

## ♦ دکتر علیرضا شجاعی زند

تجربه دینی به عنوان یکی از موضوعات مورد توجه دین پژوهان، پیشینه کلامی و زمینه‌های اجتماعی روشنی در غرب و نیز در مسیحیت دارد و روند فزونی گرفتن توجهات به سوی آن نیز کاملاً قابل درک و ردیابی است. اما نضج و نسج آن در ایران همچون بسیاری از مفاهیم و مقولات دیگر، از روندی طبیعی و تدریجی برخوردار نبوده، بلکه از طریق تأملات صرف آکادمیک و تبادلات نخبه‌گرایانه روشنفکری به وقوع پیوسته است و بی آن که از لوتیست و موقعیت محوری در حیات دینی جامعه ما برخوردار باشد به مهم‌ترین موضوع مطالعات دین پژوهی در سال‌های اخیر بدل شده است. این نوشتار بی آن که قصد ارزشیابی کلامی این مفهوم را با نظر به آموزه‌های اسلامی داشته باشد، می‌کوشد تا با اشاره به برخی از ریشه‌های کلامی و پیشینه‌های تاریخی اجتماعی آن در غرب، توجه متکلمین و فلاسفه دین از یکسو و روان‌ناسان و جامعه‌شناسان دین را از سوی دیگر، به لزوم احتیاط و دقت نظر هر چه بیشتر در تشخیص و تدقیق مفهومی و تعیین جایگاه و مرتبت حقیقی آن در دین و نسبتش با دینداری جلب نماید.

### مقدمه

با این که ارتباط با عالم معنای طریق تأملات درونی، همواره و به شیوه‌های گوناگون برای بشر مطرح بوده است، اما تعین پیدا کردن آن در مفهوم واحد و مشخص به نام «تجربه دینی» یک لغت‌نامه متأخر است که به تبع برخی تحولات نظری در رهیافت‌های دینی، پدید آمده است. تجربه دینی در آشکارترین پیشینه‌اش (۱) به ایده‌های دینی شد. لایبرماخر از یکسو و ویلیام جیمز از سوی دیگر وابسته است. اما این «کلاک» و «هستارک» بودند که با طرح الگوی پنج‌معدی دینداری و قرار دادن تجربه دینی در شمار آن‌ها توجهات افزون‌تری را به سوی آن جلب کردند. با الگویی شدن مدل کلاک و استارک در سنجش دینداری، اجزا و عناصر آن نیز بدون کم‌ترین تردید و تأملی، مورد پذیرش قرار گرفت و مانند یک تعریف ضروری در ظاهر گویید. در پست‌های اجتماعی دینی منابر نیز به کار گرفته شد. با این که سوالات و ابهامات بسیار مهمی نسبت به مفهوم و مصداق تجربه دینی و تلقی از آن به عنوان بُعدی از ابعاد دینداری مطرح است و هنوز پاسخ روشنی نیافته است، تلاش دین پژوهان ایرانی، تنها صرف اسلامی نمودن و بومی کردن آن شده است. این نوشتار در صدد است تا با واکاوی زمینه‌های ذهنی و عینی مطرح شدن تجربه دینی به عنوان جوهر دین یا مهم‌ترین بُعد دینداری، جایگاه اصلی آن در دین و مرتبت حقیقی‌اش را در دینداری به دست آورد تا شاید از این طریق، زمینه تجدیدنظرهای اساسی در مسجدهای دینداری در ایران که غالباً با الگوگیری از مدل‌های رایج غربی ساخته می‌شوند، فراهم آید.

### از زمینه‌های اهمیت یافتن تجربه دینی

شاید مهم‌ترین زمینه برای جلب توجه به سوی پدیدهای که بعدها نام «تجربه دینی» گرفته پروتستانتیسم بوده است. مسیحیت پروتستانی از دو مسیر در تقویت این جنبه از حیات دینی در غرب مؤثر افتاد و این برخلاف عرفان زبایی کاتولیکی بود که «هوبر» بر آن تصریح می‌کرد:

۱. اصل همه‌کنشی و رویکرد ضد واسطه‌گرایی و ضدمناسکی پروتستانتیسم، پیوندهای دینی مؤمن مسیحی را با همکیشان خود و نیز کلیسا قطع کرد و او را به انزوا و فرستاد که چیز از طریق تأملات درونی و به شیوه‌های شخصی، راهی به سوی ماوراءالطبیعه پیش رونده است.

