می‌یابند و برای ما حاصل می‌شوند از این رو، نمی‌توان به تجربه کلی و فراگیری قائل شد که از طریق مفاهیم متنوع فرهنگی تعبیر و تفسیر شود. نمادهای جوامع دینی قبل از تجربه، در طول و پس از آن وجود دارند. به سبب وجود چنین زمینه‌هایی است که محتوای تجارب دینی متفاوت است و لذا یک عارف مسیحی «مریم باکره» را شهود و تجربه می‌کند،

در حالی که عرفای متعلق به ایمانهای دیگر، متعلق تجربه‌شان کاملاً متفاوت است.

علاوه بر این، شلایرماخر و کسانی که در سنت فکری وی قرار دارند، تجربه دینی را از مقوله احساس می‌دانند. اشکالی که بر این نظریه وارد است، این است که بنابر این نظر، تأملات فلسفی و کلامی در رتبه دوم قرار دارند و از خود تجربه سرچشمه می‌گیرند. اگر تجربه دینی در کار نباشد، علوم الهی و فلسفه‌های دینی هم وجود نخواهند داشت. مشکلی که بر سر راه این دیدگاه قرار گرفته این است که چگونه ممکن است بر اساس احساسات و عواطف غیر معرفتی، مدعیات صدق و کذب بردارِ ناظر به واقع را به دست آورد. اگر تجربه دینی توصیف‌ناپذیر است و بر تمامی مفاهیم و باورها تقدم دارد، چگونه می‌توان از آن نظریه‌ای ناظر به واقع را استخراج کرد؟ بنابراین، با توجه به اشکالاتی که این دیدگاه دارد، نمی‌توان تجربه دینی را گوهر دین دانست.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشت‌ها

۱. الهیات سیستماتیک به این معنا با الهیات سیستماتیک تیلیش (که در کتابی با همین عنوان مطرح کرده است) تفاوت دارد. الهیات سیستماتیک تیلیش شعبه‌ای از الهیات است که در حقیقت کل مباحث الهیات است و در آن به وظایف گوناگون این علم توجه می‌شود (ر.ک: تیلیش، ۱۳۸۱: ۱۱۴).

۲. شلایرماخر در ارائه بیانی نظام‌مند از الهیات برای جهان پروتستان، که شبیه خلاصه ماندگار آیین کاتولیک آکویناس است، با او مقایسه شده است (اسمارت ۱۳۸۳ ب، ۲۵۱).

۳. الیاده در این باره می‌گوید: «علاقه شگفت‌آوری که کتاب مقدس رودلف اتو که در ۱۹۱۷ چاپ شد، در جهان برانگیخت، هنوز پابرجاست» (الیاده، ۱۳۷۵ ب: ۱۱).

۴. برخی از فیلسوفان دین از این نظریه به نظریه تک نوعی تجربه (در مقابل نظریه چند نوعی) تعبیر کرده‌اند (یندل، (Yandill, 1993: 183).

۵. براساس فرضیه نوع کانتی، حق فی‌نفسه غیر قابل بیان و توصیف‌ناپذیر است و ادعاهای دینی درباره حقیقت، واکنش‌های شناختی نسبت به این واقعیت توصیف‌ناپذیر هستند. هیک معتقد است که ما می‌توانیم از شیوه کانت در تجارب دینی استفاده کنیم. فرضیه پلورالیستی آن است که حق فی‌نفسه همیشه در برابر ما حاضر است و بر ما تأثیر می‌گذارد و دیگر اینکه وقتی این اثر به سطح خودآگاهی برسد، به گونه‌ای که ما آن را تجربه دینی می‌نامیم درمی‌آید. اما چنین تجربه‌ای بسیار متنوع است و بستگی به مجموعه مفاهیم دینی دارد که براساس آنها این تجربه ساخته می‌شود. دو مفهوم:

الف - اله یا حق مطلق به عنوان یک وجود شخصی.

ب - مطلق یا حق به عنوان یک امر غیر مشخص وجود دارد؛ از مفهوم اول در اشکال توحیدی دین استفاده می‌شود و از مفهوم دوم در اشکال غیرتوحیدی. با وجود این، ما از اله به طور کلی یا مطلق آگاهی نداریم. این مفاهیم (به تعبیر کانتی آن، شاکله سازی می‌شوند. یا به تعبیر دقیق‌تر عینیت بیشتری می‌یابند، اما نه آن چنان که در نظام کانت براساس زمان انتزاعی رایج بود، بلکه بر اساس زمان واقعی (تاریخی) و فرهنگی (هیک ۱۳۸۲ ب: ۸۸-