۲. پدیدینی نسبت به کلام و تأملات عقلانی در دین، قبول اصل برگزیدگی و ایمان تفویضی و تأکید بر زهد و وظیفه‌شناسی دنیوی به جای عمل دینی، مؤمن معترض را به واپس‌اندن اهتمامات «عقیدتی»، «شرعی» و «اخلاقی» و جایگزین کردن «تجربه شخصی دینی» به جای تمامی آن‌ها و ادانت‌نابین نگره و رهیافت دینی در مراحل رشد خود از الهیات لیبرال (۲) سر درآورد و با تأکید فردگرایانه و تکلیف‌گریز آن، بیش از پیش تقویت گردید (۳). به علاوه با پای کشیدن مسیحیان از مدعیات مناخله‌گرایه پیشین در قلمرو علم و سیاست و همسازی



# تجربه دینی ایرانی

## ملاحظات در باره سنجش دینداری در ایران

عمل اخلاقی، دین را به مثابه «تسلماً چیزی دیگر» مطرح کرد و چندان آن را از میدان نزاعات دور ساخت که هیچ تیری از هیچ سو به آن نرسد (۵) به همین دلیل است که او را «هنجی دین» شناخته‌اند. شلایر ماخر و مخالفان تحول‌گرای دین که بر یکتایی و استقلال زبانی و بیانی آن تأکید می‌کنند و روانشناسی که جنبه فردی، شخصی و عاطفی دین را بر رنگ‌نور از وجوه دیگر آن نشان می‌دهند و دین پژوهانی که به رویکردهای هرمنوتیک و روش‌های پدیدارشناسانه صرف توسل می‌جویند به تمام مبانی متفاوت‌شان، در یک هدف با هم شریک هستند و آن تلاش برای ایجاد حفاظتی مطمئن در اطراف دین است تا از هر گونه تعرض احتمالی مصون بماند. این تلاش با چملاگی بر این فرض و گمان ناگفته استوار است که دین در عرصه‌های واقعی زندگی و در مصاف با

کردن یا فرایند‌های عرفی کتبه فرد و جامعه، مورد استقبال و تشویق چریکات سکولار نیز قرار گرفته چرا که بهتر از هر طریق دیگری، مؤمنان تعامت‌خواه و مطلق‌نگر عصر میانه را با روح تکثرگرا و نسبیست‌پذیر دنیای جدید همراه و سازگار می‌ساخت و آن‌ها را برای قبول «دینیت شخصی» آماده می‌نمود.

به نظر می‌رسد که ایده شلایر ماخر و متالمان قرون ۱۸ و ۱۹ مسیحی در مطرح ساختن تجربه دینی به عنوان جوهر دین، علاوه بر ریشه پروتستانی (۴) و زمینه‌های مساعد عرفی، واجد نوعی زیرکی متکلمان نیز بوده است تا دین را از زیر فشار کلت و هیوم که با اشکالات خود، ضربات سختی بر پیکر الهیات برهانی وارد ساخته بودند، خارج سازد. او با قبول ضمنی پیش‌فرض کلتی، در مرز گذاری میان عقل و دین و حتی پذیرش تلویحی چملاسی دین از



رقیبان، به شدت ناتوان و ضربه پذیر است و بهترین حربه دفاعی برای آن، پرهیز از هر گونه رویارویی است. پس فرایند منتهی به طرح ایده «تجربه دینی» و بزرگنمایی آن تا رسیدن به پایه «جوهر دین» و همیار نوعی دینداری (۶)، خدمتی شایان بوده است که از لوتر و کالون تا کانت و وینگشتاین، ناسلایر ماخر و آتو و دیلتای، تا جیمز و بونگ و بالاخره گلاک و استار که هر کدام به نحوی در آن سهم برده اند.

برای درک چیستی تجربه دینی در معنای نخستین آن، باید به سراغ عاطفه گرایان و تلقی آنان از دین رفت. ناسلایر ماخر با فرض سه بُعد عقل و اراده و احساس در انسان، دین را از حوزه عقل و اراده، یعنی قلمرو تجلی عقیده و اخلاق آزاد کرد و به حوزه عواطف صرف که مظهر تجربه دینی است منتقل ساخت (۷). از نظر ناسلایر ماخر، دین یک امر تأملی (Contemplative) است و انسان، گواه هستی خدا را باید در درون خویش بیجوید. او با این تأکید، میان احساس از یکسو و علم و عمل از سوی دیگر فاصله افکند و بر همین اساس، دینداری را حسی و شوقی بی واسطه نسبت به امر نامتناهی (sense and taste for infinite) تعریف کرد که حالتی است غیرمستویق به هر نوع عقیده و اندیشه. این احساس تنهایی و اتکالی مطلق در انسان، شوق برانگیز و توأم با کشف و شهود یعنی همراه با یک خودآگاهی بی واسطه است. آتو (۱۹۱۷) نیز که دین را تجربه عاطفی و غیر عقلانی امر مقدس (irrational emotional experience of the holy) معرفی کرده است از احساس بر خسته از ارتباط با امر مینوی (numinous) که احساسی است متفاوت و ناگفتنی (Ineffable Feeling)، به عنوان تجربه دینی یاد می کند. احساسی از «صهابت» (Awesome) که با نوعی «مجدوبیت» (attractive) همراه شده است. جیمز، قنا احمد حس دینی را نظیر دیگر عواطف انسانی می داند که به موضوعات دینی تعلق گرفته است. او ضمن قبول ابعاد سه گانه دین، بر جنبه عاطفی دین تأکید کرده و نسبت به ابعاد عملی و ذهنی دین، برای جنبه عاطفی آن تقدم و اصالت قائل شده است. جیمز می گوید حالات عرفانی بیشتر به حالت های عاطفی شباهت دارند تا حالت های اندرکی. حالت عرفانی یا تجربه دینی برای او نیز همچون ناسلایر ماخر و آتو، جوهر دین و پایه دینداری است.

وی که بیشترین سهم را در معرفی و تدقیق مفهومی این پدیده داشت (۸)، چهار ویژگی بارز برای آن بر شمرده است که بسیار مبین و روشنگر است و ما را از هر گونه بحث بیشتر در چیستی آن بی نیاز می سازد.

۱- توصیف ناپذیری (Ineffability): تجربه دینی، یک حال غیر قابل وصف و بیان است که بیش از هر چیز ناشی از ماهیت عاطفی آن و همچنین شخصی، درونی و بلاواسطه بودن آن است. البته باید اضافه کرد که تجربه دینی در عین غیر قابل وصف بودن (Inexpressible) قابل فهم (Intelligible) است.

۲- کیفیت معرفت بخشی (Noetic Quality): تجربه دینی همچنان که ناسلایر ماخر نیز تصریح داشته است، یک احساس توأم با کشف و شهود است که منجر به نوعی بصیرت و روشن بینی در شخص و آحاد آن حالات می گردد. به نحوی که حتی با زائل شدن عواطف، اثر آن انکشاف و استنباط در وی باقی می ماند.

۳- زود گذری (Transiency): تجربیات دینی، به دلیل ماهیت عاطفی، کمتر وضع ثابت و یکتا و اکتی پیدا می کنند و حتی در انواع عمیق و موقعیت ها و موارد خاص، همچنان زود گذر و ناپایدار هستند. در عین حال، بسته به عمق و مدت و دفعات تکرار، آثار ماندگاری از آن در روح و خاطر شخص باقی می ماند.

۴- انفعالی بودن (Passivity): حلول تجربیات دینی، چندان به میل و اراده مستقیم شخص بستگی ندارد؛ با این که مقدمات و تمهیدات آن از طریق آمادگی های درونی، به سلیقه فرد بر می گردد. با این وجود گفته شده که زوال آن همچون حلول، با نوعی سلب اراده همراه است. ویژگی دیگری که جیمز برای عرفان و تجربه دینی بیان

کرده، «عمومیت» آن است. در تمامی ادیان و در همان حال، تنوع بی شمارش به عدد کسانی که آن را تجربه کرده اند و حتی دفعاتی که تجربه شده است، به علاوه دشواری های تشخیص و تمیز صورت های حقیقی از انواع کالبدی آن باعث شده است تا کلیتاً مهینه چندان خوبی یا مدعیان آن نداشته باشند و همواره با نوعی تأمل و تأنی در مقابل آن موضع گیری نمایند.