(Yandill, 1999: 6b)؛ ۱۹

۶. وینگشتاین در کتاب پژوهش‌های فلسفی (۱۳۸۱ الف: ۳۴۴-۳۶۸) تصاویری معماگونه و نمودهایی چندپهلوی را در نظر داشت که انواعشان را به فراوانی در کتابهای روان‌شناسی می‌توان یافت؛ مثل «مرغابی - خرگوش» و «جام نیمرخ». به عنوان نمونه، نمودار «مرغابی - خرگوش»، سر خرگوشی را نشان می‌دهد که به طرف چپ رو کرده و سر مرغابی‌ای که رویش به سمت راست است. در چنین مواردی، هر خطی از خطوط نمودار در هر دو وجه (به تعبیر وینگشتاینی) ایفای نقش می‌کند و در هر دو تصویر از اهمیت و ارزش یکسانی برخوردار است. پس می‌توان اینها را مصادیق ابهام تام دانست. وقتی از «دیدن - تحت عنوان» سخن می‌گوییم، منظورمان این است که: چیزی به نحو عینی در جایی وجود دارد؛ به این معنا که پرده‌شکبه را متأثر می‌کند، اما به دو نحو متفاوت است. در مورد این نمونه‌های دوساحتی بسیار پیش می‌آید که ذهن ما بین دو ساحت و دو شکل «دیدن - تحت عنوان» به تناوب رفت و آمد می‌کند (هیک ۱۳۷۸: ۱۳۲).

۷. بدین ترتیب، اگر هر تجربه دینی تجربه «تحت عنوان» است (یعنی تفاسیر در متن تجربه دخیل است)، پس ما با تکثر در تجارب دینی روبه‌رو هستیم و این تجارب دارای متعلقی هستند.

کتابنامه

۱. اتو، رودلف، مفهوم امر قدسی، ترجمه همایون همتی، چ اول، تهران، انتشارات نقش جهان، ۱۳۸۰.
۲. استویر، مایکل، «معرفت‌شناسی‌های ساختی‌گرایی عرفان»، در: محمد حسین زاده، فلسفه دین، چ اول، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
۳. اسمارت، نینیان، تجربه دینی بشر، ترجمه محمد محمد رضایی و ابوالفضل محمودی، چ اول، چ اول، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۳ ب.
۴. اسمارت، نینیان، تجربه دینی بشر، ترجمه مرتضی گودرزی، چ اول، چ اول، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۳ الف.
۵. آلستون، ویلیام بی، «تجربه دینی»، در: درباره دین، ترجمه مالک حسینی و دیگران، چ اول، تهران، نشر هرمس.
۶. آلستون، ویلیام بی، «زبان دینی»، در: دین و چشم اندازهای نو، ترجمه غلام‌حسین توکلی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
۷. انزلی، سید عطا، «معرفی مجموعه مقالات استیون کتزر»، حوزه و دانشگاه، ش ۳۸، ۱۳۸۳.
۸. ایر، ای. جی. «الهیات به مثابه امری بی‌معنا»، در: جان هیک، اثبات وجود خداوند، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چ اول، تهران، دفتر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲.
۹. آیر، ای. جی، زبان، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، چ اول، تهران، دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۵۶.
۱۰. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷.
۱۱. پراودفوت، وین، «فلسفه دین»، در: دین پژوهی، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ اول، چ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۲. پراودفوت، وین، تجربه دینی، ترجمه و توضیح عباس یزدانی، چ اول، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷.
۱۳. پلین، دیود، مبانی فلسفه دین، گروه مترجمان، چ اول، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
۱۴. تیلیش، پل، الهیات سیستماتیک، ترجمه حسین نوروزی، چ اول، چ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۱.

۱۵. چالمرز، آلن. اف، چپستی علم، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
۱۶. دانشور، یوسف، «نقد کتاب درباره دین شلایرماخر»، پایان نامه کارشناسی ارشد دین‌شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷.
۱۷. رو، ویلیام، «تجربه دینی و عرفانی»، ترجمه اسماعیل فرکی، نقد و بررسی، شماره ۲۳-۲۴، ۱۳۷۹.
۱۸. ریچاردز، گلین، به سوی الهیات ناظر به همه ادیان، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی و احمد رضا مفتاح، چ اول، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۰.
۱۹. سایکس، استون، شلایرماخر، ترجمه حمید رضا آیت‌اللهی، چ اول، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۶.
۲۰. سل، آلن. پی. اف، تاریخ فلسفه دین، ترجمه حمید رضا آیت‌اللهی، چ اول، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳.
۲۱. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مصنفات شیخ اشراق، چ دوم، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۵.
۲۲. شایگان، داریوش، بت‌های ذهنی و خاطره‌ازلی، چ چهارم، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۰.
۲۳. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، شرح حکمة الاشراق، تصحیح و تحقیق و مقدمه حسین ضیائی تربتی، چ اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۲۴. شوان، فریتیوف، اسلام و حکمت خالده، ترجمه فروزان راسخی، چ اول، تهران، نشر هرمس، ۱۳۸۴.
۲۵. شوان، فریتیوف، گوهر و صدف عرفان اسلامی، ترجمه مینو حجت، چ اول، تهران، دفتر پژوهشی و نشر سهروردی، ۱۳۸۱.
۲۶. صادقی، هادی، «دین و تجربه»، نقد و نظر، ش ۲۳-۲۴، ۱۳۷۹.
۲۷. فرگوس، دیوید، رودلف بولتمان، ترجمه انشاء... رحمتی، چ اول، تهران، انتشارات گام‌نو، ۱۳۸۲.
۲۸. فلو، آنتونی و دیگران، «ابطال‌پذیری گزاره‌های دینی»، کلام فلسفی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ اول، تهران، مؤسسه صراط، ۱۳۷۴.
۲۹. فلو، آنتونی، «الهیات و ابطال‌پذیری»، دز: جان هیک، اثبات وجود خداوند، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چ اول، تهران، دفتر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲.