مجموعه این خصوصیات، نشان می دهد که پذیرفتن تجربه دینی به عنوان گوهر اصیل دین، تا چه حد می تواند «دین را از وضع و صورت تاریخی و حیثیات تاثیر گذار در جوامع و تمدن های بشری و به عنوان روشی برای زندگی خارج سازد و به یک تعلق خاطر شخصی در اوقات فراغت اندکی از انسان ها بدل نماید. به علاوه آشکار است که این تلقی تا چه حد نخبه گرایانه (۹) و غیرواقعی است و به قصد حفظ دین و صیانت از اصالت آن، چگونه به تحدید و قلب واقعیت جاری در حیات دینی انجامیده است. این مشخصات، به علاوه نشان می دهد که در شناسایی و سنجش این پدیده، تا چه حد سادگمگری و تقلیل گرایی صورت گرفته است.

#### ۱- تجربه دینی در سنجه های دینداری

با معطوف شدن خلاق دین پژوهان به سمت مطالعات دینداری در نیمه های قرن گذشته، تجربه دینی نیز مورد توجه مجدد قرار گرفته لیکن این بار نه به منظور تبیین ذاتی دین و نه بیان کلیاتی در چیستی آن، بلکه به عنوان یکی از ابعاد یا نشانه های دینداری و برای سنجش عمق و رواج آن در میان دینداران به آن توجه شد. بنابراین از این تاریخ به بعد با تغییر فرض متکی بودن دین در تمام صورت ها و وابسته بودن دینداری به آن در همه حالات (۱۰)، تمامی تلاشی ها به سوی شناسایی وجوه و شاخص های مقیّر آن و گویه های مناسب هر کدام سوق پیدا کرد پس بُعد تجربی دین، با همین عنوان (۱۱) (Religious Experience) یا تحت عناوینی دیگر، چون «درون گرایی» (Intrinsic) یا «التزام معنوی» (۱۲) (Spiritual Commitment) در سنجه های دینداری حضور پیدا کرد و مورد پرسش قرار گرفت. لیکن بنابر طبیعت این علوم و اقتضات حاکم بر روش های پیمایشی، هیچگاه این پرسش ها و پژوهش ها به عمق مشخصات دیرپای این قبیل پدیده های کیفی و پرمناصت پیدا نکرد و غالباً در آن به پاسخ های کوتاه و چندگزینه ای افراد به چند سؤال کلیشهای درباره احساس حضور خداوند یا احساس نزدیکی به او اکتفا شد.

تجربه دینی در حالی به یکی از معرفت های دینی بودن و مقولات اصلی سنجش دینداری بدل شده است که ناآشنکارترین وجه و پیچیده ترین جنبه آن است و در حالی که به یک داده وصفی و کیفی تقلیل یافته که کیفی ترین وجه دینداری و مسیال ترین حال معنوی شخص می باشد. این که چرا آن پیچیدگی در مرحله فهم و توصیف و این سادسازی و نازل در مرحله سنجش، روح پژوهشجویی حاکم بر جامعه شناسی آمریکایی را از زده نگرد و او را از مطالعه این پدیده نادانستی و غیرملموس منصرف ساخته است، پرسش مهمی است که پاسخ آن را باید در همان فرایندی یافت که منتهی به فراز آمدن این مفهوم به عنوان جوهر دین و شاخص دینداری گردید. به نظر می رسد پذیرش این پارادوکس برای جامعه شناسان دینی غربی به ویژه آمریکایی ها، آسان تر از قبول خارج کردن تجربه دینی از محور مطالعات دینداری و پسا به کارگیری روش ها و ابزارهای مناسب برای به دست آوردن شناختی درست و عمیق از آن بوده است. در هیئت دینی و تمایلات عرفی گرایانه غالب، این روشن بینی را از دین پژوهان غربی سلب کرده است که قادر باشند تجلیات دین و نشانه های دینداری را در گسترهای وسیع تر از این بیجویند. همچنان که رویکرد غالب روش شناختی در مطالعات دینداری، هیچگاه به جامعه شناسان و روانشناسان دین اجازه نداده است تا به روش و ابزارهای دیگری برای سنجش و جوه پیچیده و پنهان دینداری بیندیشند.