۳۰. فورمن، رابرت، عرفان، ذهن، آگاهی، ترجمه سید عطا انزلی، چ اول، قم، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.
۳۱. قائمی‌نیا، علی‌رضا، وحی و افعال گفتاری (نظریه وحی گفتاری)، قم: انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۱.
۳۲. قائمی‌نیا، علی‌رضا، تجربه دینی و گوهر دین، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی، ۱۳۸۱.
۳۳. قمی، محسن، «برهان تجربه دینی»، نقد و نظر، ش ۲۵-۲۶، ۱۳۷۹.
۳۴. کانت، ایمانوئل، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، چ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰.
۳۵. کانت، ایمانوئل، سنجش خرد ناب، ترجمه میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، چ اول، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۳۶. کتز، استیون، «زبان، معرفت‌شناسی و عرفان» در: ساخت‌گرایی، سنت و عرفان، ترجمه و تحقیق سید عطا انزلی، چ اول، قم: انجمن معارف اسلامی قم، ۱۳۸۳ الف.
۳۷. کتز، استیون، «سرشت سنتی تجربه عرفانی» در: ساخت‌گرایی سنت و عرفان، ترجمه و تحقیق، سید عطا انزلی، چ اول، قم: انجمن معارف اسلامی قم، ۱۳۸۳ ب.
۳۸. گرنز استنلی و السون راجر، الهیات مسیحی در قرن بیستم، ترجمه رویرت آسریان و میشل آفامالیان، تهران، کتاب روشن، ۱۳۸۶.
۳۹. لگنهاوزن، محمد، «تجربه دینی» (اقتراح)، نقد و نظر، شماره ۲۳-۲۴، ۱۳۷۹.
۴۰. مالکوم، نورمن و دیگران، ویتگنشتاین و تشبیه نفس به چشم، ترجمه ناصر زعفرانچی، چ اول، تهران، نشر هرمس، ۱۳۸۲.
۴۱. مالکوم، نورمن، دیدگاه دینی ویتگنشتاین، ترجمه علی زاهد، چ اول، تهران، انتشارات گام نو، ۱۳۸۳.
۴۲. مایلز، ریچارد، تجربه دینی، ترجمه جابر اکبری، چ اول، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۰.
۴۳. هاندسون، ویلیام دانالد، لودویگ ویتگنشتاین: ربط فلسفه او به باور دینی، ترجمه مصطفی ملکیان، چ اول، تهران، انتشارات گروس، ۱۳۷۸.
۴۴. هرد، گری لکود، تجربه عرفانی و اخلاقی، ترجمه لطف‌الله جلالی و محمد سوری، چ اول قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۲.
۴۵. هیک، جان، بُعد پنجم: کاوشی در قلمرو روحانی، ترجمه بهزاد سالکی، چ اول، تهران، انتشارات قصیده‌سرا، ۱۳۸۲

۴۶. هیک، جان، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، چ سوم، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۸۱.
۴۷. هیک، جان، *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چ اول، تهران، مؤسسه فرهنگی، ۱۳۷۸.
۴۸. هیوم، دیوید، *تاریخ طبیعی دین*، ترجمه حمید عنایت، چ سوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲.
۴۹. ویتگنشتاین، لودویگ، «*سخنرانی در باب اخلاق*»، در: *متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تاپست مدرنیسم، ویراستار فارسی عبدالکریم رشیدیان*، چ اول، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱ ب.
۵۰. ویتگنشتاین، لودویگ، *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه فریدون فاطمی، چ دوم، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱ الف.
۵۱. ویتگنشتاین، لودویگ، *رساله منطقی - فلسفی*، ترجمه میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، چ دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۹.
۵۲. وین رایت، ویلیام، «*امر قدسی از نگاه رودلف اتو*»، ترجمه علی شیروانی، نامه مفید، ش ۱۹، ۱۳۷۸.
۵۳. الیاده میرچا، *دین پژوهی*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ اول، چ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵ الف.
۵۴. الیاده، میرچا، *مقدس و نامقدس*، ترجمه نصرالله زنگوئی، چ اول، چ دوم، تهران، انتشارات سروش ۱۳۷۵ ب.

55. Hick, John, *An Interpretation of Religion*, Yale Press, 1989
56. Yandell, Keith, *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge University Press, 1993
57. Yandell, Keith, *Philosophy of Religious*, London and New York, 1999