#### ۲- جمع بندی و نتیجه گیری

آنچه این نوشتار پس از مرور پیشینه های کلامی و

پروسی روند تکاملی و اهمیت یافتن این مفهوم، در پی آن بوده است. چنانچه توجه دین پژوهان کشور به لزوم بازنگری در مبانی نظری، مقایسه ام، ابعاد، شاخص ها و گویه های دینداری از یکسو و روش ها، ابزارها و سنجه های آن از سوی دیگر با نظر به تبارشناسی آن در غرب و سنت مسیحی می باشد. به عنوان جمع بندی به چند نکته اساسی در این ارتباط اشاره می شود.

#### ۱- ابعاد پیشنهادی سنجش دینداری در ایران

۱- ابعاد دین، ناظر به ابعاد وجودی انسان است و ابعاد دینداری، ناظر به ابعاد دین، پس ابعاد دینداری به انسان شناسی ادیان و کمال هر دین بستگی دارد و بنابراین نمی توان الگوی دینداری یک آیین را برای ارزیابی پیروان آیین دیگر به کار برد.

۲- در صورتی که انقسلات درست و اصطلاحات مناسب در معرفی وجوه و ابعاد مختلف دین و ابعاد دینداری مورد نظر اسلام رعایت شود، تجربه دینی به نحو مستقیم، نه از ابعاد دین و نه از ابعاد دینداری است. هر چند با آنها بی ارتباط هم نیست.

۳- برای دین در کمال ترین صورت که متضمن پاسخگویی به تمامی نیازها و ابعاد وجودی انسان باشد، سه وجه «معرفتی»، «عاطفی» و «عرفانی» قائل شد. این وجوه در مقولات مختلفی به عنوان ابعاد دین تجلی پیدا کرده که بسته به ادیان و قرآنت های مختلف از آن، عدد آن ها نیز متفاوت گزارش شده است. قابل دفاع ترین مدل مطرح شده از ابعاد دین در اسلام، مدل پنج بُعدی «اعتقادات»، «پیمائیات»، «عبادیات»، «اخلاقیات» و «شرعیات» است و متناظر با آن، «همفکری بودن»، «مؤمن بودن»، «اهل عبادت بودن»، «اخلاقی عمل کردن» و «مسئله بر بودن» از ابعاد پنجگانه دینداری است. انگلستان «تجربه دینی» به عنوان جوهر دین و یکی از ابعاد دینداری، در لزای حذف و نادیده گرفتن دیگر ابعاد، مثل «ایمان»، «اخلاق» و «شریعت» (۱۴) (فقه) زمینه و دلایل خاصی داشته که عمدتاً به دنیای مسیحی مربوط می شود و با آموزه ها و سنت دینی مسلمانان هیچ تطبیقی ندارد.

۴- اگر به مقولات و عناوین مطرح شده در بحث سنجش دینداری به گونه تفصیلی توجه شود، برخی از آن ها در زمره ابعادی هستند که در بالا اشاره شد و برخی نشانه و بعضی دیگر در شمار پی آمده های دینداری می باشند. به نظر می رسد که «اهل معنا بودن»، یعنی داشتن تجربه دینی از پی آمده های عمیق دینداری است که در کنار مقولاتی چون «دانستن بینش الهی»، «متخلاق بودن» و «مستی بودن» قرار می گیرد.

۵- تجربه دینی، هم از پیش و هم از پس یاد دیگر ابعاد و مقولات دینداری ارتباط دارد. بدین معنا که به عنوان پیامد هم متکی بر آن است و هم در یک رابطه رفت و برگشتی، می تواند زمینه ساز و مقوم آن ها باشد (۱۵). این تلقی در مقابل ابدهای مطرح می شود که به نسبت مطلقاً یکسویه میان تجربه دینی و دیگر ابعاد دین قائل است (۱۶).

۶- فرض تجربه دینی به عنوان «نشانه» دینداری، کلاماً منتهی نیست لیکن باید توجه داشت که با تجربه دینی به عنوان «پیمایند»، تفاوت اساسی دارد. تنها در مورد نخست است که می توان گزارش و توصیف فرد در باره تجربیات دینی او را به عنوان نشانه ای از دغدغه های دینی وی پذیرفت (۱۷) و از منظری پدیدارشناسانه، از چند و چون در آن صرف نظر کرد. اما در منظور دوم از تجربه دینی، نه روش های پیمایشی به کار می آیند و نه گزارش و وصف کنشگر از خود (Self-report) رضایت بخش است. تجربه دینی در این معنا و به عنوان یک حالت یا صفت، باید به روش های دیگری به جز پیمایشی، احراز و ابراز گردد.

۷- تلاش آغازین برای تقلیل دین به تجربه دینی، به تدریج به خروج از چارچوب های دین و آمیختن آن با تجربیات شخصی ناشی از تحریکات فیزیولوژیک یا افکارها و آشفته گی های روانی منجر شده و بنابراین برای بر شمردن آن به عنوان یکی از ابعاد، آثار پایی آمده های دینداری، لازم است میان «تجربه شخصی معنویت» و «تجربه دینی» تمایز گذارده شود. اولی همان چیزی است که ممکن





است. هر فرد تحت تأثیر عوامل مختلفی در طول زندگی یک یا چند بار آن را تجربه کند و دومی تجربه دیگری است که آن را متفاوت (Unique Experience) و نامتعارف (Beyond Normal Experience) خوانده است. آرجیل به نقل از گریلی (۱۹۷۵) از عوامل و موقعیت‌های مختلفی چون حضور در کلیسا و خواندن نماز یا قرآنت تجلیل گرفته تا مشغول بودن به یک کار خلاقانه یا تمرین بدنی، تا گوش دادن به موسیقی یا خواندن یک قطعه شعر یا داستان کوتاه، تا مشاهده یک منظره زیبا، دین یک کودک یا ولادت یک نوزاد و بالاخره داشتن یک تماس جنسی عاشقانه یا مصرف مواد مخدر که عوامل انسانی را از درون و به نحوی برجسته و متفاوت تجربه می‌کند و مشخصاً با تجربه‌های غیرمادی وجود خویش مرتبط می‌سازد یاد کرده است (۱۸). در حالی که تجربه دینی، تماماً با روایی (Encounter) انسان با خدا و عوالم ماوراءالطبیعی مطرح شده در ادیان مربوط است (۱۹). ویلیام جیمز هم با تعبیر ایس که هر نوع اتساع روحی (Soul's Liberation) یا لذت جسمی (Physiological) را به دلیل تشابه ظاهری با نشاط مذهبی (Religious Happiness) دینی دانسته است به سختی مخالفت کرده است هر چند که وجود لحنه و شمای از آن حالات عرفانی را در آن‌ها کاملاً منتفی نمی‌داند.

۸- با این‌که هر دو تجربه «شخصی معنویت» و «دینی» برای انسان و ادیان عمومیت دارند لیکن نوع هر یک از آن‌ها اقتضای دارد که صورت و فدای آن‌ها، تابع به‌تر دینی و اجتماعی، شخصی باشد و بنابراین نمی‌توان به‌سادگی از شاخص‌ها و مفاهیم جهانشمول تجربه دینی سخن گفت (۲۱).

۹- تا زمانی که در جست‌وجوی مقولات آشکار و صریح‌تر دینداری مانند «ایمان» و «آثار» آن‌که روش‌های اندازه‌گیری آسان‌تری دارند تجربه و اندوخته کافی حاصل نشده باشد جست‌وجوی مقولات پیمای دینداری، مانند تجربه دینی با اقدام به تجدیدنای به نظر نمی‌رسد، به ویژه اگر رهیافت، منظور، روش و ابزارهای مناسب نیز در اختیار نباشد یا به هر دلیل به‌کار گرفته نشود (۲۲). این انتقاد را هییت‌الامی و «آرجیل» نیز مطرح کرده‌اند و پرسیده‌اند که در حالی که منحنی وضع دینداری مردم، برای توزیع نرمال است یعنی اکثریت انسان در وضعیت میانه قرار دارند چرا در جست‌وجوی دینداری، توجهات عمدتاً به سوی رفتارهای دینی خاص و نامتعارف معطوف می‌شود؟

- ۱- استرک و گلاک از جیمز لایب، لایب و پلر استرک و ویلیام جیمز به عنوان کسانی که در اواخر قرن بیستم تجربه دینی توجه کرد، نام بردند. نگاه کنید به Stark, Rodney & Charles Glock (1970) American Piety: The Nature of Religious Commitment. University of California Press. (p. 125).
- ۲- پلر، لایب، لایب و استرک در سده الهیات لیبرال را در سده الهیات سنتی و نوگرا قرار داده و به همین رو آن را الهیات اجتماعی نامیده است. او در چرمان خفا کتاب مقدس و جهانگردی دینی را مساحتی بارز متفکرین لیبرال می‌شناسد که همواره به‌عنوان مخالفان لیبرال با الهیات طبیعی و الهیات وحیانی بوده است. نگاه کنید به پلر، لایب، لایب و استرک ترجمه به‌عنوانی غرمت. لایب، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲ (ص: ۱۲۰).
- ۳- جیمز، تأثیر ایمان و رمانتیسم، همان‌طور که بر این رهیافت دینی را نباید نادیده گرفت.
- ۴- شلایر مایر، اصلاح‌گری است که به اندازه نوترو و کلون که با اندیشه‌های اصلاحی، تاز، کلیسای کاتولیک را به خشم آورده، کارهای نوترو آلمان را خشمگین کرده است. او را یک علاقه‌گرای دینی (Emotionalist) همه‌جانبه‌گرا (Pantheist) نامیده کرده‌اند.
- ۵- در عصر شلایر مایر جدی‌ترین حملات به ایمان مسیحی، از سوی مخالفان کتاب مقدس و تردیدکنندگان در عیسویت، صورت می‌گرفت. او با متصرف کردن ایمان، از محسوی کتاب مقدس و معجزات مسیح و انتقال آن به عوالم دینی و به شخص مسیح، به‌عنوان غیرمستقیم با الهیات وحیانی، به عنوان مثال، مسیح، مسیح (ع) را نه در عوالم عبادت که متعلق عیسوی آن را بر نمی‌آورد، بلکه در لایب‌شدن عیسوی از خدای دین و این که می‌توانست آن احساس حضور را به دیگران نیز منتقل سازد، لذا می‌گوید به واسطه خدا (مسیح) است که می‌توانیم با خدا ارتباط برقرار کنیم.
- ۶- استرک و گلاک تجربه دینی را چهار نوعی (Generic Criteria) طبقه‌بندی و مشخص دینداری شرح داده‌اند برای تفصیل نگاه کنید به C. Glock Ibid (p. 125), Stark, R.
- ۷- باربر می‌گوید مایر، روایتی را از آغاز با تأکید بر هییت‌های دینی (Religious Awareness) از نقل در الهیات طبیعی، از وحی در الهیات وحیانی و از الهیات در الهیات کتی، جدا کرده نگاه کنید به باربر، در پیشین (ص: ۱۲۱).

۸- لایب، پدیده را در برخی فراخ‌حد حالت‌های عرفانی اکلی (Mystical States of Consciousness) نامیده است و در سواری نیز به رابطه تجربه دینی و عرفانی (Religious and Mystical Experience) خوانده است. نگاه کنید به James, William (1982) The Varieties of Religious Experience, U.S.A.: Penguin Book, (P.378; 432-433).

۹- در حالی که لایب، مواجهه با امر مقدس را عموماً و مستمر می‌داند، جیمز، تحقق آن را در مردان عیسوی فوق‌العاده (Extremes Type) دانسته و مزو آن را به رسیدن به مرتبه خودشنوایی «بسط کرده» است. به‌عنوان مثال، در آن مرحله است که تمایل به داشتن تجربیات عمیق (Peak Experiences) که تجربه دینی از آن جمله است در انسان ظاهر می‌شود. نگاه کنید به لایب، فصل هفتم، در باب دین ترجمه به‌عنوانی پلر، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲ (ص: ۲۴۵).

۱۰- آرجیل می‌گوید، تجربه دینی (RE) یکی از واقعیت‌های محوری دین (one of central facts of religion) است که بدون آن، هیچ دینی وجود نمی‌یابد. نگاه کنید به Argyle, Michael, Psychology and Religion: An Introduction, London & New York: Routledge, (p. 46).

۱۱- سزای لایب، نگاه کنید به Hood, R. W. Jr. (1970) "Religious orientation and the report of religious experience". Journal for the Scientific Study of Religion, 9:285-291.

۱۲- گلاک، چارلز ی. و رادنی استرک، (1966) Beliefs and Christian

۱۳- نگاه کنید به King, Morton & Richard Hunt (1972) "Measuring the religious variable: Replication". Journal for the Scientific Study of Religion, 11:240-251.

۱۴- حذف شدن «خلاق» و «تجربه» از بحث دینداری، به جز تردیدهای کلاسیک و جهت‌گیری‌های ضد شریعتی پروتستانیسم، روشی در تعالیات عرفی گرایانه دین‌پرورانه غربی دارد زیرا هر دو نظریه و مفروضه به‌تر عیسوی هستند که چرکات عرفی، بیشترین نوعی و حساسیت‌راست به آن دارند و حضور هیچ رقیبی را در آن بر نمی‌تابند. هر سه عموماً و معمولاً عمل

اجتماعی، جایی است که علاوه بر جامعه و زمینه‌های عرفی، فرد و دین نیز در آن مبادی گردد. اقتضای دینداری دارد.

۱۵- کورنول و همکاران به رابطه متقابل و رفت و برگشتی میان تجربه دینی و دیگر ایمان دینداری که در متفکرین آورده‌اند، اشاره کرده‌اند. نگاه کنید به Cornwell & et al. Ibid.

۱۶- جیمز در جلد اول کتابش «تجربه دینی» را پایه و بنیاد دیگر ایمان دین ضرورتاً الهیه، جنبه مورد اشاره آن‌ها است. این‌ها با معنای برخی از متفکرین که از فرض وجود تصورات دینی، به‌عنوان اثبات وجود خدا و جهان عیب استفاده کرده‌اند، کلی متفاوت است.

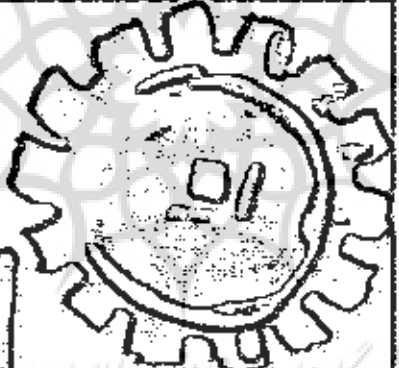
۱۷- از ترویج استرک و گلاک این‌که، ارتباط به‌تر است، می‌آید که آن‌ها همین خصوصیت‌های تجربه دینی را مطرح نظر داشته‌اند. هرگز فرست‌های از یک مواجهه - احساسی از تصورات، عین خود و بعضی از خودآگاهی‌های عوالم طبیعی، که توسط کسانی که دست‌نویس آن‌ها، داده‌اند، توصیف شده بازده نگاه کنید به Stark, R. Ibid (p. 125-7), Stark, R.

۱۸- آرجیل میان تجربه دینی (RE) و انواع دیگری مثل تجربه رازآمیز (Mystical Experience)، تجربه زیبایی‌شناختی (Aesthetic Experience)، تجربه روانی (Psychic Experience) و تجربه هیپنوتیک (Occult Experience) تمایز قائل شده است. هر دو در فلسفه‌های خود که نظرم و مسائل منطقی و فقهی، نیز در باره تجربه دینی، همسوق (Intense Kind of RE) و «لایب» (Mild RE) نیز نام برده است. برای تفصیل نگاه کنید به Argyle, M. Ibid, p. 478.

۱۹- جرجی دیک، بر این‌که Soul's Emancipation گفته است. نگاه کنید به James, W. Ibid, (P. 77).

۲۰- استرک و گلاک حتی با طرح سوالات واحد در سطح ملی، با توجه به فراوانی و تنوع کلیساها در آمریکا مخالفت، چه رسد برای ادیان و جوامع غیر مسیحی، نگاه کنید به Stark, R. Ibid (p. 128).

۲۱- واضح است که تمایز ۴ محض تجربه دینی از تعالیات آن، نسبت به ظرفیت‌های جامعه‌شناسی و مقبولات جامعه‌شناسی، بی‌شک مطالعات دینی به‌کمال است و استفاده جامعه‌شناسی در این مباحث از دیگر حوزه‌های معرفتی مثل کلام و فلسفه را ضروری می‌سازد. برای تفصیل نگاه کنید به وای، یوانجیم، جامعه‌شناسی دین، ترجمه چشمداد از دکتر تهران، سمت، ۱۳۸۰ (ص: ۴۵).



پرتال جامع علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

